

MARTIN MINCHOM



El Pueblo de Quito 1690-1810

DEMOGRAFÍA, DINÁMICA SOCIORRACIAL Y PROTESTA POPULAR



PACO MONCAYO GALLEGOS

Alcalde Metropolitano de Quito

CARLOS PALLARES SEVILLA

Director Ejecutivo del Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito

El Pueblo de Quito, 1690-1810. Demografía, dinámica sociorracial y protesta popular

Martin Minchom

Biblioteca Básica de Quito volumen 13

FONSAL

Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito

Venezuela 914 y Chile / Telfs.: (593-2) 2 584-961 / 2 584-962.

Traducción al castellano:

Valeria Coronel

José Antonio Figueroa

Marcela Uribe

Consultor editorial:

Alfonso Ortiz Crespo

Revisión del texto y ciudadana de la edición:

Sofía Luzuriaga Jaramillo

Dirección de arte:

Rómulo Moya Peralta

Gerente de producción:

Juan Moya Peralta

Arte:

Meliza de Naranjo

Primera edición en castellano, julio de 2007

Diseño y realización: TRAMA DISEÑO

Preimpresión: TRAMA

Impresión: Imprenta Mariscal

Impreso en Ecuador

TRAMA: Juan de Dios Martínez N34-367 y Portugal

Quito- Ecuador

Telfs.: (593 2) 2 246 315 / 2 255 024

Correo electrónico: editor@trama.ec

<http://www.trama.ec> / www.libroecuador.com

ISBN-978-9978-92-497-6

Título de la edición original *The People of Quito, 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*, Dellplain Latin-American Studies, Westview Press, 1994

ISBN: 0-8133-8831-7

Los derechos de la versión en castellano pertenecen al FONSAL.
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL SIN AUTORIZACIÓN

MARTIN MINCHOM



El Pueblo de Quito 1690-1810



DEMOGRAFÍA, DINÁMICA SOCIORRACIAL Y PROTESTA POPULAR

FONSAL | **QUITO**
Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito

PRÓLOGO

EL PUEBLO DE QUITO Y SU DINÁMICA SOCIAL HASTA LLEGAR A LA INDEPENDENCIA

Por Gonzalo Ortiz Crespo*

¿Sabía usted que los años de 1809 y 1810 hubo sequía en Quito? Este libro lo hace notar en medio de una lista de los años en que hubo exceso de lluvias o escasez de ellas, cuando trata de las epidemias y de la evolución demográfica de Quito.

No quiero implicar, de ninguna manera, alguna relación entre la sequía y los cambios políticos de esos años, sino sólo mencionar ese dato de interés para quienes nos aprestamos a conmemorar el Bicentenario del Primer Gobierno Revolucionario de la América Española.

Pero, por supuesto, ese no es ni el más interesante ni el mayor aporte de este libro, escrito por el historiador inglés Martin Minchom, y aparecido ya hace más de una década en su edición inglesa, y que hoy publica el FON-SAL dentro de su esfuerzo por incorporar a la Biblioteca Básica de Quito aquellos libros que habían permanecido fuera del alcance de los historiadores ecuatorianos y del público en general por haberse publicado en el exterior en otros idiomas.

Emparejado en su aparición con el texto de Christian Büschges sobre la nobleza quiteña, publicado simultáneamente por el FON-SAL,** este libro analiza, en cambio, el otro extremo de la sociedad del siglo XVIII: el pueblo, es decir lo que entonces se conocía como “el populacho” o “la plebe”. La dinámica demográfica, económica y política que el autor logra reconstruir, demuestra que los habitantes de los barrios populares, especialmente los de San Roque, a veces aliados con los de San Sebastián, y también, con menor intensidad los de San Blas y Santa Bárbara, fueron los protagonistas de las revueltas urbanas del siglo XVIII y que, en 1809-1810, tuvieron una importante participación en la revolución de la independencia, aunque, lo señala muy claramente su autor, la elite quiteña no supo o tal vez, apunto yo, no quiso aprovechar todo su ímpetu libertario, nacido del descontento con los españoles y con la situación reinante.

El estudio de Minchom, que el lector encontrará en este interesantísimo volumen, tiene una sólida base documental, pues el autor utiliza fuentes de primera mano, un aparato documental muy grande, que ha rastreado en los archivos de Quito, Bogotá, Madrid, Sevilla, donde encontró, con frecuencia, materiales jamás utilizados.

El estudioso inglés conceptúa a Quito como una urbe “con una fuerte identidad local” lo que para él “es una constante en la historia colonial de Quito, desde por lo menos 1590 en adelante”. Esa identidad, por cierto, surge, en parte, del aislamiento en que se hallaba Quito, aunque también, habría que añadir, de su autosuficiencia inicial, del hecho de haber sido cabeza del descubrimiento, conquista y doblamiento de grandes territorios, y de su capacidad exportadora en los primeros siglos de la Colonia. Pero Minchom agarra la historia más adelante.

* Concejal Metropolitano, presidente de la Comisión de Cultura y Educación y vicepresidente de la Comisión de Medio Ambiente.

** Christian Büschges, *Familia, honor y poder. La nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía (1765-1822)*, Quito, FON-SAL, 2007.

“Estudiaré aquí –declara– cómo esta sociedad periférica y profundamente localista respondió a las dificultades y reajustes económicos, y a las inoportunas presiones fiscales a las que estuvo sujeta por la reorganización de la monarquía de los Borbones en el siglo XVIII”.

Lo que hace el historiador es estudiar

“el impacto de esa coyuntura en los artesanos asentados en la ciudad de Quito y en los vagabundos, en los españoles pobres, en los mestizos e indígenas urbanos aculturados, es decir, en ese estrato bajo heterogéneo, despreciado colectivamente como ‘la plebe’ por los administradores coloniales, o por los criollos acomodados”.

Es decir, Michom enfrenta como objeto de investigación legítimo y autónomo, a esos sectores sociales populares de la ciudad, que no habían sido tema de estudios específicos.

Un esfuerzo adicional, y eso hace más especial esta obra, es que Minchom busca escuchar a la propia plebe a través de cuanto documento escrito haya quedado, sea que un testigo refiera las acciones de los barrios, sea que intervenga en un pleito judicial, sea que haya dejando su huella en un registro notarial o en un libro de bautizos parroquial, sea que conste en un informe oficial del estado de la ciudad, sea que comparezca a una “Declaración de mestizo” –una curiosa práctica en que habitantes urbanos intentaban demostrar que no eran indios y que, por lo tanto, no debían estar sujetos al tributo indígena.

Por ese acopio de datos, por esa riqueza de fuentes, por esa dedicación a armar con ello la visión de las masas populares, este libro no sólo es pionero en el Ecuador sino que ha sido reconocido como un aporte muy especial en los estudios urbano coloniales de toda Hispanoamérica. Jamás se ha publicado un estudio tan integral de los sectores subalternos de una urbe colonial, por lo que hay que destacar al autor, y también a los traductores y al FONSAI por esta edición, cuyo interés seguramente traspasará las fronteras patrias.

Por supuesto que ha sido y será un libro controvertido. Es imposible creer que habrá unanimidad en temas tan complejos y delicados como los del estatus sociorracial. Sus estudios sobre el tema, que no se limitan al presente libro,^{***} le permiten afirmar de manera categórica que “la categoría oficial de mestizo fue muy poco usada tanto en el Ecuador colonial como en el Ecuador republicano” y que “cuando fue usada, se hizo de formas tan diversas, que puede ser considerada una especie de categoría ficticia para ser inventada o reinventada por parte de los oficiales, eclesiásticos u observadores externos, con criterios diferentes”.

De allí se sigue, además, que entre “mestizos” y “blancos” era imposible una distinción racial, debiéndose, ya en el siglo XVIII, y a pesar de las pretensiones de exclusividad de la nobleza, a criterios económicos.

Otro tema de interés y debate es el de lo que Minchom llama la “geografía social” de Quito, su división en barrios, las características demográficas de los distritos populares, y los diferentes papeles que desempeñaron estos en los levantamientos sociales. Para él, un modelo basado en la categoría de clases sociales “es lo que mejor nos permite interpretar las tensiones sociales”. Rechaza el modelo de “sociedad de castas” porque no es posible aplicarlo en el Quito colonial, precisamente por la “fluidez de las categorías étnicas”. Si alguna vez existió tal sistema de castas, por rígido que hubiera sido, ya se había fracturado en el siglo XVIII. Sin embargo, el propio Minchom reconoce que la cerrada elite quiteña de la Colonia, no dejaba de manejar valores de una sociedad de castas. Otro argumento para

^{***} Por ejemplo sus trabajos sobre cómo Loja se convierte en una provincia de “blancos” o los realizados con Chantal Caillavet sobre pueblos del sur de Quito.

debatir entre clases y castas, es la "alta correlación entre estatus étnico y ciertas categorías ocupacionales", aunque el autor reconoce las limitaciones que impone la incompleta evidencia demográfica recopilada. Compárese esto con la posición de Büschges que rechaza la categoría de clases sociales y prefiere juzgar la situación como "estamental", y se verá que no hay una manera única de juzgar esta sociedad del pasado, que provenía no sólo de la tradición española, ni solo de la continuidad de los siglos coloniales anteriores, sino que se hallaba en una época de crisis económica y conflicto social y político.

Cuán interesante sería hacer una comparación con la composición social, los oficios y los estatus étnico del Quito actual, para buscar las continuidades y rupturas de esa sociedad de fines de la Colonia con la contemporánea. A pesar de haber transcurrido 200 años; a pesar de 185 años de régimen republicano; a pesar de haber abandonado el concepto de súbdito y conquistado el de ciudadano; a pesar de los avances de la Revolución Liberal, y de los cambios sociales y económicos tan profundos experimentados en el siglo XX, sin embargo, en el Quito de hoy, en la Sierra ecuatoriana, e incluso en el país como un todo, han perdurado algunas correlaciones entre etnia y ocupación.

Múltiples preguntas surgen de este apasionante estudio: cuán dinámica fue la movilidad social de fines de la Colonia; cómo se da la aculturación del indígena (a finales del siglo XX vemos el fenómeno contrario, de gente que quería "volver a ser indio", "reindianizarse", porque resultaba conveniente, con el auge del movimiento indígena); cómo cumplió el Quito del XVIII el papel de todas las ciudades en cuanto agente de transformación, crisol de culturas y de razas... Son tantas las preguntas que se abren a partir de este libro, otro hito, como el de Büschges en la historia social del Ecuador.

Porque eso es lo que hace un buen libro: señalar pistas, dar respuestas y, al mismo tiempo, abrir nuevas avenidas de investigación. Entre ellas está la del indio que evadía el tributo "en el relativo anonimato de las ciudades, y en un contexto cultural en el que un indígena se hacía virtualmente indistinguible de un mestizo a través de un acto tan simple (aunque muy cargado de simbolismo) como un cambio de indumentaria y de nombre", como dice Minchom. Tanto en el siglo XVIII como en el XXI no sabemos lo suficiente de lo que ese indio aculturado conserva de su tradición, cuánto preserva de sus costumbres primordiales. Hoy, con la eliminación de la sujeción de los indios a la tierra, tras la supresión del huasipungo y de otras formas de trabajo precario en la agricultura en las décadas de 1960 y 1970, y con la facilidad de la comunicación, sabemos de las migraciones cíclicas, por las cuales los indígenas migran a la Costa o a las ciudades durante épocas determinadas, mientras vuelven al campo durante los períodos de siembra o cosecha. Pero aún así, también hoy deberíamos cuestionar a los antropólogos con la misma pregunta de Minchom sobre el siglo XVIII "¿Cómo logra incorporarse el indígena 'cholo' en la sociedad mestiza y qué clase de tensiones, si es que existieron, genera dentro de la sociedad urbana?".

Lo interesante es que Minchom, con exclusividad entre los historiadores que tratan de Hispanoamérica, hace un intento sistemático y documentado de responder a estas preguntas para el Quito colonial, como lo comprobarán los lectores apenas empiecen a voltear las páginas de este volumen.

Justamente las ya mencionadas "Declaraciones de Mestizo", dice Minchom, "subrayan la increíble fluidez de las autodefiniciones y las percepciones sociales por parte de los estratos bajos. Nos demuestran la gran variedad de las estrategias con las que los sectores populares, de cualquier genotipo o procedencia, negociaban su estatus sociorracial".

Los hallazgos de Minchom comprueban uno de los dramas de la personalidad del mestizo. Al tratar de la rebelión de los barrios de Quito o de los estancos en 1765, su investigación demuestra que una de sus causas son los rumores de que se iban a imponer impuestos sobre los recién nacidos o, incluso, sobre los niños que estaban aún en el vientre materno. Minchom presenta la hipótesis, bien sustentada, de que la explicación más probable del temor por

estos supuestos impuestos era que se trataba de “un intento camuflado de las autoridades reales para introducir alguna forma de tributo o impuesto por persona, que afectaría a los plebeyos urbanos. Estos eran sumamente sensibles a cualquier intento de asimilarlos a la población indígena”. Esta era una historia repetida: los mestizos de San Roque habían amenazado rebelarse por esta causa tres años antes. ¿Y no es una constante de la historia ecuatoriana este rechazo de los sectores medios de “cualquier intento de asimilarlos a la población indígena”? ¿No es ese el drama de *El Chulla Romero y Flores* y de tantos miles de familias que quisieron diferenciarse siempre de los “indios”, de los “verdugos”, de los “cholos”? Sólo con los levantamientos indígenas de la última década del siglo XX aquello comenzó a cambiar. “Amo lo que tengo de indio” fue el grafito que apareció repetido en las paredes de Quito en los primeros años 1990.

Al penetrar en las minucias del mundo de las clasificaciones raciales del siglo XVIII, es muy interesante lo que Minchom aporta en torno a Eugenio Espejo. De manera terminante dice que “sin negar sus orígenes relativamente humildes, es descabellado clasificarle como ‘el hijo de un indígena de Cajamarca’, si nos atenemos a un análisis fundamentado en las realidades coloniales sociorraciales”. El tratamiento que Espejo recibió, dice Minchom, fue el típico de la época, cuando los enemigos buscaban “imperfecciones” en la genealogía de sus contrincantes, como se prueban en tantos juicios por “insultos al honor”, en esa misma época. Y continúa: “Los datos documentales acerca de la vida de Espejo, y de la de sus parientes (los nombres en los testamentos, la propiedad, etc.), son bastante representativos de los rangos intermedios de la sociedad criolla. En otras palabras, hay un sentido en que Espejo era simplemente un ‘mestizo’ porque consiguió enemistades que lo tacharon de tal”.

Minchom sigue a Espejo, a quien a ratos considera “una pluma contratada”, es decir un escritor al que se le pagaba (tal vez olvidándose de que, además de médico, era un abogado en ejercicio, y defendía clientes), como un ejemplo de esos sectores medios que surgen en la sociedad colonial y que se decanta por una forma distinta de gobierno para el Reino de Quito, de forma tal que amenaza el aparato colonial y es perseguido y apresado. Pero rescata también la figura del hermano de Espejo, Juan Pablo, cuyos escritos dejan ver claramente una indudable orientación independentista, mucho más allá del mero “autonomismo” que ciertos historiadores creen que fue a lo único que apuntó el movimiento quiteño.

Otra de las importantes contribuciones del autor es la perspectiva que su investigación otorga al movimiento independentista, y en especial a la masacre del 2 de agosto de 1810. Minchom descubre que no se trató de un golpe aislado, sino que en las semanas previas a aquel fatídico día hubo “una cadena de disturbios, en que las agresiones de las tropas [venidas de Lima] precedieron y sucedieron a las respuestas criollas que ellos mismos ayudaron a provocar”. Es por demás interesante, desde el punto de vista de quiénes y por qué intervinieron, su conclusión de que los hechos del 2 de agosto fueron “una operación de rescate respaldada por la elite. Pero fueron también un tumulto popular contra las tropas, con la fuerza del resentimiento popular canalizado en parte hacia objetivos políticos”.

A estas conclusiones llega Minchom tras un interesante estudio de las revueltas urbanas de Quito del siglo XVIII, no sólo la de los barrios de Quito o de los estancos, sino otras jornadas de lucha muy interesantes: descubre, por ejemplo, que los disturbios de 1740 no fueron exclusivamente religiosos y que el propio historiador Mons. Federico González Suárez dejó escapar, quizás sin intención, la dimensión socio-política de la revuelta secular. Conocer el papel de los barrios, y de personas en concreto, en estas revueltas, permite una mirada mucho más completa de lo que se jugaba en 1809-1812.

Como señalé en el prólogo del libro de Büschges hace falta entender mejor el origen y dinámica de esos sectores medios, los curas, los abogados, el capitán de milicias, que tienen un papel tan importante el 10 de agosto. Si el libro del investigador alemán no aporta nada al respecto, este del inglés apunta algunas de las formas de la movilidad social ascendente que se daban en Quito, pero aún falta el estudio que establezca con claridad cómo en una

sociedad tan jerarquizada, lograron surgir aquellos intelectuales de la rebelión, a los que, además, se ensañó la autoridad española en aniquilarlos o, al menos, aislarlos.

Minchom demuestra que el pueblo tuvo su papel, y que este fue creciendo a partir del 10 de agosto de 1809. Que aquellos conceptos de que se trató de una "revolución de los marqueses" son equivocados. Es verdad que la elite (o nobleza, en los términos de Büschges) fue aislada rápidamente y que, como dice Minchom, no aprovechó, y yo añado que tal vez por temor a las consecuencias, el fervor popular. Pero también se debió a que aún no estaban las ideas claras, y a que el liderazgo fue descabezada con la masacre agostina, y que solo años de lucha iban a permitir la independencia.

Para la Municipalidad del Distrito Metropolitano de Quito, presidida por su Alcalde Paco Moncayo, quien ha impulsado los trabajos de rescate del patrimonio tangible e intangible de Quito, es una satisfacción que el FON-SAL publique la presente obra de Martin Minchom. Quien la estudie, sea sola o mejor si en conjunto con la de Büschges, podrá entender, apoyado en estos dos grandes investigadores, mucho más de la estructura social del Quito: cómo era esa sociedad donde se fraguó el Primer Gobierno Revolucionario de la América Española, y cuál fue la dinámica interclasista, entre elite y plebe, o interestamental, si se prefiere, y los momentos de contacto que los dos sectores tuvieron a lo largo del siglo XVIII y en los propios acontecimientos del primer grito del 10 de agosto; la radicalización posterior con el apoyo de una plebe movilizada por la causa quiteña y el rechazo a los peninsulares; los resultados terribles de la masacre del año siguiente; la primera constitución y la división de las propias fuerzas quiteñas. Esa comprensión es el mejor homenaje que puede rendirse a los Héroes de Agosto, pues permitirá dimensionar mejor la forma en que se jugaron la vida, y cómo aquello se encadena en toda la lucha independentista que debió continuar, con el sacrificio de vidas y fortunas, de ricos y pobres, de nobles y plebeyos, durante una década más, hasta culminar en Pichincha el 24 de mayo de 1822.

AGRADECIMIENTOS

Numerosas son las deudas que he contraído a lo largo de mis investigaciones en distintos países. Quiero agradecer, en primer lugar, a la dirección y al personal del Archivo Nacional de Historia, del Archivo Municipal, del Archivo del Banco Central y de los archivos eclesiásticos en Quito; de los archivos regionales, notariales y eclesiásticos de Guayaquil, Cuenca y Loja; de los Archivos Nacionales de Colombia y Perú, del Archivo General de Indias en Sevilla, del Archivo Histórico Nacional de Madrid, de la Biblioteca Nacional en París, y de la Biblioteca Británica en Londres.

Especialmente quiero mencionar mi reconocimiento al arquitecto Hernán Crespo, doctor Juan Freile-Granizo, monseñor Luna, doctora María del Carmen Molestina, doctor Diego Mora, doctor Jorge Moreno Egas, doña Grecia Vasco de Escudero y a los fallecidos doctor Julio Estrada Ycaza, monseñor Cadena, y fray José María Vargas O.P. Mis agradecimientos para los sacerdotes de las parroquias en las provincias de Pichincha y Loja, quienes hicieron todo lo que estuvo en sus manos para ayudarme. La ayuda financiera del Departamento Británico de Ciencia y Educación, de la Universidad de Liverpool y de la Academia Británica también es gratamente reconocida.

De mis deudas personales, quiero mencionar en primer lugar a mis padres quienes me brindaron asistencia práctica, se interesaron por mi investigación y rastrear con entusiasmo los relatos de viajeros del siglo XIX. Quisiera también mencionar la inicial ayuda de mis profesores de historia; de mis tutores, especialmente el profesor Cliff Davies, en el Wadham College de la Universidad de Oxford; y de mis profesores y mis compañeros, especialmente Tim Sedgwick-Jell, en el Centro (ahora Instituto) de Estudios Latinoamericanos en Liverpool. Inicié mis investigaciones sobre Quito con mi tesis doctoral, y el director de tesis, el profesor John Fisher me supo orientar y apoyar en etapas clave de mi investigación. El profesor John Lynch, quien estuvo en el jurado de mi tesis, me brindó una crítica estimulante de mi trabajo. El profesor David J. Robinson, editor de las Series Dellplain, en que se publicó la versión inglesa de este libro, mejoró el manuscrito con detallados y útiles comentarios.

Algunos de quienes me ayudaron ya no están con nosotros. Recuerdo la cortesía del profesor doctor Udo Oberem quien ayudó a toda una generación de estudiantes de la etnohistoria ecuatoriana. El señor José Miguel Vacacela, de Lagunas, Saraguro, inspiró afecto y respeto en quienes le conocieron. También tengo gratos recuerdos de Presley Norton. Añoro a mi amigo sevillano, Aurelio Tejera.

Entre muchos otros, quisiera expresar mi gratitud a todos aquellos que colaboraron con el programa de Loja del Instituto Francés de Estudios Andinos bajo la dirección de sus entonces directores Jean-Paul Deler e Yves Saint-Geours; y a los amigos e historiadores Matthias Abram, Kenneth Andrien, Christiana Borchart de Moreno, Rosemary Bromley, Magdalena Cabrera y su familia, Juan Castro y Velásquez, Juan Carlos Crowley, Nadia Flores, Enrique Grosse, John y Jennifer Isaacson, Carlos Eduardo Jaramillo, Alexandra Kennedy, Anthony McFarlane, Carlos Marchán, Manuel Miño, Segundo Moreno Yáñez, Marta Moscoso, Linda Newson, Javier Ortiz de la Tabla Ducasse, Ximena Pachón, Silvia Padilla, Carmen Rosa Ponce, Pilar Ponce, Fernando Rosero, Frank Salomon, Lucía Suárez, Christine Taylor-Descola, Tom y Louise Zuidema. Finalmente, Chantal Caillavet ha contribuido enormemente en cada etapa de este proyecto, desde sus inicios en los archivos hasta su terminación en este libro.

Quiero hacer constar mi agradecimiento a Valeria Coronel y a los otros traductores del libro, así como al director y equipo editorial de FONSA, y especialmente a Alfonso Ortiz Crespo y Sofía Luzuriaga. Las ilustraciones son nuevas, como lo son también los datos relativos al organista Juan de Dios Guzmán en el capítulo III de la segunda parte. He incluido en él varios testimonios que fueron publicados en mi tesis doctoral, pero que no fueron incluidos en la versión en inglés de mi obra.

Estas personas, y otras más, me han ayudado a realizar este libro, cualquier error, huelga decir, es mío.

Martin Minchom

TABLA DE CONTENIDO

ABREVIATURAS	12
ÍNDICE DE CUADROS, FIGURAS E ILUSTRACIONES	13
INTRODUCCIÓN	16
PRIMERA PARTE: ESTRUCTURAS Y CONTINUIDADES	28
I- LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO	29
El entorno urbano	29
Organización parroquial y la división ritual de la ciudad	35
Las características urbanas y rurales de los barrios	37
Los ejidos, el Corregimiento y la Sierra norandina	44
Los ejidos	45
El Corregimiento	48
La Sierra norandina	54
Conclusión	57
II- LA FORMACIÓN SOCIAL DEL QUITO COLONIAL.....	59
La matriz sociorracial, 1534-1600	61
Quito y la economía textil, 1600-1800	73
Reajuste económico, 1690-1720	77
III- ARTESANOS Y COFRADÍAS:	
EL PAPEL SOCIOECONÓMICO DE LA IGLESIA	83
El papel socioeconómico de la Iglesia	83
Comunión anual y cumplimiento religioso	87
Formas religiosas y artesanales de asociación: los plateros, los barberos, y los tejedores.....	89
Los plateros	93
Los barberos	94
La petición de los tejedores, 1780	97
La Iglesia y la jerarquía social	101
SEGUNDA PARTE: LA DIMENSIÓN POPULAR DE LAS REFORMAS FISCALES DEL SIGLO XVIII Y DEL CAMBIO ECONÓMICO.....	106
I- LA ECONOMÍA INFORMAL	107
La economía dual	107
Las pulperías, las vendedoras y el mercado urbano (siglos XVI y XVII)	109
Actividad comercial urbana y cambio económico en el siglo XVIII	115

II-	CAMBIO DEMOGRÁFICO Y ESTRUCTURA SOCIAL	122
	Los registros parroquiales y los padrones oficiales y eclesiásticos	122
	La evolución demográfica hasta 1780, según los registros parroquiales.....	128
	Cambio demográfico después de 1780	132
	Mortalidad en las décadas de 1780 y 1790	132
	Cálculos de la población de Quito en 1797.....	135
	Declive urbano y contrastes urbano-rurales	138
	El género y la proporción hombres-mujeres en relación con la estructura familiar	161
	El centro urbano y los barrios	167
III-	LA DINÁMICA SOCIORACIAL: LAS "DECLARACIONES DE MESTIZO"	169
	Las "Declaraciones de Mestizo"	169
	Voces plebeyas: Quito y la Audiencia de Quito, 1686-1800	174
	Palabras clave: Cholo, Don, Mestizo y Montañés	192
	Tipología de los casos	199
	El oficio, la sangre, el honor: "oficios viles y mecánicos"	205
	El papel del centro urbano: "Indios vestidos de españoles"	210
	Una vida paralela: Eugenio de Santa Cruz y Espejo	213
	La dicotomía indígena/blanco	219
IV-	LA PROTESTA POPULAR	221
	Tradiciones de protesta popular	222
	Los barrios y el desorden social: los disturbios franciscanos y la parroquia de San Roque, 1719-1765	230
	La plebe de San Roque: contextos sociodemográficos y religiosos.....	230
	"Viva María, y el barrio de San Roque": los levantamientos de 1747-1748	235
	Conspiración y tensión étnica, 1762	240
	El impacto de las reformas borbónicas y la rebelión de 1765	241
	"La rebelión de los barrios"	241
	La rebelión vista por los quiteños: la investigación oficial y los testimonios locales	247
	El paisaje político después de 1765: represión y conspiraciones	252
	Quito en 1779	252
	Eugenio Espejo, la Sociedad Económica de los Amigos del País de Quito, y las tensiones de mediados de la década de 1790	254
	La revolución de Quito de 1809-1810	261
	Maniobras aristocráticas: el "grito" del 10 de agosto de 1809 y la primera Junta de Quito	261
	La masacre del 2 agosto de 1810 y la emergencia de la participación popular	265
	La segunda Junta	270
	¿Clase o comunidad?	272
V-	LA EXPERIENCIA URBANA	277
	BIBLIOGRAFÍA	284

ABREVIATURAS

AA/C	Archivo Arzobispal, Cuenca
AA/L	Archivo Arzobispal, Lima
ACM/Q	Archivo de la Curia Metropolitana, Quito
AF/Q	Archivo Franciscano, Quito
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
	Quito Sección Audiencia de Quito
AGN/L	Archivo General de la Nación, Lima
AHBC/I	Archivo Histórico del Banco Central, Ibarra
AHBC/Q	Archivo Histórico del Banco Central, Quito
AHN/M	Archivo Histórico Nacional, Madrid
AM/Q	Archivo Municipal, Quito
	LCQ Libros de Cabildo
ANC/B	Archivo Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá
ANH/Q	Archivo Nacional de Historia, Quito
	Carn. y Pulp. Sección Carnicerías y Pulperías
	Ind. Sección Indígenas
	Mz. Sección Mestizos
	Not. Registro Notarial
	Pres. Sección Presidencia de Quito
	Reb. Sección Rebeliones
ANH/C	Archivo Nacional de Historia, Azuay (Cuenca)
AP/Q	Archivo de Parroquia, Quito
BL	British Library, Departamento de Manuscritos, Londres
BN/Bogotá	Biblioteca Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá
BN/M	Biblioteca Nacional, Madrid
BNP/L	Biblioteca Nacional del Perú, Lima
GS	F. González Suárez, <i>Historia General de la República del Ecuador</i> [1890], 3 vols., Quito, 1969-70
HAHR	<i>Hispanic American Historical Review</i>
LCQ	<i>Libro de cabildo</i> , publicado por la Municipalidad de Quito
RGI	<i>Relaciones Geográficas de Indias: Perú</i> , (ed.) M. Jiménez de la Espada, 3 vols., Madrid, 1965

ÍNDICE DE FIGURAS CUADROS E ILUSTRACIONES

FIGURAS:

- Figura 1 Quito en el siglo XVIII
- Figura 2 El Corregimiento de Quito
- Figura 3 Los asentamientos urbanos de la Audiencia de Quito
- Figura 4 Bautismos anuales en las parroquias de El Sagrario y Santa Bárbara, 1690-1780
- Figura 5 Entierros indígenas y mestizos en las parroquias urbanas y rurales, 1693-1793
- Figura 6 Bautismos anuales blanco-mestizos e indígenas en la parroquia de Santa Bárbara, 1646-1825
- Figura 7 Defunciones de indígenas y expósitos entre bautizos españoles en Santa Bárbara, 1741-1800
- Figura 8 Bautizos anuales de la "gente decente" del Quito central: El Sagrario, Santa Bárbara y San Marcos, 1793-1825
- Figura 9 Indígenas tributarios de Quito y su Corregimiento, 1779-1802
- Figura 10 Bautismos indígenas anuales en tres parroquias rurales, 1737-1825

CUADROS:

- Cuadro 1 Características urbano-rurales de las parroquias de Quito a principios del siglo XIX
- Cuadro 2 Bautizos de los hijos de artesanos indígenas, 1596
- Cuadro 3 Lugar de origen de los padres indígenas, 1596, 1612
- Cuadro 4 Cofradías del siglo XVI en Quito
- Cuadro 5 Composiciones de los pulperos de Quito, 1642
- Cuadro 6 Ingreso de la alcabala en la Real Hacienda de Quito, 1751-1800
- Cuadro 7 Epidemias principales en la ciudad de Quito, 1690-1820
- Cuadro 8 Defunciones en El Sagrario en la epidemia de 1785
- Cuadro 9 La población de la ciudad de Quito, 1670-1814
- Cuadro 10 Quito y el Corregimiento: estimaciones de población, según los datos de los censos oficiales, 1781-1825
- Cuadro 11 Clasificación étnica de la población de Quito y su Corregimiento, cerca de 1780
- Cuadro 12 Clasificación étnica de Quito y los pueblos de su Corregimiento, 1781
- Cuadro 13 Proporción de los sexos en Quito, 1781-1825 (hombres por cada 100 mujeres)
- Cuadro 14 Número de personas por grupo familiar, Santa Bárbara, 1768
- Cuadro 15 La composición social de cuatro parroquias de Quito, 1797
- Cuadro 16 Clasificación sociorracial y por oficios: la parroquia de Santa Bárbara, Quito, 1768
- Cuadro 17 Tensiones sociales, 1700-1780

ILUSTRACIONES:

- Página 145 "Ciudad de Quito" por Dionisio Alcedo y Herrera, 1734, Archivo General de Indias, Sevilla. Fuente: Alfonso Ortiz Crespo, "Los planos de Quito", en *Damero*, Quito, FONSA, 2007, p. 126.
- 146 "Procesión durante la sequía", Miguel de Santiago, finales del siglo XVII, Santuario de Guápulo. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 88.
- 147 "Vista de Quito", anónimo, siglo XIX, Museo del Banco Central del Ecuador, Quito. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 85.
- 148 "La antigua quebrada de 'Jerusalén', sitio el cual constituye actualmente la Avenida '24 de Mayo'. A la izquierda la Capilla de 'El Robo'". Fuente: Eliécer Enríquez B. (recopilación y notas bio-bibliográficas), *Quito a través de los siglos*, vol. I, Quito, Imprenta Municipal, 1938.
- 149 "Yndio Barbero"(detalle), en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*. Impreso en Madrid, 1748. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 136.
- 149 "Yndio barbero", anónimo, siglo XIX, inventario: 14-32-81. Colección del Banco Central, Museo de Arte Colonial, Quito. Fotografía de Chantal Caillavet.
- 150 "Saumeriantes en las fiestas", acuarela N.º 91 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Nótese que los personajes son barberos; identificación posible gracias a su distintivo traje y atavíos. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 381.
- 151 "Barbero antiguo", en *Ecuador Pintoresco. Acuarelas de Joaquín Pinto*, Quito-Barcelona, Salvat, 1977.
- 152 "Mestiza Quiteña" (detalle), en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*, Madrid, Antonio Marín, 1748. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 137.
- 152 "Yndia Palla" (detalle), en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*, Madrid, Antonio Marín, 1748. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 138.
- 153 "Yndio rústico" (detalle), en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*, Madrid, Antonio Marín, 1748. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 139.
- 153 "Yndia ordinaria" (detalle), en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*, Madrid, Antonio Marín, 1748. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 138.

- Página 154 "Trajes de Quito: clase media, clase alta, clase baja", en Manuel María Lisbõa, *Relação de uma viagem [...]*, Bruselas, A. Lacroix, Verboeck Hoven y Cie. Editores, 1866. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 394.
- 155 "Vendedora de leche y natas", acuarela N.º 77 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 347.
- 156 "El antiguo aguador", acuarela N.º 80 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 52.
- 156 "Dejador de pan en las tiendas", acuarela N.º 86 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 371.
- 157 "Comerciante de frutas en la plaza del mercado", Ernest Charton (atribuido), colección privada. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 516.
- 158 "Un Alcalde Indio" (Colección del Banco Central, Museo de Arte Colonial. Anónimo, siglo XIX, inventario: 23-32-81). Fotografía de Chantal Caillavet.
- 158 "Yndio Gobernador-Ambato", acuarela N.º 63 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 74.
- 158 "Yndia Gobernadora-Ambato", acuarela N.º 64 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 74.
- 159 "Tipo de Cholo", acuarela N.º 67 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 320.
- 159 "Huasicama o mujer del pueblo de Quito", en Édouard André, "L'Amérique Équinoxiale", en *Le Tour du Monde*, t. XCV, París, primer semestre de 1883. Fuente: *Imágenes de Identidad. Acuarelas del siglo XIX*, Quito, FONSA, 2005, p. 428.
- 160 "Plano de la ciudad de San Francisco del Quito", en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*. Impreso en Madrid, 1748. Fuente: Alfonso Ortiz Crespo, "Los planos de Quito", en *Damero*, Quito, FONSA, 2007, p. 130.



INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

"La historia colonial de este sitio privilegiado es tan inerte como la historia del Sahara [...]. Enterrado entre sierras sombrías y sin árboles e aislado del resto del mundo por vías intransitables y gigantescas cordilleras, Quito se presenta ante nosotros en este comercial siglo diecinueve tan inútil como los pueblos feudales encumbrados en las montañas de la Europa medieval."

James Orton, *The Andes and the Amazon*, 1870.

El *Pueblo de Quito* se propone dar vida a lo que James Orton, un observador norteamericano del siglo XIX, describió como una historia colonial "tan inerte como la historia del Sahara."¹ No comparto la visión de Orton, y valga este libro como prueba de ello. Sin embargo, a pesar de su formulación extravagante y estereotipada, sus comentarios permiten señalar la gran fractura en la historia regional del Ecuador. Se trata de la divergencia entre el rumbo que siguió la capital Quito —a la que se considera estática, inmóvil y encerrada en sí misma, un "claustro en los Andes"— y el que tomó el más dinámico puerto costero de Guayaquil.²

Si bien Quito fue considerado como "aislado" e "inútil" en el "comercial siglo XIX", esta visión también tiene el recuerdo de la transformación de la ciudad y de su región desde el gran período de prosperidad regional de los dos siglos anteriores. Aunque la riqueza mineral de la Audiencia nunca pudo rivalizar con los grandes centros mineros de México o de Perú,

¹ James Orton, *The Andes and the Amazon, or Across the Continent of South America*, Londres-Nueva York, 1870, pp. 57, 59.

² M. L. Conniff, "Guayaquil through Independence: Urban development in a Colonial system," *The Americas*, (33) 3, (1977), 385-411, y 409 para la apertura de Guayaquil. En contraste, ver R. Descalzi, *La Real Audiencia de Quito. Claustro en los Andes* (Barcelona, 1978). La historia regional de Ecuador fue desarrollada por M. T. Hamerly, *Historia social y económica de la antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842*, (Guayaquil, 1973); y sobre todo por R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline in the Central Sierra of Ecuador, 1698-1940*, tesis doctoral, University of Wales, 1977. Para otro estudio regional ver: *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, (Edición monográfica dedicada a la Provincia de Loja), 15, (Quito, 1983). Para Quito en el período prehispánico: F. Salomon, *Ethnic Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North-Andean Chiefdoms*, tesis doctoral, Cornell University, 1978, revisada como: *Native lords of Quito in the age of the Incas. The political economy of north Andean chiefdoms* (Cambridge, 1986). Segundo Moreno Yáñez, (ed.) *Pichincha. Monografía histórica de la Región Nuclear Ecuatoriana*, (Quito, 1981), incluye el trabajo de C. Borchart de Moreno sobre la historia rural del Corregimiento de la ciudad de mediados de la época colonial. Ver también el ensayo bibliográfico de A. Szászdi, "The Economic History of the Diocese of Quito, 1616-1787", *Latin American Research Review*, vol. 21 (1986), 266-275.

sus relaciones económicas se habían estabilizado en forma triangular en el siglo XVII: exportaciones de tejidos a otras colonias españolas, sobre todo Perú, a cambio de efectivo; importaciones de objetos de lujo y demás bienes a través del comercio trasatlántico. Esta relación triangular entre Quito, las colonias españolas y la metrópolis, que impulsó la economía a mediados de la Colonia, sufrió una ruptura progresiva a medida que los textiles ingleses y franceses empezaron a inundar el mercado hispanoamericano. Los paños de Quito, en desventaja por los altos costos del transporte terrestre, no llegaron a competir en el mercado peruano.³ En el siglo XVIII, las ciudades y la Sierra en general entraron en un período de estancamiento económico que duraría más allá de la separación entre España y su colonia.⁴

Para la Corona española esta región tenía una importancia secundaria, incluso en su momento de auge. A pesar de la subordinación jurídica inicial de la Presidencia de Quito al Virreinato de Perú, aquellos que estudian las realidades sociales antes que principios legales, tienden a ver la creación gradual de una especie de independencia *de facto*.⁵ La lejanía de los centros de autoridad virreinal (Lima y más tarde Santafé de Bogotá), y de las grandes regiones mineras (como Potosí), facilitó este proceso, que fomentó la formación de una fuerte identidad local que es una constante en la historia colonial de Quito, desde por lo menos 1590 en adelante. Estudiaré aquí como esta sociedad periférica y profundamente localista respondió a las dificultades y reajustes económicos, y a las inoportunas presiones fiscales a las que estuvo sujeta por la reorganización de la monarquía de los Borbones en el siglo XVIII.⁶

He intentado rastrear el impacto de esa coyuntura en los artesanos asentados en la ciudad de Quito y en los vagabundos, en los españoles pobres, en los mestizos e indígenas urbanos

³ R. B. Tyrer, *The Demographic and Economic History of the Audiencia of Quito: Indian Population and the Textile Industry*, tesis doctoral, Berkeley: University of California, 1976. J. Ortiz de la Tabla Ducasse, "El obraje ecuatoriano. Aproximación a su estudio," *Revista de Indias*, 149/50, (1977), 471-542. N. P. Cushner, *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito*, (Albany, 1982).

⁴ Varias investigaciones han hecho hincapié en las dificultades económicas de Quito a mediados del siglo XVIII; K. J. Andrien, "Economic Crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765," *Past and Present*, 129, (1990), 104-131. Para el problema de declive en la historiografía ecuatoriana ver: Carlos Marchán Romero, "Economía y Sociedad durante el siglo XVIII," *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, 24, (Quito) (1986), 55-76.

⁵ I. Sánchez Bella, *Quito, Audiencia subordinada* (Quito, 1980), para una aproximación legalista, pero para las realidades locales ver: J. L. Phelan, *The Kingdom of Quito in the seventeenth century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire* (Madison, 1967).

⁶ K. J. Andrien, "Economic crisis, Taxes and the Quito insurrection", para la relación entre cambio económico, reforma política y la rebelión de Quito. A. McFarlane, "The 'Rebellion of the Barrios': Urban insurrection in Bourbon Quito", *HAHR*, 69 (1989), 283-330. Para las reformas borbónicas ver: Montserrat Fernández Martínez, *La Alcabala en la Audiencia de Quito, 1765-1810* (Cuenca, 1984); D. A. Washburn, *The Bourbon Reforms: A Social and Economic History of the Audiencia of Quito, 1760-1810*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, 1984.

aculturados, es decir, en ese estrato bajo heterogéneo, despreciado colectivamente como 'la plebe' por los administradores coloniales, o por los criollos acomodados. En asuntos tan notablemente complejos como el estatus sociorracial, estaba convencido de que sería provechoso aproximarnos a los sujetos 'desde adentro', sacando partido del material desde el cual las voces de la plebe pudieran ser escuchadas directamente.

La primera parte de este estudio examina el entorno urbano para después detenerse en algunas continuidades en la organización social, que invitan a un análisis estructural de larga duración. En la segunda parte, un análisis a nivel 'micro' sobre aquellos sectores atrapados en el programa imperial de clasificación sociorracial, junto a una discusión acerca de la demografía y la protesta popular, desvela algunas de las características más dinámicas de la sociedad de Quito en el siglo XVIII.

Este marco sigue en términos generales la distinción del gran historiador francés, Fernand Braudel, entre la larga duración -análisis a largo y medio plazo del cambio estructural- y la historia *événementielle* a corto plazo. La aplicabilidad potencial de esta aproximación a la historia social de América Latina, fue señalada por Mörner en su revisión general de 1983 sobre "Factores económicos y estratificación".⁷ Esta perspectiva resulta especialmente apropiada en el caso de Quito, porque permite contrastar los elementos de continuidad y cambio, y tener en cuenta los ritmos lentos del cambio, que, de otra manera, serían imperceptibles. La aparente inmovilidad estructural es siempre, en parte, una cuestión de perspectiva y grado: si el mar es inmóvil o no, depende, después de todo, de si quién lo describe es un nadador o un piloto de avión. Incluso las más 'estáticas' sociedades asiáticas (y de lo que conozco, las saharianas), han demostrado ser menos rígidas de lo que alguna vez se pensó.⁸

La elección de las fechas 1690-1810 –desde las epidemias de la década de 1690 hasta los comienzos del movimiento independentista quiteño- es una forma de vincular la más amplia descripción de los capítulos iniciales con el enfoque más detallado de la segunda parte.⁹

⁷ M. Mörner, "Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America with special Regard to Elites," *HAHR*, 63 (1983), 335-369. El uso clásico de esta aproximación es la de F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1949), trad., 2 vols., (Nueva York y Londres, 1972-73).

⁸ Para una discusión sobre los conceptos de continuidad y cambio en la historia, ver la introducción de P. Burke en: P. Burke (ed.), *The New Cambridge Modern History*, vol. XI, (Cambridge, 1979). Para una movilidad social limitada dentro de sociedades de castas normalmente consideradas rígidas, ver por ejemplo: E. Leach (ed.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan* (Cambridge, 1971), 8-9 y subsiguientes.

⁹ Para la importancia de la década de 1690 como un momento de cambio ver S. A. Alchon, "The effects of Epidemic Disease in Colonial Ecuador: the Epidemics of 1692 to 1695." Ponencia presentada en 1982 para el Annual Meeting of the American Historical Association, Washington, D.C.; ver también su más completo estudio: *Native Society and Disease in Colonial Ecuador* (Cambridge, 1991).

La historiografía de América Latina, y específicamente la de los países andinos, ha estado tradicionalmente polarizada entre el estudio de la elite española dominante y el campesinado indígena rural a partir de una división informal del trabajo entre historiadores y antropólogos. Un vasto terreno se encuentra más allá de estos dos grupos, compuesto no sólo por mestizos, sino también por los indígenas urbanos, los artesanos o los vagabundos –todos producto de una nueva sociedad, no pertenecientes al fin y al cabo al mundo español ni al indígena. La primera revisión de esta problemática para el conjunto de América Latina permite describir el trabajo sobre dichos grupos como “fragmentario y disperso”, aunque en algunas áreas se empieza a producir trabajos.¹⁰ Comenzamos a entender más, por ejemplo, acerca de las actividades de los artesanos en la Hispanoamérica colonial, a partir del papel que jugaron en los gremios que regulaban su actividad económica, y en las cofradías que fueron su forma de expresión religiosa y social.¹¹ Estudios demográficos detallados han correlacionado el estatus sociorracial y el oficio, y han proporcionado una valiosa información estadística.¹² Acerca de la clase baja de las ciudades latinoamericanas, han surgido dos líneas paralelas de exploración: una que concierne las medidas oficiales para mantener el orden público, controlar la vagancia o desarrollar instituciones filantrópicas; otra que se aproxima a la criminalidad a través de documentos judiciales. El marco geográfico de dicha investigación, no obstante, ha sido Buenos Aires o los centros urbanos más grandes, como la Ciudad de México o Lima.¹³

En los estudios que han incluido materiales sobre los estratos populares en sus análisis de las sociedades regionales, ha influido notablemente el uso de determinados tipos de fuentes. Uno de los estudios pioneros de la sociedad colonial hispanoamericana –*Spanish Peru* de James

¹⁰ L. S. Hoberman y S. M. Socolow, *Cities and Society in Colonial Latin America* (Albuquerque, 1986), 280, y las discusiones bibliográficas en pp. 248-50; 279-83; y 309-312.

¹¹ L. J. Johnson, “The Silversmiths of Buenos Aires: A Case Study in the Failure of Corporate Social Organisation,” *Journal of Latin American Studies*, 8 (1976), 181-213; y la síntesis más amplia del mismo autor en: L. S. Hoberman y S. M. Socolow, *Cities and Society*, 227-250. Ver también, por ejemplo, J. Kinsbruner, *Petty Capitalism in Spanish America: The Pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas, and Buenos Aires* (Boulder, 1987).

¹² Investigaciones sobre México han incluido: J. K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca* (Stanford, 1978); J. K. Chance y W. B. Taylor, “Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792,” *Comparative Studies in Society and History*, 19 (1977), 454-487. Para un resumen de la discusión que generó, ver: F. Bronner, “Urban Society in Colonial Spanish America: Research Trends,” *Latin American Research Review*, 21 (1986). Ver también R. D. Anderson, “Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821,” *HAHR*, 68 (1988), 209-243; y Michael M. Swann, *Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango* (Boulder, 1982).

¹³ A. Flores-Galindo, “Los Rostros de la Plebe,” *Revista Andina*, (Cuzco), 1 (1983), 315-352; S. M. Socolow, “Women and Crime: Buenos Aires, 1757-97,” *Journal of Latin American Studies*, 12 (1980), 39-54; M. C. Scardaville, “Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City,” *HAHR*, 60 (1980), 643-671; y su disertación doctoral, *Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period*, University of Florida, 1977; J. A. Kicza, “Life Patterns and Social Differentiation among Common People in Late Colonial Mexico City,” *Estudios de Historia Novohispana*, 11 (1991), 183-200. Aunque no urbana, ver también, W. B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979).

Lockhart—, construyó una imagen de la sociedad peruana del siglo XVI a partir del uso de los registros notariales de la actividad económica diaria. Y una escuela de historiadores ha continuado esta aproximación, haciendo estudios “totales” de los registros notariales de las ciudades, investigando períodos de aproximadamente 30 años.¹⁴ Esta propuesta ha proporcionado evidencia económica de gran valor, pero suele proyectar una imagen extremadamente estática de la sociedad colonial, porque un corte de treinta años de registros notariales no puede dar cuenta ni de los cambios estructurales de larga duración, ni de las coyunturas más específicas. Más recientemente, los estudios demográficos, en especial sobre México, han devuelto una imagen más dinámica del cambio social en los estratos más bajos de la sociedad.¹⁵ Se han hecho también estudios de base muy amplia que combinan diversas fuentes, pero han sido orientados generalmente hacia las elites locales, con fuertes dimensiones políticas, ya sea en el Cabildo local o a nivel imperial. El estudio de Phelan del Quito del siglo XVII, que todavía es punto de referencia en la historiografía ecuatoriana, es explícitamente un estudio del funcionamiento de la burocracia imperial.¹⁶

Creo que esta es la primera vez en la que una gran variedad de fuentes —informes oficiales, registros de litigios, datos notariales y parroquiales— ha sido reunida para un estudio amplio y extenso de la plebe de una ciudad colonial española. En el curso de mi investigación surgieron muchas interconexiones para sustentar la premisa de que la sociedad popular urbana era, de hecho, un tema de investigación legítimo y autónomo. Por ejemplo, la información sobre la geografía social y las características demográficas de los distritos populares, completada con datos sobre los festivales, me ha permitido aclarar los diferentes papeles que desempeñaron los barrios en los levantamientos sociales.

Dentro de mi marco general, la investigación se ha dirigido hacia ciertos temas específicos, a saber: el cambio demográfico, la dinámica sociorracial y la protesta social. Estos eran tres campos en los que se podía medir la dimensión popular de las presiones económicas y políticas a finales del siglo XVIII.

Aunque las condiciones de consulta de los archivos ecuatorianos han mejorado considerablemente, hace unos años estos se encontraban algo desorganizados, y a veces de difícil acceso. Me hubiera gustado localizar una mayor cantidad de datos acerca de las ocupaciones de los artesanos en los registros notariales que consulté (los cuales se volvieron más exclusivos socialmente durante el siglo XVII), y no me fue posible ubicar material aparentemente existente

¹⁴ El clásico para esta aproximación es: J. Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560: A Colonial Society* (Madison, 1968). D. Gibbs, *Cuzco, 1680-1710: An Andean city seen through its economic activities*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, 1979.

¹⁵ Ver nota 12 más arriba.

¹⁶ J. L. Phelan, *The Kingdom of Quito*, ver también P. Marzahl, *Town in the Empire: Government, Politics and Society in Seventeenth-Century Popayán* (Austin, 1978).

sobre gremios y cofradías en el Archivo Nacional de Quito.¹⁷ Los documentos relacionados con actividades criminales constituyen un medio particularmente atractivo de acceso a la clase baja, porque estos involucran a aquellos con menos probabilidad de pasar por una notaría y así dejar constancia de sus transacciones diarias para la posteridad. Intervinieron, en todo caso, consideraciones prácticas: la sección "Criminales" en el Archivo Nacional es voluminosa y se encontraba sin clasificar. Algunas lagunas en la investigación fueron involuntarias, mientras que otras fueron una cuestión de prioridades, específicamente mi convicción de que la historia social de la ciudad y su región sería sólo inteligible después de que su historia demográfica haya sido previamente establecida.

El material que localicé me llevaba a estudiar una sociedad relativamente estructurada, organizada en diferentes formas de asociaciones y dividida en comunidades relativamente bien definidas: el Quito de las poblaciones artesanas y de servicio más estables. Pero el vagabundeo fue una característica muy importante de la sociedad urbana y rural del Quito de finales de la Colonia, como resultado de la extrema movilidad de la población indígena. Los oficiales solían identificar como vagabundos a prácticamente todos aquellos que se desplazaban, y las medidas para incorporar estos grupos en la estructura más estable de la sociedad urbana continuaron hasta el final del período colonial. La evidencia demográfica puede por lo menos sugerir la escala de este fenómeno, mientras que el problema de la absorción cultural de los inmigrantes indígenas en la sociedad urbana puede ser considerado otro aspecto del mismo proceso.¹⁸

El tema de la historia popular europea ha ejercido una creciente atracción en años recientes, pero definir el mismo sujeto en términos andinos nos confronta con las barreras del concepto de etnicidad: ¿quién es el pueblo si no los indígenas? Aunque su diversidad enriquece a la sociedad popular andina, la ausencia de una cultura común que conecte los diferentes estratos sociales nos priva de una de las posibles vías de acceso. En ciertas partes de Europa, la elite participó de una sola cultura compartida, especialmente en los festivales. Eso significa que para entender a los estratos bajos europeos, a falta de evidencia, podemos a veces conocer a estos últimos de manera heurística, a través de los grupos de elite.¹⁹

¹⁷ Este material está mencionado en J. Freile-Granizo, *Guía del Archivo Nacional de Historia* (Guayaquil, 1974), pero no se encuentra en los archivos reclasificados usando la *Guía del Archivo Nacional de Historia* (1981).

¹⁸ El lugar de los forasteros, o migrantes, desplazados al sector español ó incorporados a la estructura de la sociedad indígena, proporciona la contraparte rural de las transformaciones sociales urbanas, y ha gozado de atención creciente. Para la interacción de los forasteros con las comunidades indígenas anfitrionas, ver: T. Platt en D. Lehmann (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes* (Cambridge, 1981); B. Larson, "Caciques, Class Structure and the Colonial State in Bolivia," *Nova Americana*, 2 (1979), 197-235; y A. Wightman, *Indigenous migration and social change: the forasteros of Cuzco, 1570-1720* (Durham, 1990). También es importante el estudio de Karen Powers, "Indian migrations in the Audiencia of Quito: Crown manipulation and local co-option," en: D. J. Robinson (ed.), *Migration in Colonial Spanish America* (Cambridge, 1991), 313-323.

¹⁹ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, (Londres, 1978, reimpr. 1983), 23-9, 270-281.

En el Quito colonial, como en muchas partes de América Latina, una sección de los conquistadores españoles constituyó rápidamente una elite que continuamente incorporó nuevos miembros provenientes de España. Sus valores eran esencialmente los de la metrópolis. Esta no participó en una cultura común con los bajos estratos, con la excepción de la adscripción a la Iglesia, que formalmente agrupaba a todos los elementos de la sociedad. En Quito -se ha afirmado lo contrario para algunas áreas- la estructura jerárquica de la sociedad no parece haberse roto o invertido durante los festivales religiosos o cívicos, mientras que muchas formas de asociación religiosa parecen haber reforzado las distinciones sociales antes que disminuirlas.²⁰ En Europa el progreso de la alfabetización, y más particularmente la difusión de textos impresos, a menudo permitió un testimonio directo de lo que la gente común posiblemente pensaba, o por lo menos, leía y cantaba. Por el contrario, en Quito, incluso más que en otras partes de América Latina, la imprenta estaba restringida a un uso oficial y eclesiástico. Aquellos mestizos que pintaban o esculpían, lo hacían también para la Iglesia, aunque su trabajo asumió algunas veces un carácter local propio.²¹ La cultura 'oficial' estaba por tanto divorciada completamente de la masa de la población indígena, aunque también estaba sujeta a innumerables presiones religiosas, lingüísticas y sociales que la iban modificando.

No quiero exagerar el grado de fusión cultural ni la importancia de los grupos sociales analizados aquí. La Sierra de Ecuador constaba de un 70 por ciento de indígenas, y casi el 90 por ciento de la población era rural en la década de 1780.²² Pero aunque aquí sólo estudiamos una sección relativamente modesta de la sociedad colonial, esta tendría un gran significado para el futuro; especialmente si se toma en cuenta lo que hoy se podría ver como desmesurado: los antiguos sueños de los nacionalistas del siglo XX y su convicción en un avance lineal hacia una cultura mestiza uniforme.

¿En que medida existió una cultura popular urbana intermedia entre la cultura dominante española y las culturas indígenas subordinadas? Y si existió, ¿evoluciona como una cultura mestiza distintiva, o fue continuamente adscrita a alguna de esas dos culturas? Aunque la organización social de la población urbana, su distribución espacial o su comportamiento en las sublevaciones nos permiten ver cómo funciona la plebe de forma colectiva, es mucho más

²⁰ Ver capítulos III de la primera parte y IV de la segunda parte.

²¹ A. Stols, *Historia de la imprenta en el Ecuador de 1755 a 1830* (Quito, 1953), ofrece una lista de las publicaciones de finales de la Colonia en Ecuador. E. Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito* (Köln-Wien, 1983), estudia el impacto intelectual de la Ilustración, haciendo un uso notable de bibliotecas privadas de finales de la colonia. Fray J. M. Vargas O. P., *Historia de la Cultura Ecuatoriana* (Quito, 1965), entiende la "cultura" de una forma muy restringida. La preciosa pintura colonial de la última cena en el Convento de San Diego, Quito, que incluye el plato andino del cuy, sugiere que sería interesante buscar las adaptaciones locales dentro de la cultura "oficial". Para una interpretación a partir de estos elementos, pero basada en materiales peruanos, ver P. Macera, *Pintores Populares Andinos* (Lima, 1979).

²² Ver Capítulo II de la segunda parte.

difícil definir los estratos populares en términos culturales, y no sólo por su falta de homogeneidad. Tenemos suficiente evidencia de lo que se creyó y se sintió, pero a menudo es fragmentaria y de difícil interpretación. Incluso cuando los documentos nos hablan directamente, percibimos el lenguaje formal utilizado en los tribunales de justicia, y no la expresión de las creencias subconscientes.²³ Otras ciudades importantes de la región andina tuvieron una significativa población esclava negra, que más tarde se mezcló con elementos españoles e indígenas para reforzar la diversidad de una cultura urbana distintiva. Sin embargo, la mezcla racial en Quito se daba sobre todo entre indígenas y blancos, como resultado de la estabilidad o incluso del crecimiento demográfico de la población indígena a mediados del período colonial, que hizo innecesaria la importación masiva de esclavos africanos. En Quito encontramos la presencia de la influencia española e indígena, pero no la evolución de una cultura popular urbana completa y distintiva como pudo haber ocurrido en algunas regiones. El sincretismo cultural de las poblaciones negras, indígenas y blancas de Lima o México, por ejemplo, fue un terreno fértil para el tipo de creencias populares que denunciaron los inquisidores.²⁴

'Raza' y 'clase' son los instrumentos conceptuales con los que historiadores y sociólogos han construido sus modelos de estratificación social para la sociedad colonial. El peso relativo atribuido a la etnicidad y a los factores económicos como elementos restrictivos de la movilidad social ha sido un tema de discusión.²⁵ Un estudio completo acerca de la estratificación social, que correlacione las categorías de oficio y las sociorraciales, depende de datos de los censos más completos de los que fue posible localizar para Quito. Aunque algunos datos fueron localizados, parece posible que haya desaparecido algún censo oficial casa por casa para la década de 1780.²⁶ Además, los registros parroquiales consultados en Quito no incluían los

²³ Para una incursión en el campo de las mentalidades, usando un caso ecuatoriano, ver F. Salomon, "Shamanism and politics in late-colonial Ecuador," *American Ethnologist*, 90-3, (1983), 413-428. El lenguaje de las "Declaraciones de Mestizo" del capítulo III de la segunda parte, suministra un testimonio directo e interesante, pero menos personal que los sueños en K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londres, 1971, reimpr. 1973), 151-153. Las confesiones de la población de Quito en 1797 proporcionan una guía a la práctica religiosa, aunque no a la creencia (ver capítulo III de la primera parte).

²⁴ La interesante sección de documentos sobre "idolatrías" en el Archivo Arzobispal de Lima, usada por P. Duviols en su estudio: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (París-Lima, 1971), incluye varios ejemplos de la práctica mágica en el Perú, pero no para la región de Quito. Los tribunales de la Inquisición se encontraban localizados en Lima y Cartagena, lejos de Quito, y parece existir relativamente poco material sobre Quito entre los documentos de la Inquisición en el Archivo Histórico Nacional en Madrid.

²⁵ M. Möerner, "Economic Factors." Para un artículo sobre la Nueva Granada a finales del siglo XVIII, ver: J. Jaramillo Uribe, "Mestizaje y Diferenciación Social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del Siglo XVIII," *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 2:3 (1965), 21-48. Especialmente interesante en este artículo es un análisis del título "Don".

²⁶ ANB, Censos Varios departamentos, Tomo 8; Tomo 327, Quito, 3 de Marzo de 1783; "El Presidente remite el Padrón General de Habitantes de aquella Capital y Corregimiento del Distrito, correspondiente al año de 1782 ..." Los folios 307-326 se han perdidos, y hay una anotación acerca de su desaparición antes de diciembre de 1971.

datos sobre los oficios en el período colonial tardío, los cuales nos hubiera permitido estudiar el papel de las alianzas matrimoniales en el fomento de la movilidad social. Sin datos acerca de los oficios ni el uso detallado de las evidencias notariales para confirmar su importancia socioeconómica, el mero hecho de los matrimonios interétnicos tiene que ser tratado con cautela. Las "Declaraciones de Mestizo"²⁷ incluyen la descendencia de las cacicas indígenas casadas con hombres españoles, en lo que pudo haber sido un intercambio entre iguales (intercambio que involucraba tierra o prestigio), pero queda la duda. Y si había movilidad, ¿quién se estaba moviendo hacia arriba, y quién hacia abajo?²⁸

Algunas de estas deficiencias en los datos económicos y sociales no son insuperables, pero imponen la adopción de categorías de clase bastante flexibles. Desde Marx en adelante, ha resultado siempre muy difícil clasificar a los grupos marginales que no constituyen ni un campesinado rural ni un proletariado urbano, y a menudo muestran una significativa falta de unidad o conciencia de clase. ¿Dónde ubicamos, por ejemplo, a las vendedoras de mercado, minicapitalistas, que sin embargo forman parte de la plebe? Los artesanos más acaudalados como los plateros deparan gran interés precisamente por el contraste que ofrecen con la plebe más humilde. No les excluimos *a priori* del marco de este trabajo, ya que como los pulperos, oscilaban entre la riqueza y la marginación. Aunque una categorización formal de la sociedad colonial en clases sociales puede ser prematura, creo que el análisis de los factores económicos sí es clave para el análisis de la estratificación social. Cuando no tenemos evidencia directa, otro tipo de datos puede ayudarnos: ¿son las revueltas del siglo XVIII el producto de alianzas de clase, por ejemplo, o pueden ser entendidas mejor en términos de conflicto de clases? Aunque la formación de la estructura de clase en el Quito colonial haya sido incipiente -como en la mayoría de las sociedades preindustriales- argumentaremos aquí que un modelo basado en las clases sociales es lo que mejor nos permite interpretar las tensiones sociales.

Los datos económicos han sido progresivamente incorporados al estudio de la estratificación social colonial española, pero ¿hasta qué punto los criterios étnicos o el modelo alternativo de una sociedad de castas nos permiten analizar el estatus o el prestigio? Si la casta suele ser considerada como uno de los modelos más inflexibles de una sociedad cerrada, la fluidez de las categorías étnicas en el Quito colonial sugiere que, como un sistema rígido, este ya se había fracturado mucho antes de la década de 1770. Por otra parte, es posible documentar numerosas características de una sociedad cerrada para el Quito colonial, incluyendo los valores de una sociedad de castas, al tiempo que (dentro de las limitaciones de la evidencia demográfica señalada más arriba) existe una alta correlación entre estatus étnico y ciertas categorías ocupacionales.

²⁷ Estos litigios para establecer el estatus tributario se analizan en el capítulo III de la segunda parte.

²⁸ Ver, por ejemplo, las calificaciones sobre el trabajo de Chance, señaladas en: G. Thomson, "Local History in the Colonial Era," *Latin American Research Review*, vol. XVIII, (1983), 265-6; J. K. Chance, *Race and Class*.

La larga serie de peticiones de mestizos que negaban ser indígenas, para así evitar el pago de tributo, constituye una forma interesante de estudiar la movilidad a través de las fronteras étnicas. El examen de las categorías étnicas, sobre todo con respecto a los mestizos y los indígenas urbanos, constituye una parte angular del presente estudio. Aunque los datos citados más adelante cuestionan la noción del mestizo como una categoría sociorracial independiente del período colonial tardío, el análisis sigue teniendo un valor heurístico para avanzar en nuestra comprensión del funcionamiento de las clases y de la etnicidad.²⁹

La interacción étnica y cultural y la sociedad popular urbana son, sin duda, temas estrechamente relacionados. Las ciudades coloniales han sido reconocidas como "implantaciones" artificiales, como centros de dominación desde donde la influencia española irradiaba hacia el exterior.³⁰ Como tales, constituyeron un foco de contacto entre españoles e indígenas. Los españoles incorporaron a los indígenas como artesanos especialistas, como sirvientes que cubrieran las necesidades de la población urbana y también como mano de obra para los talleres textiles u obrajes, como sucedió en Quito. Sin embargo, este no fue el único escenario social. El ideal español original de sociedades distintas y paralelas, "la República de los Españoles" y "la República de los Indios", que separaba los estamentos sobre la base de una estricta segregación sociorracial, se deshizo muy pronto en las áreas rurales. Los "pueblos de indios" sufrieron la penetración blanca y mestiza que había transformado parcialmente su estructura demográfica hacia el final del período colonial. Esta penetración tuvo a menudo implicaciones culturales que fueron más allá de los aspectos cuantitativos, como lo muestra el hecho de que blancos y mestizos pudieron a menudo emplear una variedad de estratagemas (intermatrimonios, alianzas con los sacerdotes, o la fuerza bruta) para controlar los cacicazgos,

²⁹ El proceso de mezcla racial en América Latina y la posición legal de los mestizos, fueron estudiados por A. Rosenblatt, M. Mörner y R. Konetzke, aunque el interés en la investigación ha disminuido. Una síntesis del estado de la investigación tal como existió en 1967 puede encontrarse en: M. Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston, 1967). Ver también "Economic factors" del mismo autor.

³⁰ Para la Sierra central ecuatoriana, R. D. F. Bromley en: "Urban-rural interrelationships in colonial Hispanic America: A case study of three Andean towns," *Swansea Geographer*, 12 (1974); y "Disasters and Population Change in Central Highland Ecuador, 1778-1825," en: D. J. Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America* (Ann Arbor, 1979), 85-115. R. Morse, "Some Characteristics of Latin American Urban History," *American Historical Review*, 67 (1962), 317-338. La interrelación entre los centros urbanos y el interior rural está señalada en una serie de estudios reunidos en: J. E. Hardoy and R. P. Schaedel (eds.), *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia* (Buenos Aires, 1975). Casi todos los estudios económicos detallados destacan esta interacción, ver, por ejemplo, E. Van Young, "Urban Market and Hinterland: Guadalajara and its Region in the Eighteenth Century," *HAHR*, 61 (1981), 593-635; y su comentario acerca de los análisis históricos regionales en: E. Van Young (ed.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development* (San Diego, 1992), 1-38. Un trabajo sobre la urbanización que incluye una contribución de R. D. F. Bromley sobre materiales ecuatorianos se debe a: W. J. Hardoy Borah, G. A. Stelter (eds.), *Urbanization in the Americas: The Background in Comparative Perspective* (Ottawa, 1980).

las posiciones de liderazgo indígena, y para integrarse en la estructura de la sociedad indígena.³¹ De manera similar, el proceso biológico de la mezcla de razas no era exclusivo ni de la ciudad ni de los espacios rurales. Sin embargo, cuando fueron llevados a cabo los censos imperiales a finales del siglo XVIII, el patrón que revelaron para la región de Quito era el de una ciudad en su mayoría blanca o mestiza dentro de un distrito administrativo (su Corregimiento) abrumadoramente indígena.³²

Ha sido ampliamente reconocido que las categorías raciales deben ser usadas en un sentido sociocultural antes que biológico, y los centros urbanos tenían (y tienen) un papel como agentes de transformación. La diversidad de oficios en los centros urbanos proporcionó vías importantes de movilidad social. La evasión del tributo al que los indígenas estaban sujetos era notablemente más fácil en el relativo anonimato de las ciudades, y en un contexto cultural en el que un indígena se hacía virtualmente indistinguible de un mestizo a través de un acto tan simple (aunque muy cargado de simbolismo) como un cambio de indumentaria y de nombre. No obstante, este proceso requiere elucidación. ¿El indígena urbano no es más que un anacronismo transicional en su camino hacia la sociedad blanca, o se las arregla para recrear y preservar ciertos rasgos sociales indígenas en un escenario urbano? ¿Cómo logra incorporarse el indígena 'cholo' en la sociedad mestiza y qué clase de tensiones, si es que existieron, genera dentro de la sociedad urbana?

Curiosamente, no parece haberse dado un intento sistemático de responder a estas preguntas para cualquier ciudad andina en el período colonial, un hecho sorprendente en vista al amplio reconocimiento de su importancia hoy en día.³³

³¹ Numerosos ejemplos de este proceso están preservados en el ANH/Q, por ejemplo ANH/Q Indígenas 26, doc. 1701-IX-17, Indígenas 70, doc. 1756-29-VII y notablemente en la sección Cacicazgos. M. Mörner ha ofrecido ejemplos en "Aspectos socio-raciales del proceso de poblamiento en la Audiencia de Quito durante los siglos XVI y XVII," en: *Homenaje a don José María de la Peña y Cámara* (Madrid, 1969). Ver también del mismo autor: *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América* (Estocolmo, 1970).

³² La población indígena de Quito y el Corregimiento era de 43.535 sobre 65.935 personas según los datos padronales de 1781: ver capítulo II de la segunda parte para las fuentes demográficas. El predominio indígena del campo se resalta más por supuesto si dejamos a la ciudad fuera de los cálculos; los censos son contradictorios respecto de la población indígena de la capital.

³³ Lockhart incluyó datos sobre los indígenas urbanos en su estudio del Perú español. Gibbs incluye un capítulo en su *Cuzco, 1680-1710*, 14-53, que revela algunas de sus actividades económicas a partir de los datos de los registros notariales. La población indígena de la antigua capital inca tuvo ciertas características distintivas en su organización social. Ver también M. C. Moscoso, "Indígenas y ciudades en el siglo XVI," en: E. Kingman (ed.), *La Ciudad en la Historia* (Quito, 1989), 343-356. K. Spalding ha señalado esta falta de atención en: *De indio a Campesino* (Lima, 1974), 245-247. Algunas de las ramificaciones del debate moderno se estudian en el capítulo I de la segunda parte.



1 PRIMERA PARTE

ESTRUCTURAS Y CONTINUIDADES

I- LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO³⁴

“Es capital esta Ciudad de Quito antigua corte con la del Cusco de sus Primeros Barbaros Principes situada [...] en un terreno desigual, y dibidido de cinco rios, o quebradas, que deszendiendo de la cumbre del Bolcan [...] confundiendo el orden de la Poblacion con la desigualdad de tal forma que se une y se comunica por los enlaces de 16 Puentes [...]”

Carta de Dionisio Alcedo y Herrera, 1732.

El entorno urbano

Quito se encuentra a 2.810 metros de altura, casi exactamente en la línea equinoccial, donde la planicie de la cuenca interandina que se extiende a través de la Sierra ecuatoriana se estrecha a modo de cuello de botella, “una especie de garganta”, tal como los observadores españoles del siglo XVIII, Jorge Juan y Antonio de Ulloa la describieron.³⁵ La ciudad fue fundada -o más exactamente refundada- por sus conquistadores españoles en 1534 como una “fortaleza natural” contra el hostil campo indígena, sobre un lugar inaccesible y rodeado de quebradas, es decir barrancos, y había tenido la misma función bajo los incas que habían

³⁴ Para el siglo XVIII, el mapa de Quito de Alcedo se encuentra conservado en AGI Mapas y Planos, Panamá 134. La expedición franco-española de finales de la década de 1730, llevó a cabo la indagación que condujo a los mapas de la Condamine y de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Para una copia manuscrita basada en estas observaciones, ver BL, Additional, 15,331; “Quito, capitale de la Province du même nom [...] levé en 1736.” Para la copia de Juan y Ulloa; *Relación Histórica del Viage a la América Meridional*, (Madrid 1748; facsimile edn., 2 vols., Madrid, 1978), 362-3. El mapa de Alcedo y los mapas resultados de la expedición franco-española han sido frecuentemente reproducidos. Un mapa más general de la Audiencia del siglo XVIII hecho por Maldonado ha sido republicado a menudo. He consultado algunos de los mapas del siglo XIX para datos comparativos, aunque algunos de ellos se basan todavía en los datos de las décadas de 1730 y 1740, por ejemplo, el mapa de Salazza (1846), una copia del cual se encuentra en la BN, Paris, Cartes et Plans, C 3593; E. Whympfer, *Travels amongst the great Andes of the Equator*, (Londres, 1892), 167, está basado en J. B. Menten. Ver otros mapas en: E. Enríquez B., *Quito a través de los Siglos*, (Quito, 1938). Las fronteras del siglo XIX presentadas en Salazza (1846) son consistentes con las características de las parroquias tal como resaltan en la documentación colonial.

³⁵ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 350.

parcialmente conquistado la región una generación atrás.³⁶ Ya desde el siglo XVI en adelante, los observadores notaron que su posición, atrapada entre la Sierra y el barranco, dificultaría su expansión. La principal concentración residencial de la sociedad blanca quiteña se mantuvo reclusa en la ciudad española original hasta hace relativamente pocos años.³⁷

La ubicación de Quito, mucho más que en otras ciudades andinas como Lima o Santafé de Bogotá, definió una geografía urbana distintiva: riachuelos corrían a través de la ciudad, casas construidas sobre arcos encima de quebradas, calles sobre un terreno irregular encajado a la fuerza dentro del patrón de la cuadrícula colonial. Los visitantes del siglo XIX podían observar todavía las quebradas, que cuando no habían sido cubiertas con arcos sobre los que descansaban las casas, "revelaban al ojo abismos horribles, cuyos bordes se encontraban llenos de maleza".³⁸ Algunas de estas quebradas se rellenaron ya en el período colonial y otras en el siglo XX con mayor facilidad técnica.

En este capítulo, se señalarán las constantes en la morfología urbana del Quito preindustrial, e intentaré relacionar estas limitaciones naturales con las líneas de demarcación social dentro de la ciudad. Posteriormente, se hará notar la relación del centro urbano con su periferia rural, y semi-rural.³⁹ La carta de Dionisio de Alcedo y Herrera, presidente de la Audiencia, de 1732, conservada en el Archivo General de Indias, sirve como una introducción a dos temas recurrentes en las descripciones de la ciudad en el siglo XVIII: la dificultad de su geografía y el contraste entre los esplendores del pasado y del presente, un indicio temprano de lo que se convertiría casi un torrente de informes y proyectos hacia el final del período colonial:

"Es capital esta Ciudad de Quito antigua corte con la del Cusco de sus Primeros Barbaros Principes situada [...] en un terreno desigual, y dibidido de cinco rios, o

³⁶ Para la función defensiva de la ciudad (así como para consideraciones climáticas) ver: Salazar de Villasante, "Relación general de las Poblaciones Españolas del Perú," *RGI*, I, 132; Pedro Rodríguez de Aguayo, "Descripción [...] de Quito," *RGI*, II, 221; (ver también *RGI*, III, 232; y *RGI*, III, 6). Rodríguez de Aguayo, 201, menciona las quebradas, y enfatiza la continuidad con el lugar prehispánico. Para la función militar del Quito incaico, ver: F. Salomon, *Ethnic Lords of Quito in the age of the Incas: The Political Economy of North-Andean Chiefdoms*, tesis doctoral, Cornell University, 1978, 209-214.

³⁷ Este punto había sido ya señalado por el perceptivo Pedro Cieza de León en *La Crónica del Perú*, publicada en la década de 1550; BAE, T. 26, Atlas, Madrid; edición de V. W. von Hagen, *The Incas*, Oklahoma, 4a reimpr., 1976, 42. Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 350, señalaron lo mismo.

³⁸ F. Hassaurek, *Four years Among the Ecuadorians* [1867], C. H. Gardiner (ed.), Urbana, 1967, 49. Para la geografía "vertical" de Quito, la observación de Holinski sigue siendo acertada hoy: "monter et descendre, descendre et monter; tel est le sort des habitants de Quito," en: A. Holinski, *L'Équateur: scènes de la vie sud-américaine*, (Paris, 1861), 142.

³⁹ Entran en esta definición de Quito la parroquia catedral del Sagrario, y cinco parroquias auxiliares, aunque algunas partes de estas últimas no se encontraban completamente urbanizadas.

quebradas, que deszendiendo de la cumbre del Bolcan [...] confundiendo el orden de la Poblacion con la desigualdad de tal forma que se une y se comunica por los enlaces de 16 Puentes que facilitan el trancito a los vezinos en aquellos tiempos en que la abundante copia de las llubias aumenta las crecientes de estos Rios, entre las quales era de la mayor combeniencia, y alivio a esta necessidad la Puente de Barrio de la Merced construida por los primeros conquistadores en la principal quebrada de la ciudad que dibide la ciudad [...] la qual por injuria del tiempo continuada imbacion de las aguas, y descuido de los moradores desquisiaron las crecientes sus simientos, y teniendo por muy dificultosa su reparo la dejaron deshazer hasta la ultima ruina en que precipitada a lo profundo de la quebrada se llevaron toda la fabrica las corrientes el ano de 1714 [...] y justamente compadecido de que una ciudad tan estendida, y poblada cabeza de un obispado que es el primero despues de los dos metropolis, y asiento de una Real Audiencia, y de los otros tribunales que componen una republica ordenada por el Catolico y Soberano dominio de V. Magestad se mantubiese un Padrastro tan infeliz ocasion de tantas desgracias, y desbarato de una Poblacion que tubo tanto esplendor y opulencia desde el tiempo de sus antiguos infieles [...]."⁴⁰

Aquí tenemos una oportunidad inédita para cotejar la evidencia documental y cartográfica. Aunque la carta de Alcedo trata de la reconstrucción del puente del barrio de La Merced, constituye al mismo tiempo una descripción geográfica de la ciudad: una copia del mapa acompañaba la carta a España.⁴¹ Para resaltar sus esfuerzos para construir el puente, sin duda Alcedo tenía interés en representar a Quito como una ciudad infelizmente dividida por quebradas, sujeta a inundaciones periódicas, con sus caminos y puentes en mal estado, e incapaz, en virtud de su pobreza, de llevar a cabo las reparaciones necesarias. No obstante, estas dificultades sí existían. Hay otras pruebas que muestran cómo, a medida que la ciudad y la región entraban en dificultades económicas a finales del período colonial, hubo problemas de financiación municipal para obras que controlaran el entorno urbano.⁴²

⁴⁰ Carta de Dionisio Alcedo y Herrera, Presidente de la Real Audiencia de Quito, 18 de junio de 1732, AGI Quito 132, fols. 5-7.

⁴¹ La carta de Alcedo se encuentra preservada en AGI Quito 132, el mapa acompañante se transfirió a AGI Mapas y Planos, Panamá 134. El mapa ha sido a menudo reproducido, pero sin referencia a la carta y con diversas fechas adscritas a éste; la carta nos permite fecharlo hacia 1732. Para una descripción posterior del mismo autor que incluye muchos menos detalles, ver su *Descripción geográfica de la Real Audiencia de Quito* [1766], (Madrid, 1915).

⁴² Para el problema de los fondos municipales del puente de La Merced ver la carta de Alcedo, AGI Quito 132, fols. 8-10; P. Herrera, *Apunte Cronológico de las Obras y Trabajos del Cabildo o Municipalidad de Quito, desde 1534 hasta 1714; Desde 1715 hasta 1733*, (Quito, 1916), 377-8. Para la crisis en curso de los fondos municipales de Quito, ver la "decadencia total de los Propios y Rentas de este Cabildo" (1766), AM/Q, vol. 54, fols. 11-12, aunque en un momento en el que Quito estaba sujeto a presiones fiscales crecientes, y al Cabildo le interesaba proclamar su pobreza.

Algunos desastres naturales también reforzaron las dificultades del entorno natural, aunque su importancia no debe ser exagerada. Dos terremotos golpearon a Quito a finales del período colonial, en 1755 y 1797, pero no parecen haber causado el inmenso estrago que provocó el terremoto de 1797 en la Sierra central. Sin embargo, sí demostraron la vulnerabilidad de la ciudad: en 1797, un decreto solicitaba la presencia de expertos para inspeccionar el daño causado a las arcadas y quebradas.⁴³ Aunque el crecimiento urbano conllevó el relleno parcial de algunas quebradas a mediados del período colonial, las dificultades del entorno natural de Quito permanecieron en gran medida sin cambio alguno hasta finales del siglo XVIII, y es posible, por consiguiente, examinar ciertas continuidades en la organización del espacio urbano.

De los "cinco ríos o quebradas" que atravesaban la ciudad –y esta cita revela que el sentido original de quebrada era más cercano a "río" que a "barranco" en el Ecuador colonial– fueron tres los que la definieron. Tal como sucedía en una ciudad medieval europea, en la que su población se desbordaba más allá de las murallas urbanas, estas quebradas no encerraron a la población urbana. Pero tal como indica la evidencia cartográfica, el conjunto de las grandes edificaciones españolas estaba localizado dentro del alcance de estos riachuelos mientras todas las parroquias auxiliares anexas, que proporcionaron inicialmente una población indígena de apoyo, se encontraban más allá de estas. Aunque debido a los desniveles del terreno, las cuadras eran ligeramente más reducidas que en otros centros urbanos, la ciudad se basó, dentro de lo posible, en la cuadrícula rectilínea que era la norma a comienzos de la urbanización española colonial.⁴⁴ La ubicación de los principales edificios oficiales y eclesiásticos no cambió mucho, más allá del siglo XVI. La Audiencia y la Cárcel, la Catedral, el Palacio Arzobispal y el Cabildo se encontraban todos agrupados alrededor de la Plaza Mayor, centro de la autoridad, así como una importante zona de la actividad económica (aunque fue en la plaza de San Francisco donde se perpetuó el principal lugar de mercado prehispánico).⁴⁵ La

⁴³ AGI Quito 188, para el terremoto de 1755. Uno de los declarantes mestizos en el capítulo III de la segunda parte (caso 196) dijo haber sido bautizado en una choza que servía de capilla en la plaza principal tres años después. Las edificaciones del Cabildo quedaron destruidas también; AM/Q vol 54, fol. 11. A pesar del terremoto, la ciudad estaba creciendo demográficamente en el período 1750-60 (ver capítulo II de la segunda parte). Por lo tanto, es probablemente erróneo citar el terremoto de 1755 como un factor fundamental en relación con la rebelión de 1765. Ver: AGI Quito 403, fol. 4, para la inspección de las quebradas. De acuerdo con el mismo testimonio casi todas las casas sufrieron daños, pero no hubo pérdidas humanas significativas. Existe poca evidencia para sugerir que el terremoto causó la misma disrupción en Quito que aquella que afectó la Sierra central.

⁴⁴ Ver el mapa de la ciudad del siglo XVI publicado en: *RGI*, II, 231. Y especialmente la anotación marginal (p. 232), respecto al tamaño de las *cuadras*, que era menor que en las ciudades costeras de Lima y Trujillo. Ver también, "La ciudad de ... Quito, 1573," *RGI*, II, 222. Para un informe acerca de la fundación de la ciudad ver: J. W. Schotellius, "Die Gründung Quitos," *Ibero-Amerikanisches Archiv*, IX, (1936/7), 276-294; X, (1936/37), 55-77.

⁴⁵ Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 146.

concentración de las funciones religiosas en la ciudad de Quito puede medirse por el espacio muy considerable que ocuparon las iglesias y conventos dentro de la ciudad (figura 1).⁴⁶ El matadero estaba ubicado al norte, en el margen de la ciudad española, con un suministro de agua de la quebrada, y fuera del contacto con las áreas residenciales, el barrio de la Carnicería, se quedaría más adelante en el límite entre las parroquias de San Blas y Santa Bárbara. Más allá de las quebradas se extendían las parroquias indígenas de San Sebastián y San Blas, hacia el norte y sur de la ciudad. Esta dicotomía entre el centro urbano español y sus parroquias indígenas satélites, era común a muchas ciudades coloniales tempranas, y reflejaba su papel esencial en el proceso de colonización. El dominio de la ciudad blanca sobre el campo indígena era la expresión espacial de la conquista. Reflejaba la función del centro urbano, enclave de la concentración blanca residencial y centro de la autoridad oficial y eclesiástica, que controlaba y dirigía la actividad económica del campo indígena.⁴⁷

Aunque dos quebradas marcaban los límites del centro urbano, otra gran quebrada corría en medio de la ciudad. Este barranco separaba la Plaza Mayor de una parte "principal" de la ciudad, el Convento de San Francisco y la parroquia de San Roque, así como del monasterio de Santa Clara y el retiro de San Diego, que data de comienzos del siglo XVII.⁴⁸ El "puente-nuevo" (así en el mapa de Alcedo) destaca como testimonio de las obras de Alcedo. Aunque el tráfico por el deteriorado puente continuaba ya que había que hacer un largo desvío por otras calles para evitarlo, se ven claramente las cuatro cuadras urbanas que se habían construido sobre la quebrada central cerca de la Catedral. Durante el siglo XVII, un pleito de reclamación de tierras incluyó el relleno de las quebradas,⁴⁹ pero este proceso fue en cierto modo azaroso, tal como lo demuestra la demanda interpuesta en la década de 1690 por Joseph Jaime Ortiz, el arquitecto de una capilla en la Catedral.⁵⁰ Según dicho arquitecto, la quebrada central había sido rellenada simplemente porque había sido usada como vertedero. Y una vez levantados los cimientos de la capilla, había tenido que continuar cavando en las profundidades, a 17 e incluso 50 pies, para encontrar tierra firme: "era tierra movediza y desde la fundación de esta ciudad, ha sido arrojada allí basura." Sólo ya empezado el trabajo, supo que los jesuitas habían tenido problemas similares frente a la Catedral, y al otro lado del barranco original.⁵¹ Por lo tanto, si el área central de Quito tenía cierto grado de integración hacia el siglo XVIII, está claro que esto era relativo ya que tanto circular como construir en la ciudad seguía siendo difícil. Esto es todavía más evidente cuando nos detenemos en las parroquias auxiliares y en su relación con el centro urbano.

⁴⁶ Ver también el capítulo III de la primera parte.

⁴⁷ Ver introducción, nota 30.

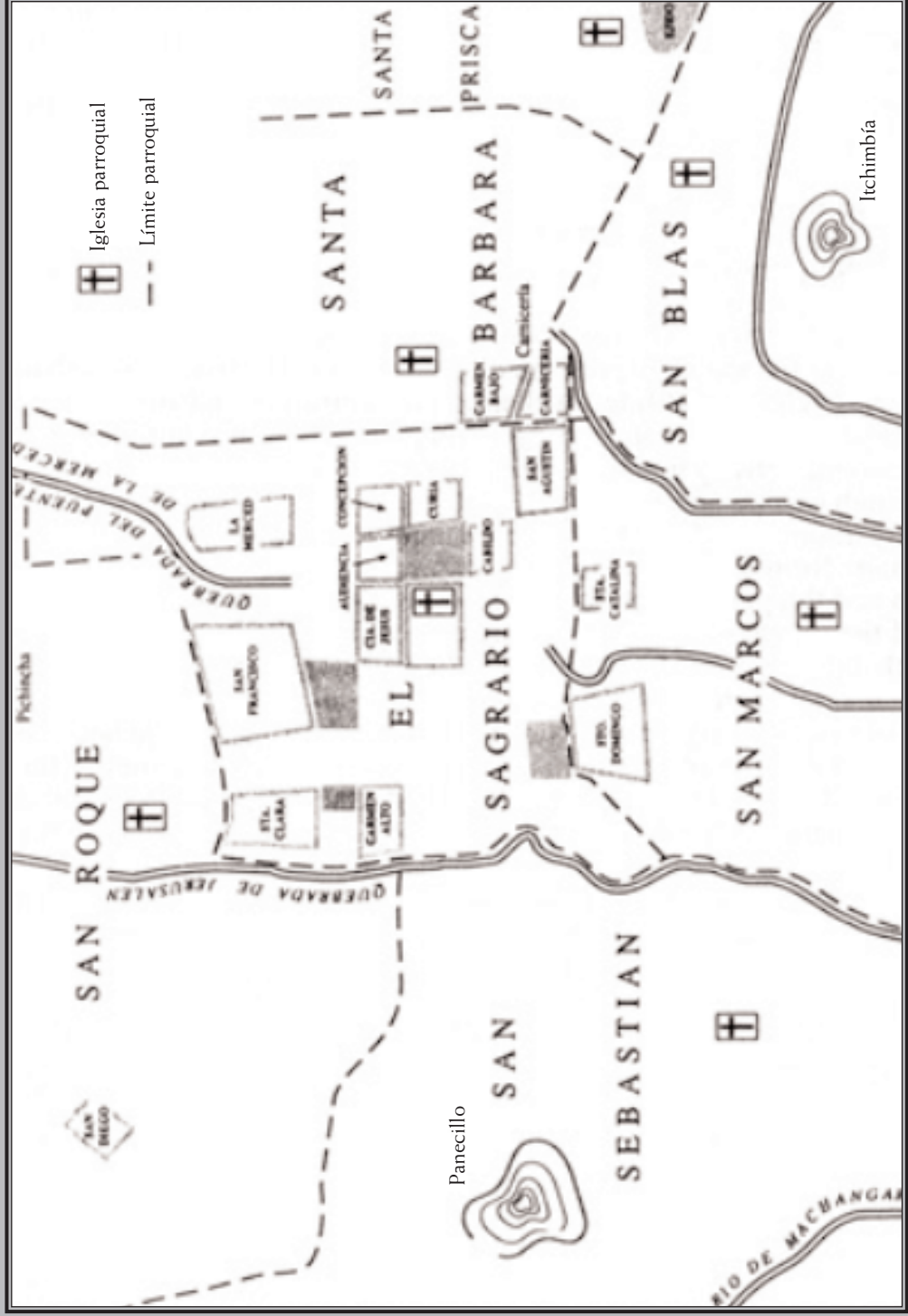
⁴⁸ Alcedo, AGI Quito 132, fol. 6.

⁴⁹ P. Herrera y A. Enríquez, *Apunte Cronológico*, 153, basado en la LCQ para abril de 1668.

⁵⁰ ACM/Q Cofradía (1655-1762), "Civiles [...] de la Catedral," (1699), fols. 1, 4.

⁵¹ *Ibíd.*

FIGURA 1: QUITO EN EL SIGLO XVIII



Organización parroquial y la división ritual de la ciudad

David Robinson ha hecho hincapié en la falta de claridad que existe todavía acerca de si el "marco institucional" –de las parroquias y cofradías– promovió o reflejó la cohesión social, y al mismo tiempo, en lo poco que conocemos aún acerca de la organización socio-espacial a este nivel.⁵² Los indicios sobre las fronteras naturales de Quito –las quebradas que constituyeron, aunque cada vez menos, importantes barreras más allá de las cuales los barrios desarrollaron sus identidades distintivas– serán cotejados aquí con el carácter general de la organización parroquial, que dio forma institucional a las comunidades urbanas. Una división ritual prehispánica de la ciudad, puede haber jugado un papel considerable en la formación de los patrones de cohesión social a un nivel inter-parroquial.⁵³

La historia parroquial puede ser brevemente resumida. El Sagrario era la parroquia de la Catedral, y representaba la ciudad española original. La estructura de la parroquia de la ciudad tomó forma en el siglo XVI, y particularmente en el período de reorganización de los asentamientos indígenas comunes al Virreinato de Perú, en las décadas de 1560 y 1570. Una muy temprana parroquia indígena ubicada en el río Machángara desapareció, quizá siendo absorbida por la de San Sebastián.⁵⁴ Después de las parroquias de San Blas y San Sebastián, que existían antes de 1573, fue creada la parroquia de Santa Bárbara hacia la década de 1580. Cuando Diego Rodríguez Docampo escribió su descripción del estado eclesiástico de Quito en la década de 1650, las seis parroquias urbanas –El Sagrario, la Catedral y sus parroquias auxiliares, San Sebastián, San Blas, Santa Bárbara, San Roque y San Marcos– ya existían, y ninguna otra sería creada en el período tratado aquí.⁵⁵

Se ha sostenido que la orientación de las iglesias de Quito y la administración parroquial corresponden a divisiones prehispánicas rituales de la ciudad.⁵⁶ Hay poca evidencia para corroborar esta hipótesis, aunque se sabe que la iglesia española evangelizó a los indígenas encauzando sus formas de culto hacia formas aceptables para estos, y esto incluyó la construcción de capillas sobre lugares de culto local. La división ritual del Quito prehispánico en las mitades andinas de *Hanan/ Hurin* (superior/inferior arriba/abajo), está documentada como una imposición incaica de la geografía sagrada propia de Cuzco, la capital Inca. En una inversión de

⁵² David J. Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, (Ann Arbor, 1979), 13-15.

⁵³ Para algunos datos sobre las cofradías ver capítulo III de la primera parte.

⁵⁴ Salazar de Villasante, "Relación general ...," 134-135, para las dos parroquias de Villasante y Velasco (probablemente San Sebastián y San Blas), y para una buena descripción del proceso de reducción de "indios derramados" en asentamientos concentrados.

⁵⁵ Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y Relación del Estado Eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito," (1650), *RGI*, III, 5, pero especialmente 24-25.

⁵⁶ H. Burgos-Guevara, *El Guaman, El Puma y el Amaru: Formación Estructural del Gobierno Indígena en Ecuador*, tesis doctoral, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1975, 244-257.

la organización social de Cuzco, *Hanan*, o el Quito de arriba, correspondía a la mitad sur de la ciudad, así como al campo que se extendía hacia el sur, y la aristocracia incaica de Quito se encontraba concentrada en esta parte de la ciudad.⁵⁷ Para ejercer el control sobre una población indígena numerosa, la sociedad colonial española -como otras sociedades coloniales- manipuló las estructuras sociales existentes, antes que intentar hacer *tabula rasa*. Los elementos prehispánicos eran insertados dentro del nuevo orden social, particularmente los líderes indígenas, o caciques, que eran usados como intermediarios con la población indígena. A veces la sociedad colonial española no sólo perpetuaba, sino incluso "mejoraba" las instituciones prehispánicas, por ejemplo a través de la propagación del quichua. Los habitantes autóctonos de los Andes ecuatorianos hablaban idiomas distintos al quichua, y este, por consiguiente, debió de haber sido difundido en el período colonial por la iglesia, o incluso paradójicamente, a partir de los centros urbanos donde había una interacción entre los indígenas de distintos grupos de parentesco. El quichua continuó hablándose en la ciudad de Quito en el siglo XVIII, y los sacerdotes de las parroquias siguieron necesitando -si creemos a la documentación oficial- saber quichua.⁵⁸

Dentro de esta tradición, la municipalidad colonial perpetuó, durante todo el período colonial, la práctica de elegir -o más exactamente, designar- a los alcaldes mayores entre los indígenas que representaban las comunidades del norte (*Hurin*) y del sur (*Hanan*) de la ciudad. Esta división cortó la ciudad en dos mitades, las parroquias de Santa Bárbara y San Blas correspondiendo a *Hurin* Quito.⁵⁹ A los alcaldes se les atribuyó un papel judicial en la mediación de disputas, y en la administración del sistema rotativo de trabajo forzado de la mita; en el siglo XVI, jugaron también una función importante en el programa de reasentamiento indígena como fueron las reducciones.⁶⁰ Los alcaldes indígenas parecen haber continuado

⁵⁷ Burgos-Guevara, *El Guaman*, 244-257, 264-266; y Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 248-258. Para la importancia de los sistemas dualistas en la sociedad andina, ver: M. Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras Andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, 1983. Esta característica ha sido encontrada también en las tierras bajas latinoamericanas: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, (París, 2a edn. 1978), 147-180.

⁵⁸ Cieza de León, *La Crónica*, 54 para lenguas autóctonas. y ANH/Q, Pres. 60, doc. 2673, fols. 79-80, para la elección del cura párroco de San Blas, Nov. 22, 1766. B. Recio menciona dispensaciones por hablar quichua en su: *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito [1773]* (Madrid, 1947), 256. Ver capítulo III de la primera parte para los reclamos por el bajo nivel de los curas párrocos. Salomon menciona un número de "incaizaciones retroactivas" como la utilización colonial del término "ayllu", el cual, no obstante, correspondía al tipo de estructura comunal prehispánica.

⁵⁹ Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 250-253 es más fiable para el período prehispánico que *El Guaman*, 262, de Burgos-Guevara, quien utiliza documentación de mediados de la Colonia (fecha de 1695). Sin embargo, son precisamente las deformaciones coloniales lo que nos interesa aquí. Por eso la confirmación de que en 1695 Santa Bárbara y San Blas constituían "Hurin", y San Sebastián San Roque, "Hanan", cobra gran interés.

⁶⁰ Para el alcalde mayor ver W. Espinoza Soriano, "El alcalde mayor en el Virreinato del Perú," *Anuario de Estudios Americanos*, XVII (1960), 183-300. Para un ejemplo de esta región ver: F. Salomon, "Don Pedro de Zámbriza, un Varayuj del Siglo XVI," *Cuadernos de Historia y Arqueología*, (Guayaquil), 42 (1975), 285-315.

ejerciendo un papel en la mediación de disputas, pero a juzgar por la reticencia de los caciques a aceptar el cargo, y por el comentario explícito de Juan y Ulloa, esto proporcionaba pocos poderes en el siglo XVIII.⁶¹ Más aún, la población indígena de la ciudad atravesaba entonces un declive tanto en términos absolutos como relativos. Por lo tanto, sería exagerado pretender que las mitades *Hanan/Hurin* tuvieron una importancia política decisiva en el siglo XVIII, incluso en su faceta de adaptación colonial española.⁶²

Bien es cierto que los rituales seculares pueden tener influencia en la modelación del orden social. Aunque no se conoce ninguna descripción colonial de la elección del alcalde, el testimonio de Kolberg en el siglo XIX sugiere que la ceremonia tenía un significado clave. Después de la elección, el alcalde marchaba por las calles vistiendo un tocado ceremonial que servía como casco. Los indígenas a quienes les era permitido subir a los balcones del segundo piso (es decir, el nivel de la clase alta) le arrojaban fruta, seguidamente recogida y recibida como tributo por el alcalde recién elegido. La lista de frutas que nos da Kolberg (limones, naranjas, papaya, zapallo) incluía productos de lujo cultivados en tierras cálidas. Estos eran artículos de prestigio traídos a la ciudad por indígenas provenientes de las áreas periféricas, o cambiados por aquellos que residían cerca de la ciudad. No eran alimentos cultivados en los terrenos agrícolas de la ciudad. El lanzamiento de fruta tomaba la forma tradicional española de un regicidio, una agresión ritualizada, que marcaba la transición al cargo del alcalde. En ceremonias de pasos de cargo en el Ecuador actual, se tiran frutas y dulces hasta que sangre la cara del protagonista. La participación, aunque pasiva de la elite, que permitía el acceso a sus balcones, resalta la importancia de la ceremonia.⁶³

El hecho de que Quito se encontrara dividido en dos partes, tanto para las autoridades como para, por lo menos, su población indígena, es de gran interés para el análisis de la geografía social de la ciudad. En efecto, la jurisdicción de El Sagrario se extendía hasta el cerro El Panecillo, formando una especie de cuña entre San Roque/San Sebastián al sur, y entre Santa Bárbara/San Blas al norte. Puede decirse entonces que la división organizacional de la ciudad (por parroquias, y por mitades rituales), reflejaba y reforzaba una auténtica separación geográfica. Durante la rebelión de 1765, la primera revuelta fue el resultado de una acción combinada

⁶¹ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 360.

⁶² En 1712, por ejemplo, el Cabildo emitió amenazas contra el cacique de Machache haciéndole saber que debería ir a Quito para su elección como Alcalde Mayor de *Hanansayas*, o de lo contrario se arriesgaría a la suspensión de su cacicazgo; AM/Q, LCQ, 1712, fol. 94. Las elecciones se efectuaban cada año, y pueden encontrarse al principio de los archivos municipales para el año correspondiente. En el siglo XVIII las elecciones respetaban la división norte/sur entre las dos mitades. Esta distinción puede verse en la forma en que el Cabildo movilizaba la mano de obra indígena para las reparaciones del puente sobre el Pisque en 1692, llamando a los caciques de los *Unansayas* a cooperar con sus indígenas; AM/Q, LCQ, 6 de mayo de 1692, fol. 54.

⁶³ Kolberg, *Hacia el Ecuador*, (Quito, 1977), 189.

de las parroquias de San Roque y San Sebastián, mientras que un estallido posterior se originó en la acción combinada de San Blas y Santa Bárbara. No se trata de rebeliones indígenas, sino de estallidos populares llevados a cabo por la plebe urbana. Sin embargo, estas rebeliones proveen una información adicional que confirma el carácter compartimentalizado de la ciudad.

El distintivo de El Sagrario como lugar de residencia de gran parte de la elite criolla, así como de ubicación de las principales edificaciones oficiales y eclesiásticas, se refuerza gracias a esta evidencia de la separación de los barrios durante la rebelión de 1765. Estamos ante una extensión de su papel de fortaleza de principios del siglo XVI.

La evidencia cartográfica proporciona los mejores indicios de la separación física de las parroquias periféricas. Según el mapa de Juan y Ulloa (y también el de Alcedo, aunque lo demuestra menos claramente), la organización residencial en cuadras continuas dio paso, en gran medida, a una urbanización desorganizada en las parroquias ubicadas más allá de las quebradas. En el norte de la ciudad, la quebrada que separaba San Blas y Santa Bárbara había sido en parte rellenada hacia finales del período colonial, principalmente entre el Sagrario y Santa Bárbara, aunque esta última se encontraba sobre una pendiente empinada que conducía fuera del centro. En el sur, corriendo en dirección oeste-este del volcán Pichincha, se encontraba la quebrada Jerusalén, un barranco que fue rellenado sólo hacia comienzos del siglo XX, como lo indican fotografías tempranas.⁶⁴ Los mapas del siglo XVIII testifican que esta seguía siendo una de las quebradas mejor conservadas, marcando todavía un límite hacia el sur. Más allá se situaba la parroquia de San Sebastián, y una parte semi-rural de San Roque. Aunque en el siglo XVI la parroquia de San Sebastián pugó con la de San Francisco la jurisdicción del sudeste de la ciudad, el corazón del Quito incaico y el lugar de residencia de la aristocracia incaica,⁶⁵ la ubicación de la iglesia, mucho más allá de la quebrada y alejada de la ciudad, recuerda su función original. Según las descripciones anónimas de 1573, las iglesias de San Sebastián y San Blas, ambas unas chozas rudimentarias de adobe en aquella época, sirvieron para administrar los sacramentos a los indígenas asentados en las afueras de la ciudad.⁶⁶ Los barrios empezaron como agregaciones semi-rurales para asentar a la población indígena del distrito inmediato. Sería anacrónico identificarlas como reducciones específicamente urbanas, incluso si su proximidad a un centro urbano significara que se desarrollaron en simbiosis con éste. Es apropiado anotar que el término 'barrio' connotaba una entidad semi-rural antes

⁶⁴ J. E. Enríquez B., *Quito a través de los Siglos* (Quito, 1938), sin pág., reproduce una serie de antiguas fotografías de la ciudad incluyendo una de la quebrada Jerusalén, subsecuentemente transformada en la Avenida 24 de Mayo.

⁶⁵ F. Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 155-6; 238-241; 245; 251-3, citando AF/Q legajo 8 (1), "Padrón de los yndios de San Sebastián." Oberem ha examinado las fortunas de la aristocracia incaica, y específicamente de la descendencia del Inca Atahualpa.

⁶⁶ "A los naturales que estan poblados fuera de la ciudad", "La cibdad de ... Quito, 1573," *RGI*, II, 223.

de adquirir sus connotaciones urbanas modernas.⁶⁷ Aunque directamente interrelacionadas con la ciudad, las parroquias que habían sido pueblos en el siglo XVI se asimilaron completamente a esta antes de finales del período colonial. Incluso puede que en parte se hayan vuelto a ruralizar cuando, como resultado del declive de ciertas formas de actividad económica, se reactivó la importancia de las parcelas.

Las características urbanas y rurales de los barrios

¿Cómo podemos medir los rasgos urbanos de los barrios de la ciudad de finales de la Colonia? ¿Podemos ubicar los patrones de concentración residencial urbana en una escala que discurre junto a la de la jerarquía social, y así identificar la distancia del centro urbano con un debilitamiento de los rasgos urbanos y un descenso de la jerarquía social? Hemos utilizado cuatro criterios que permiten correlacionar las características urbanas con la composición social de las parroquias:

- Jurisdicciones urbano/rurales.⁶⁸
- Morfología urbana: parcelas agrícolas, densidad de los asentamientos, y tipos de estructura residencial.
- Datos sobre los oficios: aunque el tejido debe ser visto más bien como una actividad semi-rural, incluso cuando ha sido fabricado dentro de la jurisdicción de la ciudad.
- Las quebradas: la separación geográfica entre el centro urbano y algunas parroquias puede haber reforzado el carácter de pueblo de los barrios.

Estos puntos (y sobre todo el tercero) serán clarificados, en parte, con los datos demográficos y económicos examinados en capítulos siguientes.

La evidencia cartográfica diverge en cuanto a la ruralidad de las parroquias auxiliares. Los mapas de Juan y Ulloa, y la Condamine, basados en las observaciones de la expedición científica franco-española de una década después, muestran un patrón de asentamiento menos denso y más disperso más allá de la quebrada Jerusalén, que el mapa de Alcedo de 1732. Este aspecto semi-rural se aplica, aunque en menor grado, a los otros distritos periféricos. El mapa de Alcedo no sólo muestra una ocupación más densa, sino que sugiere un desarrollo urbano extensivo hasta y alrededor del Panecillo.

⁶⁷ Ver la definición en el *Diccionario de Autoridades* [1726] (Madrid, reimpr. 1976), 567. El rol de los barrios para el suministro de contingentes de artesanos y de servicio, no necesita señalarse, pero a menudo se pasa por alto su dimensión rural. Para la formación de las parroquias cuasi-rurales, el informe de Salazar de Villasante es más explícito: "diles estos dos sitios y repartíles unas tierras valdías en que siembren su maíz y hiciesen huertas," "Relación general", 134.

⁶⁸ Para la cuestión de los límites, ver la nota 34, referente a los datos cartográficos.

A pesar de la diferencia de fecha entre mapas, sería desacertado interpretar la discrepancia en la representación de las parroquias como evidencia cartográfica de la recesión urbana, que probablemente no conllevó una transformación física a tal escala. Quizás los cartógrafos no estuvieran especialmente interesados en las áreas periféricas de la ciudad, y por lo tanto no tenemos necesariamente que atribuir una validez equitativa a los dos mapas. Aunque los mapas posteriores fueron a menudo copiados de aquellos de la expedición franco-española, ninguno muestra un patrón de asentamiento en las parroquias periféricas comparable con el mapa de Alcedo, inclusive cuando hemos tenido en cuenta algún grado de declive urbano. Recordar el propósito del mapa de Alcedo —que se relaciona con la mejora en la construcción en los núcleos urbanos— refuerza la impresión de que su mapa se encontraba estilizado en su representación de las parroquias populares. En lo que a estas se refiere, los mapas de la Condamine y de Juan y Ulloa eran más precisos. La corroboración de este punto se encuentra en una pintura de principios del siglo XIX, que muestra una ocupación irregular por debajo del Panecillo, y sobre sus laderas.

Se pudo confirmar este punto a partir de las transacciones de propiedades conservadas en los registros notariales. En el siglo XVII al menos, se vendían terrenos sin casas en San Roque, lo que no sugiere un asentamiento urbano intensivo para esa fecha.⁶⁹ Los registros notariales confirman, para San Sebastián, el carácter semi-rural de la parroquia sugerido por Juan y Ulloa —quienes señalan un patrón de asentamiento esporádico pero diversificado, interrumpido por parcelas y talleres textiles.⁷⁰ Es de interés señalar que la investigación acerca de las epidemias de la década de 1690, ha encontrado una tasa de mortalidad más alta en las parroquias urbanas que en las áreas rurales. En el caso de Quito, Santa Bárbara tuvo una tasa de mortalidad más alta que San Sebastián, lo que puede sugerir que la primera era una parroquia urbana más densamente poblada que la segunda.⁷¹

Cuando se vendía propiedad en las áreas periféricas de la ciudad, era casi siempre con una pequeña huerta, es decir con un plantío de frutas o vegetales; algunas veces, se incluían parcelas adicionales. Los solares urbanos eran por lo general pequeños. Por ejemplo, en una transacción que data de 29 de abril de 1720 las casas se vendían con sus patios y huertas en

⁶⁹ ANH/Q 1 Not. Fernando Zurita, tomo 54, fols. 106-107; 1 de octubre de 1623, Don Carlos Atabalipa Ynga, vecino de Quito vendió una parcela de tierra en San Roque por 60 patacones. Era hijo de don Alonso Auqui y doña Beatriz Ango, es decir, un nieto del Inca Atahualpa, y es interesante que un descendiente de la aristocracia prehispánica conservara todavía intereses en el sur de la ciudad, donde habían sido residentes antiguamente. Otro ejemplo de 24 de junio de 1624 se encuentra en fol. 123.

⁷⁰ Transacciones múltiples; ver, por ejemplo, ANH/Q 1 Not. Diego de Ocampo, Tomo 276, fols. 661-663, 7 de agosto de 1755; ANH/Q 1 Not. 246, fol. 378 (año 1729). Para un ejemplo anterior, ANH/Q 1 Not. Diego Rodríguez de Urbán (1621-40), fol. 48.

⁷¹ 63 por ciento en Santa Bárbara y 52 por ciento en San Sebastián. Ver los cálculos de S. A. Alchon en "The effects of epidemic disease in colonial Ecuador," ponencia presentada en el American Historical Association Annual Meeting, 1982, basada en ANH/Q Pres. vol. 13, 1696.

la parroquia de San Blas, junto con una parcela de tierra que sólo medía 35 por 10 metros.⁷² La misma fórmula ("con su patio y huertesita"), la encontramos para el "Barrio de Ichimbía", en la misma parroquia, un distrito que aparece en el mapa de la Condamine, con las parcelas agrícolas claramente indicadas.⁷³ Más lejos del centro, la propiedad transferida en la parroquia de Santa Prisca, se encuentra claramente rodeada por tierra agrícola.⁷⁴ Podríamos multiplicar estos ejemplos: la parcela agrícola urbana era virtualmente un elemento fijo en las ventas de propiedad en los barrios.

En las transacciones, se hacía la distinción entre "alto" y "bajo", es decir, entre casas de uno o dos niveles. En la venta de 29 de abril de 1720, mencionada arriba, una de las casas es designada como "alta" mientras que las otras son "bajas". Esta distinción es esencial en lo que se refiere a la interacción social de los diferentes estratos sociales urbanos. Al visitar la ciudad en 1805, el científico Caldas hizo este perceptivo comentario: "La nobleza y el estado medio ocupan siempre el alto: las piezas bajas están destinadas a la plebe. Cada familia alquila una de estas, y una casa viene a ser un pequeño pueblo."⁷⁵ Afortunadamente, los datos demográficos nos permiten cuantificar el tamaño de las casas, y confirman la evidencia cartográfica y notarial. Una estructura residencial de bloques continuos de dos pisos era característica de El Sagrario, y de gran parte de Santa Bárbara, pero sólo de aquellas partes de las otras parroquias que eran contiguas al centro urbano. Aunque el patrón de asentamiento fue variado en las parroquias periféricas, los distritos populares, y especialmente San Roque, se caracterizaron esencialmente por unas pequeñas unidades familiares, que residían en casas de un solo nivel. La interacción social entre los altos y bajos estratos tenía que haber sido mucho más limitada en estos distritos, donde los grupos dominantes no llegaron a ejercer el mismo grado de control social. Esto nos ayuda a comprender porque hubo tantas sublevaciones en la parroquia de San Roque a lo largo del siglo XVIII.

La existencia de cierto nivel de actividad económica aparentemente "urbana" no contradice necesariamente el carácter rural de una parroquia. Los mapas demuestran que el río Machángara se encontraba, aunque dentro de los límites legales de la ciudad, a cierta distancia del principal asentamiento urbano. Y muchos obrajes estaban ubicados a lo largo del río, ya que requerían grandes cantidades de agua.⁷⁶ Varios molinos se situaban cerca del río

⁷² ANH/Q 1 Not. vol. 246, Don Diego de Ocampo, fol. 53, 29 de abril de 1720 ("44 varas de largo y 14 de ancho").

⁷³ *Ibíd.*, vol. 1728-31, fol. 77.

⁷⁴ *Ibíd.*, fols. 443-445, 2 de octubre de 1730.

⁷⁵ F. J. de Caldas, "Viaje de Quito a Popayan," *Semanario de la Nueva Granada* (París, 1849), 505-506. Ver también la elección de los alcaldes en Kolberg, *Hacia el Ecuador*, 189.

⁷⁶ Muchos de los talleres de finales de la colonia estaban en San Sebastián. El obraje de don Joaquín Fuentes en San Sebastián se encontraba al pie del panecillo (primera referencia en la nota 70). Como en el mapa de Juan y Ulloa, Salazza indica varios "molinos" en el río Machángara, bastante alejados del asentamiento urbano.

Manchágara por la misma razón, aunque también hubo otros que utilizaron el agua de las vertientes de la quebrada Jerusalén.⁷⁷ De hecho, ninguno de los centros urbanos de la Audiencia de Quito parece haber tenido una función industrial importante, con la excepción de la fábrica de pólvora en Latacunga.

El carácter semi-rural de parte del área periférica de la ciudad, debe ser contrastado con los rasgos "urbanos" (sociorraciales, o de sus oficios), también importantes, de la plebe de Quito. Para sintetizar los dos tipos de evidencia, se examinarán de forma más detallada las características sociales de las parroquias. Resumiendo los puntos ya comentados, y anticipando los datos demográficos, se dará un breve esbozo preliminar de las características distintivas de las parroquias.

El Sagrario:

Se trata del centro nuclear de la ciudad, y la parroquia más grande, donde se ubicaban los edificios administrativos y eclesiásticos. Era el foco de la actividad económica, y los mercados tenían lugar en sus plazas principales. Esta parroquia correspondía a la ciudad española original, y seguía siendo el lugar de residencia de gran parte de la elite criolla en el siglo XVIII. También tuvo una importante presencia 'popular', esencialmente de sirvientes.

Santa Bárbara:

Estaba cerca de El Sagrario con carácter parecido: las dos parroquias no estaban separadas por quebradas. Tenía una composición social mixta, como lo revela el padrón de 1768, y algunos de los hogares de la elite criolla estaban en esta parroquia. Era esencialmente urbana, pero un examen de los registros parroquiales revela que algunos niños fueron llevados allí desde las áreas rurales para ser bautizados.

San Marcos:

Los comentarios sobre Santa Bárbara parecen ser generalmente aplicables a San Marcos.

⁷⁷ Además de los mapas citados en la nota 34, ver también el informe de P. Rodríguez de Aguayo, "Descripción de ... Quito," *RGI*, II, 201.

San Sebastián:

Una parroquia semi-urbana y dispersa, separada en gran parte del Sagrario por una quebrada, y que tenía muy pocos residentes de la elite. Su jurisdicción se extendía hacia un área rural en el sur.⁷⁸

San Blas:

Una parroquia semi-urbana, y como San Sebastián, de carácter popular. Tenía una población poco numerosa a finales del período colonial. Se extendía por las tierras marginales de más altura, con un patrón de asentamiento disperso. Su jurisdicción se extendía hacia un área rural en el norte.

San Roque:

Una parroquia extensa que contaba con un distrito popular importante que lindaba directamente con El Sagrario, y una parte semi-rural menos poblada al otro lado de la quebrada de Jerusalén. Parece que estaba dividida en San Roque Alto y San Roque Bajo. ¿Refleja la clasificación dual andina? ¿O se refiere a distintos niveles de altura, ya que una parte de la parroquia ascendía hasta las laderas del volcán Pichincha?⁷⁹

Santa Prisca:

Esta parroquia, ubicada en los extramuros en el norte de la ciudad, estuvo a veces incluida en las listas de las parroquias urbanas. Sin embargo, era totalmente rural, y no se la considera aquí como una parte del centro urbano.⁸⁰

La evidencia posterior de un censo de alrededor de 1830, sugiere que estas caracterizaciones seguían siendo válidas en el siglo XIX. Conviene tener cuidado al extrapolar datos de una fecha posterior, pero en este caso no se trata de una sociedad en plena expansión demográfica o económica. En vista del declive de la industria textil, el pastoreo de ovejas cerca de la capital pudo haber sido más intensivo durante el siglo XVIII.

⁷⁸ Había ocho haciendas en la parroquia de acuerdo con el padrón de la iglesia de 1797; ACM/Q, "Visita Pastoral, Ilmo. Pérez de Calama (1790)."

⁷⁹ ANH/Q Reb. doc. 1748-1-1, fol. 2.

⁸⁰ Ver, por ejemplo, Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, [1789] (Quito, 1977-78), 113.

CUADRO 1: CARACTERÍSTICAS URBANO-RURALES DE LAS PARROQUIAS DE QUITO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Parroquia	Casas con techos de teja	Casas con techos de paja	Reses	Ovejas	Cabras	Caballos, Mulas, Burros
El Sagrario	400	--	--	--	--	--
Santa Bárbara	--	--	--	--	--	--
San Blas	115	39	91	898	88	30
San Roque	191	--	50	150	--	19
San Sebastián	--	71	428	103	22	--
San Marcos	104	--	--	--	--	--
Santa Prisca	48	211	370	2.030	30	22

Fuente: AM/Q vol. 64, fols. 1-3; "Padrón de Quito..." (1830-31). San Blas y Santa Prisca tenían también una pequeña producción de trigo y cebada, y San Blas comercializaba también maíz, cuero, cacao, sal y azúcar.

El cuadro 1 confirma las características urbanas de El Sagrario y Santa Bárbara, que San Marcos parece haber compartido. Santa Prisca era rural, mientras que las otras parroquias eran más diversas. Muchas casas en la ciudad tenían techumbres entejadas. Si incluimos a Santa Prisca en el Corregimiento, y no en la ciudad, sólo 4.6 por ciento de las casas urbanas registradas tenían cubiertas de paja. Esta proporción refleja el dominio demográfico de El Sagrario, y es probable que San Sebastián, acerca del cual no tenemos datos, haya tenido algunas casas cubiertas de paja. Sin embargo, incluso en la parroquia popular de San Blas la proporción de casas cubiertas de paja era de sólo 27.3 por ciento. Los residentes rurales más pudientes vivían también en casas con techumbres entejadas, pero en general el distrito rural de la capital presentaba una imagen muy distinta. En el Corregimiento había 1.057 casas entejadas registradas, aunque no se encontraron datos sobre algunos pueblos. Esto puede ser comparado con un total de 5.656 casas entechadas con paja. O sea, 84.3 por ciento de las casas registradas en el distrito rural tenían cubiertas de paja, y sólo 15.7 por ciento techumbres entejadas.

El censo del ganado, en contraste, resalta la dimensión semi-rural de las parroquias populares. La producción agrícola de San Blas incluía productos (sal, azúcar) que pudieron haber sido procesados allí para el mercado urbano, mientras que su producción de cuero se explica por la proximidad al matadero municipal. Está claro que la actividad en apariencia "rural" de los distritos periféricos estaba directamente relacionada con la actividad económica de la capital.

Los ejidos, el Corregimiento y la Sierra norandina

Más allá de su jurisdicción inmediata, Quito ejercía una influencia en una amplia área que proveía a la ciudad y producía los textiles y los productos agrícolas que determinaron el grado de vitalidad de la economía regional. Dentro de su jurisdicción legalmente definida, no

existía ninguna transición abrupta entre la ciudad y su espacio rural. De hecho, las quebradas separaban el centro nuclear de sus parroquias anexas, 'dentro' de lo que normalmente se clasificaría como el espacio urbano. En esta sección, se analiza la zona rural de los ejidos y el distrito administrativo de la ciudad (las "cinco leguas"), antes de presentar, aunque sea de forma resumida, la Sierra ecuatoriana. De acuerdo con el tema de este libro, la discusión es menos detallada a medida que la atención se desplaza fuera de la ciudad. Dentro de estos contornos generales, se busca subrayar una de las dicotomías más importantes entre lo urbano y lo rural, es decir, el contraste demográfico entre el campo indígena y la ciudad no indígena.

Los ejidos

El papel de la ciudad como una forma concentrada de asentamiento que organizó y explotó el espacio abierto del campo circundante, está ejemplificado en la administración de las tierras comunes, los ejidos. La difícil ubicación de Quito contrastaba con las tierras planas de alrededor, y el querer reservar estas tierras para usos agrícolas pudo haber sido un motivo adicional por fundar una ciudad sobre las quebradas. Los ejidos de la ciudad eran Turubamba en el sur, y Añaquito en el norte. En este último yacía un lago que se fue secando para ganar tierras de pastoreo, pero que todavía existía en el siglo XVIII.⁸¹ Controlados por la municipalidad, los ejidos eran una extensión directa del espacio urbano, y los residentes urbanos blancos y acaudalados controlaron su utilización a través del Cabildo.

Inicialmente, los ejidos habían permitido a las comunidades indígenas, y a todos los propietarios de animales, algún acceso a terrenos de pastoreo, en contraste con todo lo que los conquistadores estaban usurpando. De acuerdo con una descripción del siglo XVI, los ejidos servían principalmente para el pastoreo de ganado, de ovejas y de caballos, pero su extrema fertilidad ya resultaba en el desvío de parte de la mejor tierra a la producción de trigo, cebada y maíz.⁸² Este proceso continuó a principios del siglo XVII con la venta de parte de la tierra en beneficio de las cajas municipales y quizás también del interés particular de los miembros del Cabildo.⁸³ El Cabildo era responsable de la administración de los ejidos, y se llevaron a cabo inspecciones municipales periódicas. Estos espacios abiertos eran vulnerables a ocupaciones por los indígenas, que fueron sumariamente reprimidas por los oficiales designados por el Cabildo, a través de medidas que incluyeron la quema de chozas y casas, y el arrasamiento de cultivos.⁸⁴

⁸¹ P. Rodríguez de Aguayo, "Descripción de... Quito," *RGI*, II, 201; "La cibdad de [...] Quito, 1573," *RGI*, II, 210. Este lago fue descrito por Montúfar, "Razón ... [acerca] del estado de la Real Audiencia de Quito," (1754), *Revista del Archivo Nacional de Historia, Sección del Azuay* (Cuenca, Ecuador), 3 (1981), 102, y aparece en los mapas del siglo XVIII. El área seguía pantanosa a principios del siglo XX.

⁸² "La cibdad de Quito... 1573," 212.

⁸³ LCQ, 28 de septiembre de 1604, 159.

⁸⁴ LCQ, 27 de noviembre de 1602, 361; LCQ, 2 de mayo de 1650, 42. La regulación de los ejidos continuó durante el período colonial, por ejemplo, AM/Q, LCQ, vol. 1664-65, 28, y muchos otros ejemplos.

Hacia finales del período colonial entonces, no había nada nuevo en el ciclo de ocupación de la tierra y desalojo brutal, la usurpación de los derechos de pastoreo, o el funcionamiento del Cabildo como una herramienta para los intereses de la elite local. Durante la segunda mitad del siglo XVIII la presión sobre los ejidos se incrementó, a medida que el Cabildo ponía estas tierras en arrendamiento. Los primeros arrendamientos de tierras en los ejidos, consignados en las cuentas municipales de 1795, se remontan sólo a 1763, mientras que muchas otras formas de obligación mencionadas en la misma ocasión, datan de mediados del período colonial.⁸⁵ Esta erosión de la función original de los ejidos como tierra de pastoreo puede atribuirse a varios factores. Sin duda, influyó la escasez de fondos municipales y la búsqueda de nuevas fuentes de ingreso. Pero el Cabildo estaba dominado por una elite criolla que lo manipulaba en favor de sus propios intereses económicos; y uno de los reajustes que buscó esa elite para contrarrestar el declive de la manufactura textil y del pastoreo de ovejas fue la intensificación del cultivo.⁸⁶

Algunos terratenientes importantes actuaron sin respetar los derechos formales, y contaron con la aceptación tácita del Cabildo de sus cercamientos ilegales.⁸⁷ Las comunidades indígenas, como ocurrió tantas veces en otras regiones, fueron las primeras víctimas de esta expansión de la hacienda. ¿Quiénes eran? El hecho de que en un pleito relacionado con los pueblos de San Juan Evangelista de Chimbacalle, Santa María Magdalena y Chillogallo, se mencionen mulas entre los animales que pastaban, sugiere que la proximidad a la capital y el acceso a las tierras de pastoreo, les proporcionó empleo como criadores de mulas y arrieros para el transporte inter-regional. Esto se combinaba con otras formas de actividad agrícola.⁸⁸ Otros datos confirman que el pueblo de Chillogallo tenía una tradición de crianza de mulas.⁸⁹ Alrededor de 1831, y a pesar de la erosión de los derechos de pastoreo, se registraron todavía 175 mulas en el pueblo, el número más elevado en el Corregimiento, seguido de Amaguaña con 125, y Yaruquí con 77.⁹⁰

En términos generales, podemos distinguir tres tipos de uso indígena de la tierra. Además de las ocupaciones esporádicas de los ejidos, allí colindaban comunidades indígenas con tierras

⁸⁵ AHBC/Q la Colección. Ms. Azules, vol. 7, "Hijuela de Rentas de propios de Quito," (1795), 293-294.

⁸⁶ Se ve la complicidad de las autoridades en los documentos citados abajo. Para la participación en el Cabildo de las familias terratenientes-obrajeras, ver J. Ortiz de la Tabla Ducasse: "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio," *Revista de Indias*, 149-150 (1977), cuadros genealógicos, frente a 536.

⁸⁷ Ver ANH/Q Ind. 83 doc. 29-VII-1767.

⁸⁸ ANH/Q Ind. doc. 16-IX-1768.

⁸⁹ ANH/Q Ind. 28-IV-1703. AGI Quito, 254 "Relación de las causas criminales" (1804) incluye el hurto de una mula en Chillogallo. El censo en AM/Q, "Padrón de Quito..." (c. 1831), vol. 64, fol. 2, demuestra la continuidad de la tradición de la cría de mulas.

⁹⁰ AM/Q, "Padrón de Quito..." (c. 1831), vol. 64, fol. 2. Hubo pastoreo de ovejas en La Magdalena y Chimbacalle. Chillogallo tenía la mayor concentración de reses (7.096), ovejas (5.418) y caballos (1.852, incluyendo 1.531 yeguas) que pertenecían a los españoles, y pastaban en los ejidos.

marginales que los bordeaban y que dependían de estos para el uso de los derechos comunes de pastoreo. También existió un pequeño número de comunidades cuya ocupación de parcelas de tierra en los ejidos se formalizó mediante un arrendamiento al Cabildo. En 1795, las cuentas municipales consignaban las posesiones de 75 indígenas (probablemente hombres tributarios) en Guajaló, 20 en Casapamba, ejido de Turubamba, 34 en el sitio del Batán en Añaquito, y 37 en el sitio de Chaupi-Cruz, también en Añaquito.⁹¹ Una quinta propiedad consignada en las cuentas de 1795, una parcela "desocupada" por un indígena estaba en manos de un blanco, lo que proporciona un ejemplo en miniatura del largo proceso, a escala continental, de la transferencia de tierras indígenas a manos españolas. Algunas de estas alienaciones de tierra eran posibilitadas a través de ventas realizadas por caciques.⁹²

La eliminación forzada de los derechos indígenas de pastoreo fue un proceso brutal, ineficazmente resistido por la única forma de acción disponible, a saber, el recurso tradicional indígena al sistema español de justicia. En 1768, las comunidades indígenas de San Juan Evangelista de Chimbacalle, Santa María Magdalena y Chillogallo se quejaron por las usurpaciones en el ejido de Turubamba llevadas a cabo por la hacienda del marqués de Villa Orellana, en el sitio del Calsado, alegando que parte de esa tierra había sido cercada ilegalmente.⁹³ La respuesta fue la quema de setenta y una casas, con todas sus herramientas y productos agrícolas, por el atrevimiento de haber llevado al marqués ante los tribunales. El incendio se realizó con la colaboración del Cabildo, y fue llevado a cabo por oficiales de la ciudad, una connivencia que no debería sorprendernos en vista de las ocho haciendas que poseía el marqués en el Corregimiento, y sus estrechos vínculos con otros importantes terratenientes.⁹⁴

Ante la ilegal innovación española, y en un espejo invertido de las invasiones tradicionales de tierra, encontramos el campesinado indígena en el papel de defensor de los derechos tradicionales. Una batalla legal tan aparentemente desigual subraya la importancia que tenían los derechos de pastoreo, y refleja sin duda un estado de desesperación. Desde el punto de vista de las comunidades indígenas, se podría pensar que la justicia Real, aunque lenta, ineficaz e incierta, era el único tronco al que asirse ante la opresión ejercida por la elite local. El carácter litigante de la población indígena, con sus diferentes grados de éxito, ha sido enfatizado en estudios de otras regiones, y Quito no parece haber sido la excepción.⁹⁵

⁹¹ "Hijuela de Rentas," 294.

⁹² ANH/Q Ind. doc. 29-VII-1767.

⁹³ ANH/Q Ind. doc. 1768-V-18.

⁹⁴ ANH/Q Ind. doc. 16-IX-1768. Ver: J. Ortiz de la Tabla Ducasse, "Panorama económico y social del Corregimiento de Quito," *Revista de Indias*, (1976), 83-98.

⁹⁵ Ver, por ejemplo, Steve Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, (Madison, 1982). Su material acerca de los litigios ha sido publicado por separado en: G. A. Collier et al., *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, (Nueva York, 1982), 288-320.

"La naturaleza aborrece el vacío", y más aún en una tierra fértil cercana a densas concentraciones de población. Hemos señalado las continuas usurpaciones coloniales en las tierras abiertas de pastoreo cercanas a la ciudad, que culminaron en la consolidación del sistema de hacienda, a sus expensas. Este proceso tomó virtualmente la misma forma que los cercados en el campo inglés del mismo período —y no debió diferenciarse mucho en la manera sumaria de confirmación legal—, y las consecuencias deben haber sido en gran medida similares en ambos casos: disrupción de la economía campesina, desplazamientos forzados, la absorción de un exceso de población por parte de las ciudades en la medida en que pudieran sostener la inmigración, y la incorporación de parte de la mano de obra campesina a las haciendas. La relación entre la expansión de la hacienda y la desaparición de comunidades indígenas en los Andes ha sido reconocida, aunque es un tema de debate.⁹⁶

Una descripción posterior de los ejidos, de 1822, confirma la disminución del pastoreo a expensas de la agricultura intensiva: las "planicies de Turubamba e Inna Quito estaban cubiertas con pequeñas quintas, y se encontraban muy bien cultivadas."⁹⁷ Los factores discutidos aquí jugaron sin duda un papel en la desaparición de las comunidades indígenas en las cercanías de la capital. La proximidad y el dominio económico de la capital, y posteriormente el crecimiento industrial, completarían un proceso del cual podemos observar una de las fases a finales del período colonial.

El Corregimiento

La ciudad de Quito y su distrito rural formaban, a efecto administrativo, una sola unidad, el Corregimiento de Quito que comprendía la ciudad y sus cinco leguas, algo menos de treinta pueblos numerados con pequeñas variaciones durante el siglo XVIII: San Juan Evangelista de Chimbacalle, María Magdalena, Chillogallo, Aloac, Aloasí, Machachi, Perucho, San Antonio de Lulumbamba, Pomasque, Calacalí, Cotocollao, Guayllabamba, Zambiza, el Quinche, Yaruquí, Puembo y Pifo, Tumbaco, Cumbayá, Guápulo, Alangasí, Conocotoc, Pintag, Sangolquí, Amaguaña, Uyumbicho (Figura 2).⁹⁸

⁹⁶ La hacienda era claramente una influencia, pero sólo una entre muchas. El impacto de la hacienda en las comunidades indígenas ha sido señalado por J. Lockhart en: "Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish West Indies," *HAHR*, 49 (1969), 425,427. Ver la discusión de E. Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth Century Bolivia: A Regional Comparison", *Journal of Latin American Studies*, 12 (1980), 223-269.

⁹⁷ Colombia, *Relación Geográfica, Topográfica, Agrícola, Comercial y Política de este País*, (Londres, 1822), 213.

⁹⁸ Este párrafo resume las listas de Juan y Ulloa, Alcedo, Montúfar, y el Anónimo de 1755. Estas listas han sido comparadas. Ver: Don Dionisio de Alcedo y Herrera, *Descripción geográfica de la Real Audiencia de Quito*, [1766], (Madrid, 1915), nota, 75, y J. Ortiz de la Tabla Ducasse, "Panorama," 90. No creo que las diferencias tengan mayor importancia.

Los productos agrícolas esenciales podían ser suministrados desde un radio relativamente cercano a la ciudad, ya que los diferentes niveles ecológicos que proporcionaban tipos complementarios de producción, se encuentran situados cerca unos de otros en la Sierra ecuatoriana.⁹⁹ Una de las descripciones coloniales resumía así la gran diferencia existente entre estos diversos niveles de altura. En los niveles más altos, las "haciendas de Páramos" se producían trigo, cebada y papas; en las planicies predominaba la producción de maíz; y en los niveles más bajos, caña de azúcar, etc.¹⁰⁰

La descripción de Diego Rodríguez Docampo, a mediados del siglo XVII, completa nuestros conocimientos del marco ecológico con una imagen detallada del distrito rural de la capital.¹⁰¹ Algunos de los pueblos en el distrito rural eran satélites económicos de la ciudad que servían directamente las necesidades urbanas. El ejemplo más claro lo ofrecía el pueblo de Uyumbicho, una comunidad que había huido al bosque para librarse de los españoles, y que se reasentó más tarde en su ubicación moderna durante las reducciones de la segunda mitad del siglo XVI.¹⁰² En 1650, el bosque de Uyumbicho todavía proveía "madera, paneles, tablores, jambas, vigas y mucha leña." Como vemos por esta lista, mucha de la madera se preparaba *in situ* para el uso urbano, lo cual apunta a la existencia de una especialización artesanal local en carpintería para el mercado urbano.¹⁰³ El pleito presentado a principios del siglo XVII por un indígena carpintero de Uyumbicho, residente en Cuenca, pero quien tenía un contrato para la construcción de un molino en Latacunga, confirma esta especialización artesanal al tiempo que muestra claramente la movilidad del trabajo especializado, un fenómeno que ha sido casi completamente ocultado por migraciones indígenas más visibles.¹⁰⁴ Otra fuente de material para la ciudad fueron los canteros que proporcionaron sillares para la construcción urbana, y que estaban cerca de Machachi, más hacia el sur.

⁹⁹ El concepto de "micro-verticalidad" de Oberem, es una adaptación del modelo andino del "archipiélago vertical", es decir, de "colonias" indígenas ubicadas en niveles ecológicos diferentes. En los Andes del norte, las comunidades indígenas no tuvieron que buscar muy lejos los productos de diferentes niveles ecológicos. Ver: U. Oberem, "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana. Siglo XVI," en: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, (Paris, 1976) vol. IV, 51-64. J. V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*, (Lima, 1975), 59-115. Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 32-70, incluye una discusión sobre ecología, que se basa en parte en los trabajos del geógrafo Acosta-Solís.

¹⁰⁰ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 417-419.

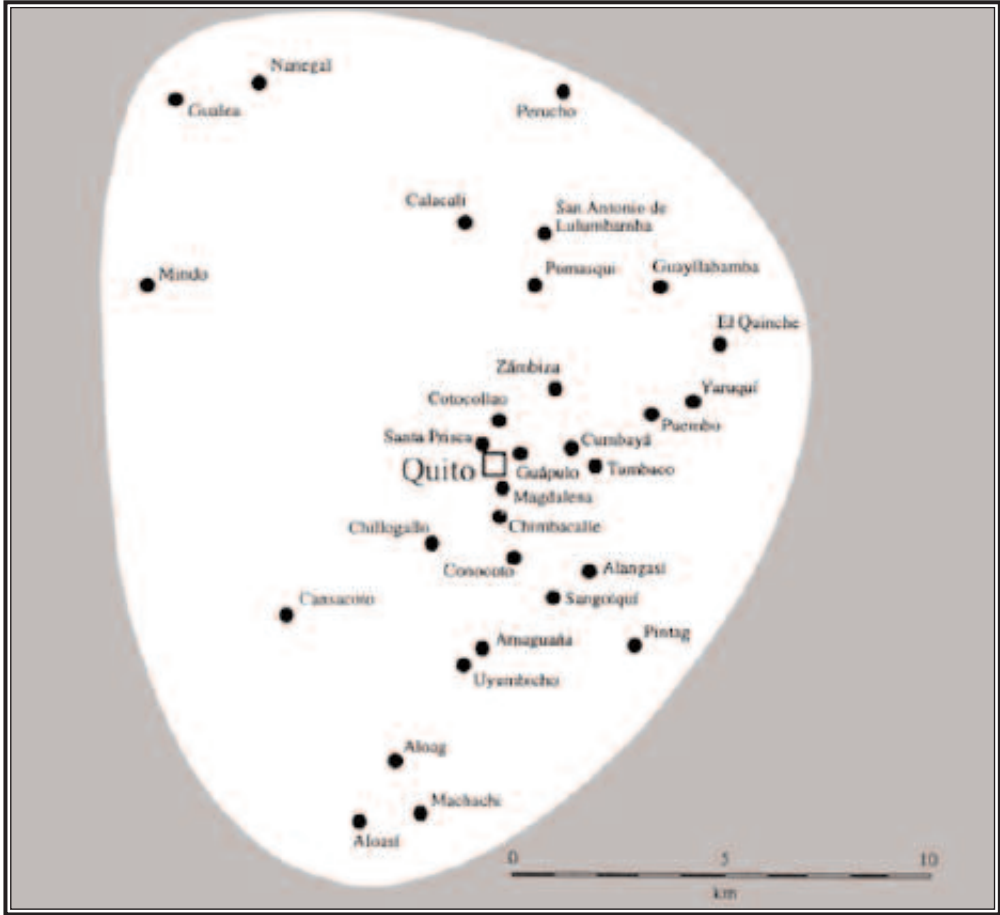
¹⁰¹ Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y relación del estado eclesiástico... de Quito," [1650], *RGI*, 3, 5-77.

¹⁰² Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 75-79. Los carpinteros se mencionan en: C. Caillavet, "Una 'Relación geográfica' inédita de 1582 sobre Ecuador: Oyumbicho y Amaguaña del valle de los Chilllos," *Revista Andina*, Año 6, no. 2 (dic. 1988), 525-536.

¹⁰³ Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y relación del estado eclesiástico... de Quito," 62-63.

¹⁰⁴ ANH/C 499, Not. I, 22 de julio de 1612, fol. 240-241, Joan Pacha, "carpintero" indígena de Uyumbicho.

FIGURA 2: EL CORREGIMIENTO DE QUITO



Respecto de los diferentes niveles ecológicos, sólo la "Provincia de Panzaleo", (Machachi) podría ser descrita como el lugar de "haciendas de Páramos" en el informe de Diego Rodríguez Docampo. La describe como "plana y fría", allí se cultivaban papas y cebada y se pastoreaban animales. La fértil tierra agrícola de Chillos, ubicada en un nivel un poco más bajo que Quito, proporcionaba trigo, maíz y cebada. Este valle había sido uno de los más apreciados en el siglo XVI, como de hecho lo sigue siendo hoy en día.¹⁰⁵ A una altura más baja que

¹⁰⁵ Para los Chillos ver: N. Cushner, *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism*, (Nueva York, 1982); C. Borchart de Moreno, "Composiciones de tierras en el valle de los Chillos a finales del siglo XVII: una contribución a la Historia Agraria de la Audiencia de Quito," *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, (Quito) 5 (1980), 257-281; F. Salomon, "Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito, 1559: la visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera," *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, (Quito), LIX (1977), 139-190; C. Caillavet, "Una Relación geográfica inédita." Para el siglo XIX, ver Onffroy de Thoron, *L'Amérique...* [1866], 268.

la de la ciudad, se encontraba también el valle de Pomasque, descrito como "el principal regalo de esta ciudad, por las huertas que en sí tiene." ¹⁰⁶

Al estudiar el Cuzco de mediados de la Colonia, Gibbs encontró artesanos que invertían en propiedad rural, y cierto grado de diversificación parece haber caracterizado a la sociedad quiteña en diferentes niveles.¹⁰⁷ Para aproximadamente la misma fecha que la descripción de Diego Rodríguez Docampo, encontramos a Francisco Hernández, maestro sastre de Quito, con un taller en la plaza principal negociando directamente con la sociedad blanca acaudalada. Compró "una huerta de legumbres limas y naranjas y otros arboles frutales en el valle de Pomasque," un valle cálido al norte de Quito, irrigado desde épocas incaicas.¹⁰⁸ Descendiendo a un nivel ecológico más bajo, y por consiguiente más cálido, el valle de Guayllabamba proveía azúcar, trigo, maíz, y también frutas tropicales, al igual que las cálidas vertientes occidentales de los Andes, productoras de algodón.¹⁰⁹ Aunque el Corregimiento generaba gran variedad de productos agrícolas, la ciudad también participó en un circuito de mayor alcance para su suministro.¹¹⁰

Cuando Juan y Ulloa visitaron la región a finales de la década de 1730 y a principios de la década de 1740, comentaron la densidad de las haciendas en la zona rural.¹¹¹ Según Alcedo, quien escribió en la década de 1760 aunque residía allí desde mucho antes, el espacio entre los pueblos en el área vecina de Quito, estaba tan lleno de

"granjas, corrales de animales, residencias de campo, campos y huertas [...] que podría decirse de Quito, sin exagerar, que es una ciudad tan poblada que tiene por sus suburbios las cinco leguas del distrito de su Corregimiento."¹¹²

El tipo de producción parece no haber cambiado desde la mitad del siglo XVII –trigo, maíz, cebada, azúcar de los valles cálidos, y pastoreo de ganado–, específicamente adaptada al consumo urbano.¹¹³ Como en cualquier lugar en la Audiencia, la manufactura textil estaba estrechamente relacionada con las haciendas.¹¹⁴ Los treinta pueblos, aproximadamente, de las

¹⁰⁶ Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y relación del estado eclesiástico ... de Quito," 62.

¹⁰⁷ D. Gibbs, *Cuzco, 1680-1710*, 126-7.

¹⁰⁸ ANH/Q, 3 Not. Tomo I, Francisco Diaz de Asteiza, June 24, 1658, fol. 232.

¹⁰⁹ Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y relación del estado eclesiástico ... de Quito," 62; ANH/Q, 3 Not. Tomo I, Francisco Diaz de Asteiza, sept. 12, 1653, fol. 37, para la venta de "una estancia de cañaberales de castilla y mais y huerta ... en el valle de Guayllabamba."

¹¹⁰ Marzahl, *Town in the Empire*, 27-31. Para la exportación posterior del pan de Ambato a Quito, ver Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 428; R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 128.

¹¹¹ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 417.

¹¹² Don Dionisio de Alcedo y Herrera, *Descripción geográfica de la Real Audiencia de Quito*, [1766], (Madrid, 1915), 7.

¹¹³ Montúfar, "Razón ...," 99. Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 402-403, señalan que las "Frutas de la Tierra" se consumían esencialmente dentro de la Audiencia, en parte por los altos costos de transporte.

¹¹⁴ Ver J. Ortiz de la Tabla, "Panorama," 94, para una lista de *obrajes* (resumiendo el *padrón de alcabalas*, 1768-1775).

cinco leguas representaban el ideal que se desarrolló después de las reducciones, es decir, unos centros nucleares a través de los cuales la población autóctona podía ser más fácilmente controlada. Sin embargo, los comentarios de Juan y Ulloa demuestran que el patrón de asentamiento era relativamente disperso. Aparte de la iglesia y de la casa del clérigo, "el resto puede reducirse a chozas de barro cubiertas con paja desparramadas por los campos, donde cada uno tiene su chacarita o parcela de tierra para sembrar".¹¹⁵ Se señaló anteriormente el predominio de las casas cubiertas de paja sobre los techos entejados en el distrito rural de la capital.

El contraste demográfico entre un campo mayoritariamente indígena y una capital más mezclada racialmente, fue demostrado por los padrones oficiales. La penetración mestiza afectó algunos pueblos, pero no hasta el punto de socavar el predominio demográfico indígena.¹¹⁶ ¿De qué manera podemos observar la influencia de la ciudad en la población indígena del Corregimiento?, –y para revertir la pregunta– ¿cómo contribuyeron los indígenas de la zona rural a la sociedad urbana? Sin duda alguna, la proximidad de un centro urbano importante estimuló formas específicas de actividad económica entre la población indígena. Ya hemos señalado el pastoreo de mulas de las comunidades indígenas en los ejidos y por consiguiente, su casi segura participación en el manejo de mulas para el comercio interregional. Dentro del Corregimiento, se fabricaba también el tejido doméstico de ropa de algodón para el consumo de los estratos más bajos.¹¹⁷ La economía campesina de las comunidades indígenas alrededor de la ciudad, se relacionaba directamente con la economía subterránea de la ciudad, proporcionando productos agrícolas que a menudo se comercializaban fuera de los controles oficiales.¹¹⁸ El suministro urbano supuso la presencia física de indígenas del Corregimiento y regiones aledañas, que trabajaban de cargadores, y quienes fueron a menudo retratados en imágenes de la ciudad más tardías.¹¹⁹

La población indígena del Corregimiento rural constituyó una fuente de mano de obra a la que la ciudad podía acudir, tanto en pequeña escala como en un sentido más amplio. Aunque la mita urbana, el sistema rotativo de trabajo indígena forzado, fue legalmente abolida a principios del siglo XVII,¹²⁰ la ciudad seguía necesitando la mano de obra indígena en una escala que el mercado libre no podía proporcionar. Un ejemplo notable fue la reconstrucción del puente de La Merced, al que hicimos referencia en la primera parte de este capítulo. En este caso, la Iglesia jugó un rol indispensable. En vista del costo y requerimientos de la mano de obra, Alcedo convocó a "todos los pueblos de la jurisdicción del Corregimiento,

115 Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 419.

116 Ver el capítulo II de la segunda parte.

117 Montúfar, "Razón ...," 100.

118 Ver el capítulo I de la segunda parte.

119 Los pintores costumbristas del siglo XIX incluyen a Juan Agustín Guerrero, *Imágenes del Ecuador del siglo XIX*, W. Hallo (ed.) Quito, 1981; Joaquín Pinto, *Ecuador Pintoresco*, Quito, 1977, y al pintor anónimo de la colección Castro y Velázquez, Guayaquil.

120 Cushner, *Farm and Factory*, 119.

mandando instrucciones a los curas y coadjutores para que de esta manera pudieran venir con toda la gente de sus pueblos” para llevar a cabo el trabajo durante dos meses y veinte días, y desde las cinco de la mañana hasta el mediodía.¹²¹ Este tipo de convergencia masiva de la población indígena a la ciudad, aunque movilizada por la Iglesia para los intereses de la comunidad, puede arrojar una luz indirecta sobre las tensiones entre la plebe urbana y la población indígena rural, que serán analizadas más adelante.¹²²

El rol centrípeta de la capital dentro de su Corregimiento –los indígenas también acudían a la ciudad para festivales religiosos– explica la plausibilidad de una invasión indígena masiva de la ciudad en 1765.¹²³ La estrecha relación entre la zona rural y la capital llevó a una asociación de los indígenas con el trabajo manual forzado, o semi forzado. Aunque en la segunda mitad del siglo XVIII, la ciudad era mayormente no indígena, mantuvo un contacto continuo con la población indígena rural, y una parte de la población indígena urbana había dejado el campo hacía poco tiempo. La ciudad blanca y mestiza y el campo indígena, no se encontraban de ninguna manera aislados y desconectados.

FIGURA 3: LOS ASENTAMIENTOS URBANOS DE LA AUDIENCIA DE QUITO



¹²¹ Carta de Alcedo, 18 de junio de 1732, AGI Quito 132, fol. 9.

¹²² Ver el capítulo IV de la segunda parte para el “miedo” de 1762.

¹²³ Ver detalles de la rebelión de 1765 en el capítulo IV de la segunda parte.

La Sierra norandina

Quito era la capital de la Audiencia que llevaba el mismo nombre, pero la entidad consistía en una red de diferentes jurisdicciones, algunas de las cuales se encontraban más allá de su autoridad real.¹²⁴ En términos administrativos, puede identificarse un campo limitado de influencia directa de la Audiencia, que alcanzaba la Sierra norte y la Sierra central, que comprendía la ciudad de Quito, las "villas" de Ibarra, Ambato, y Riobamba, y el "asiento" de Latacunga junto a pueblos asociados y otros centros más pequeños (figura 3). Además de las razones administrativas, hay otros motivos para estudiar la Sierra central y del norte como un conjunto. Durante el siglo XVII, esta área había sido el centro de la industria textil, y mantuvo muchas de las características que habían sostenido su crecimiento: grandes unidades productivas autosuficientes y orientadas a la producción textil y agrícola, una población indígena sustancial que les suministraba una mano de obra estable, y una cantidad considerable de tierras de pastoreo para las ovejas que proporcionaban lana para los obrajes. Los núcleos urbanos –Ibarra, Quito, Latacunga, Ambato y Riobamba– formaban centros económicos, administrativos y eclesiásticos que comercializaban productos rurales y dirigían la economía local. Al mismo tiempo, servían como centros de difusión cultural hacia un campo predominantemente indígena. Los diferentes roles socioeconómicos de la ciudad y el campo se reflejaban en sus características demográficas distintivas. Los centros urbanos eran predominantemente blancos y mestizos, mientras que la región en su conjunto era un 70.7 por ciento indígena.¹²⁵

No está dentro del alcance de este estudio examinar en detalle esta amplia área, pero es apropiado resaltar las dificultades de las comunicaciones en la Audiencia, que sin duda no

¹²⁴ A. Pareja Diezcanseco, *Las Instituciones y la Administración de la Real Audiencia De Quito* (Quito, 1975), 224-227, para las diferentes jurisdicciones. El Corregimiento de Guayaquil fue una gobernación semi-autónoma a partir de 1763, así como Cuenca después de 1770. En Cuenca se realizó el único intento para introducir el sistema de Intendencias, y Guayaquil y Cuenca (como Quito) alojaron la Real Hacienda. Aunque se puede medir el control administrativo de diferentes maneras, el ejercicio de la autoridad judicial fue en principio la función más alta de la Audiencia. Después de 1770, casi todos los casos de "Declaración de Mestizo" oídos ante la Audiencia vinieron del área mencionada arriba (ver capítulo el III de la segunda parte). El estudio de Marzahl sobre Popayán, muestra la forma en que las diferentes jurisdicciones se sobrepusieron en lo que oficialmente fue parte de la Audiencia de Quito: Marzahl, *Town in the Empire*, 9.

¹²⁵ Cálculo basado en R. B. Tyrer, *The Demographic and Economic History of the Audiencia of Quito: Indian Population and the Textile Industry*, tesis doctoral (Berkeley, 1976), 51, que utilizó los censos para 1779, ahora en la sección reclasificada como "Empadronamientos" del ANH/Q. Los blancos y los mestizos constituían el 26.3 por ciento, la diferencia corresponde a los negros libres y los esclavos. El capítulo II de la segunda parte, demuestra el predominio blanco y mestizo de Quito; para la sierra central, ver R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*.

eran mejores que en el período incaico, o a principios de la Colonia.¹²⁶ Los caminos del Corregimiento de Quito a menudo se descomponían y se convertían en quebradas en época de lluvias.¹²⁷ Los informes sobre el desplazamiento de los presos indígenas en 1778, escoltados desde Quito rumbo a su encarcelamiento en los obrajes de la Sierra central, son ilustrativos de las condiciones de transporte dentro de la Audiencia: el recorrido entre Quito y Ambato tomaba seis días.¹²⁸ Otro viaje, utilizando caballos y mulas, era más rápido, de acuerdo con una descripción de las distancias entre Quito y su puerto principal, Guayaquil, escrita a principios del siglo XIX.¹²⁹ Este largo viaje de trece días hasta el puerto de Guayaquil incluía un difícil descenso de los Andes, y se distinguía por “[...] lo aspero de la Montaña de Guayaquil, fragosidad de caminos, y notorios quebrantos de salud.”¹³⁰

Las rutas de comercio seguían esencialmente el eje norte-sur de los Andes ecuatoriales, a lo largo del cual estaban localizados los principales núcleos de población de la Audiencia. También hubo rutas laterales hacia la Costa, principalmente hacia Guayaquil. Las tres principales rutas eran la marítima a Lima vía Guayaquil por el sur; la ruta alternativa por tierra de Cuenca-Loja-Piura; y de manera creciente -cuando los textiles de Quito ya no podían competir en el mercado de Perú- hacia los mercados de Popayán y la Nueva Granada a partir de los principios del siglo XVIII.¹³¹

Fue ampliamente reconocido que los altos costos del transporte por tierra estaban reduciendo la competitividad de las exportaciones de la región. El proyecto de apertura de la ruta más corta en dirección este-oeste hacia Esmeraldas, que reduciría el aislamiento de la

¹²⁶ J. C. Super, “Partnership and Profit in the Early Andean Trade: The Experience of Quito merchants, 1580-1610,” *Journal of Latin American Studies*, 11 (1979), 265-267.

¹²⁷ Los libros de Cabildo en el AM/Q incluyen referencias constantes a este problema durante el período colonial.

¹²⁸ ANH/Q Pres. 112, doc. 3930, fol. 4.

¹²⁹ BL Add. 17,588, fol. 67: “Razon de las leguas y jornadas que hay desde Guayaquil a Quito,” (26 nov. 1812). Este documento confirma que Mulalo, Machachi y Tambillo eran posadas donde los presos indígenas hacían escala. En el caso de Tambillo su nombre viene del término quichua para una posada. Sobre un viajero que salió de Quito el 28 de julio de 1766 y llegó a Lima el 21 de Noviembre de 1766, ver “Cuaderno de Guachucal en la Provincia de los Pastos...” Ny kgl. Samling 568 (4), manuscrito de la Biblioteca Real, Copenhague, consultado en la transcripción de Juan Castro y Velásquez. Sobre un viajero de la década de 1740 quien pasó también por Machachi y Tambillo, ver: David J. Robinson, *Mil leguas por América, de Lima a Caracas, 1740-1741: Diario de don Miguel de Santisteban* (Bogotá, 1992), 75, 108-109.

¹³⁰ AGN/L Superior Gobierno, Leg. 15. Cuad. 400, 1776: “Autos promovidos ante el Superior Gobierno el Dr. don Luis de Santa Cruz, Oidor de la Real Audiencia de Quito, que fuera nombrado para igual cargo en la de la Plata, solicitando se le permitiese permanecer en Lima, pues el largo viaje de Quito a Guayaquil lo había imposibilitado para continuar [el] viaje al lugar de su destino,” fol. 1.

¹³¹ Para estas tres rutas, D. Alcedo y Herrera, *Descripción*, 8-11. Ver R. B. Tyrer, *The demographic and economic history* para el declive de la industria textil.

Audiencia y estimularía su economía, fue visto como el *deus ex machina* que podía salvar a la Audiencia:

"[...] las Provincias de Ibarra y Octabalo formen pacto social, o Hermandad Mercantil con las de Isquandé, Chocó, Barbacoas, y la Plaza de Panamá. Con esto tendremos Oro y Plata; las Manos muertas resucitarán, y se convertirán en Aejas Industriosas. Y en una palabra: habremos encontrado, y poseeremos el arte de hazer Oro."¹³²

Sin embargo, aunque se habían aportado algunas mejoras a la ruta Lima-Quito en el norte de Perú¹³³, resulta claro que las vías de comunicación con otras áreas no mejoraron de forma significativa antes de la segunda mitad del siglo XIX. Según Tyrer, en el siglo XVIII los costos de transporte para los textiles de Quito subieron al tiempo que los precios en el mercado de Lima bajaron. La distancia de Quito respecto de su mercado constituía una importante desventaja para su competitividad.¹³⁴

Las consecuencias del aislamiento geográfico de Quito de los centros principales de las Indias, fueron tanto económica como psicológicamente significativas. Aislamiento, marginalidad, estancamiento económico: Quito era claramente una región secundaria del imperio español. El uso extensivo de indígenas como cargadores, en parte para sortear las dificultades de transporte, es sintomático de la forma en que la evolución social interactuó con estos imperativos geográficos. Esta práctica colonial permanecía firmemente afianzada cuando Hassaurek, el norteamericano de origen austriaco, visitó Quito en el siglo XIX, y sus comentarios clarifican la naturaleza profunda de esas actitudes coloniales que no finalizaron con la Independencia frente a España:

"[...] mientras que los caballos y las mulas son llamados bagajes mayores, los burros y los indígenas son llamados bagajes menores; es decir, que como bestia de carga, el indígena es considerado por debajo del caballo y la mula, y en el nivel del burro."¹³⁵

¹³² José Rumazo González ha publicado una abundante documentación para el período colonial tardío: *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito*, (Madrid, 1948-1950). Este ejemplo viene de vol. 5, 115, el "Edicto del Obispo de Quito Don José Pérez Calama sobre el proyecto de apertura del camino de Malbucho". Para tentativas tempranas de abrir una ruta hacia la costa, J. L. Phelan, *The Kingdom of Quito*, 3. A principios del siglo XIX, Bolívar ofreció exenciones de impuestos por el establecimiento de la ruta Quito-Emeraldas; David Bushnell, *The Santander Régime* (Westport, 2a edn. 1970), 140. Una línea férrea fue construida en el siglo XX.

¹³³ J. R. Fisher, *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784-1814*, (Londres, 1970), 147, 170.

¹³⁴ Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 210.

¹³⁵ Hassaurek, *Four years Among the Ecuadorians*, 105; Super señala el uso de cargadores indígenas a principios del período colonial; "Partnership and Profit ...", 266. Para ilustraciones ver los pintores costumbristas, citados más arriba.

A diferencia de los puertos y de las capitales virreinales, Quito mantuvo poco contacto directo con el mundo exterior –había muy pocos españoles peninsulares¹³⁶– y la sociedad estudiada en este libro miraba sin duda más hacia dentro que hacia fuera.

Conclusión

La identificación de Alcedo de la totalidad del Corregimiento como una especie de suburbio, es un valioso recordatorio de la influencia determinante de la ciudad sobre su zona rural. En los análisis de las ciudades latinoamericanas contemporáneas, la importancia atribuida a un *continuum* urbano-rural, ha variado considerablemente. Creo que es particularmente apropiado en el caso del Quito colonial, dada su particularidad geográfica, y su estancamiento a finales del período colonial.

En el siglo XVI, la ciudad española se fundó entre quebradas por motivos estratégicos, como una medida de protección al hostil campo indígena. Si seguimos la definición de Alcedo de las quebradas como ríos, o como afluentes de los ríos, captamos una dimensión que también estuvo presente en la Europa moderna. Existió el equivalente en España, en una ciudad como Sevilla que tenía un distrito más popular en Triana al otro lado del río; o en Londres donde el río separaba la parte más “noble” de los barrios más populares. La separación física del centro nuclear de Quito consolidó el carácter de “pueblo” de los barrios. Cuando los barrios demuestran tanta cohesión en las sublevaciones (véase el capítulo IV de la segunda parte), es porque son –o han sido muy recientemente– pueblos en un sentido literal antes que metafórico. Son comunidades distintas con su propio territorio, marcado por quebradas, dispuestas en sentido radial alrededor de un centro nuclear que mantuvo su prestigio residencial.

La parroquia ha sido necesariamente aceptada como una unidad de estudio esencial. No obstante, existen indicios en la documentación de lo que podrían llamarse sub-barrios, vecindarios más restringidos que podían extenderse dentro de la parroquia o superponerse a ella. La frase “el barrio de X”, ¿significa sencillamente “cerca de X”, o denota una localidad con una existencia sustancial?¹³⁷ Es difícil hacer más que señalar su existencia, porque estamos entrando en el sustrato de la sociedad quiteña con niveles –o más exactamente entre los niveles (la familia y las parroquias) – que el historiador no está en condiciones de alcanzar. Una sociedad funciona

¹³⁶ Menos de 100 españoles vivían en Quito; ANC/B, Colonia-Aguardientes del Ecuador, Tomo II, fols. 436-459 (padrón 1765); 37 europeos se casaron en El Sagrario, Quito, 1764-1805; J. Moreno Egas, “Resumen alfabético del segundo libro de matrimonios de españoles...”, *Revista del Centro Nacional de Investigaciones Genealógicas* 1, (Quito) 1981, 195.

¹³⁷ Ver por ejemplo ANH/Q, 1 Not., Diego de Ocampo, Tomo 246 (1728-1731), fols. 77, 79, 81, 254, 337, donde se menciona “el barrio de Ichimbá” y “el barrio de la Carnicería,” etc.

a muchos niveles, y son muchos los hilos que unen a las comunidades. Se destaca aquí la territorialidad y cohesión de los barrios, además de desvelar las fronteras que refuerzan su coherencia e identidad. Pero eso no significa que el vecindario coincida exactamente con la parroquia, según su definición oficial. Sin embargo, es muy significativo que las sublevaciones involucraron la movilización de una de las parroquias en particular, o la asociación de una o más parroquias diferentes en mutua colaboración.

Un corolario del énfasis en las características casi rurales de los barrios (pueblos separados por quebradas/ríos del centro de la ciudad, y en algunos casos semi-agrícolas), es que la sociedad urbana sólo puede entenderse si estamos atentos a los contrastes urbano-rurales. La parroquia extramuros de Santa Prisca, o pueblos como Guápulo, caían dentro de la esfera de influencia de la ciudad, mientras que algunas de las personas bautizadas en las parroquias urbanas habían sido llevadas allí desde los obrajes rurales. El cultivo de pequeñas parcelas agrícolas dentro de la ciudad, o los intentos registrados en los archivos municipales por controlar los cerdos que corrían por las calles,¹³⁸ son un recordatorio continuo de la interacción de la ciudad y el campo. Es lógico que una ciudad como Quito, con una población registrada de cerca de 25.000 habitantes en 1780, tuviera características distintas a Lima o México, ciudades que pudieron haber sido dos o cuatro veces más grandes.

La ciudad de Quito es el escenario del resto de este estudio, mientras que su zona rural, y en menor grado la región andina como un todo, proporciona un marco más amplio para analizar los datos. Cuando se introducen datos relacionados con áreas rurales, son identificados como tales, y son utilizados para establecer en qué medida podemos separar lo "urbano" y lo "rural" en la historia social del Quito colonial. La división de la ciudad en seis parroquias no corresponde a una definición exacta de su espacio urbano. Esta ambigüedad legal en la separación entre la ciudad y el campo es común a muchas ciudades hispanoamericanas, e incluso europeas.¹³⁹ La especificidad de Quito radica en el notable grado en que su geografía social tomó forma y se reforzó gracias a un entorno urbano difícil y distintivo.

¹³⁸ AM/Q Cartas de Cabildo, (vol. 54), 7 de enero de 1772, fol. 24, y otros ejemplos en los libros de Cabildo del siglo XVI en adelante.

¹³⁹ Ver, por ejemplo, Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, (Madrid-Barcelona, 2a edn., 1981), 385.

II- LA FORMACIÓN SOCIAL DEL QUITO COLONIAL

"Y el acudir tantos vagabundos a lo de Quito, lo causa ser la tierra fertilísima y de lindísimo temple y no les costar casi nada la comida, y lo principal, no haber minas donde los puedan echar."

"Relación del distrito del Cerro de Zaruma", 1592.

Se deslindó la geografía social del Quito colonial en el capítulo I de la primera parte, resaltando las continuidades de *longue durée* en el aprovechamiento del espacio urbano. En este capítulo, el análisis espacial se complementa con un estudio diacrónico de una temática propia de los siglos XVI y XVII, que reaparece en el período colonial tardío. Ha sido necesario un afinamiento de la mirada para percibir los hilos entrettejidos en un terreno tan variado. El asociar los temas relevantes a las distintas fases de la evolución de la ciudad, permite hacer un breve resumen global de su historia social a principios y a mediados del período colonial. Los tres temas examinados aquí son los siguientes:

- El carácter y las consecuencias del primer contacto entre españoles e indígenas, y la formación de una población mestiza (hasta 1600 / 1620)
- La organización económica de la capital durante la expansión de la economía textil en el siglo XVII
- Un período de reajuste económico (1690-1720)

Aunque cada período fue definido con relación a los temas principales de este libro, se trata globalmente de la transición de una sociedad de conquista a otra más estable y organizada; y luego, desde mediados del período colonial, a un período de difíciles reajustes económicos y de presiones fiscales, que culminaron en la 'importación' de la Independencia frente a España desde regiones vecinas. La separación cronológica de los dos primeros aspectos refleja el perfil que tuvieron ciertos temas en determinados períodos. El término 'mestizo' tuvo un verdadero significado social, y también biológico, durante el siglo XVI, antes de que el proceso de mestizaje hiciera borrosas las fronteras raciales. Durante el siglo XVII, la categoría prácticamente desapareció, pero a fines del siglo XVIII hubo un intento parcial por parte de la Corona de reactivar la clasificación racial con propósitos fiscales. Los datos del siglo XVI acerca de la población indígena son de gran interés en un período en que la Corona estaba familiarizándose con sus nuevos súbditos; y los primeros datos etnográficos son muy superiores a los del siglo XVII. Para el Quito del siglo XVII, la interacción social y racial da

paso a un estudio de la industria textil, lo cual tuvo un papel importante en la formación de la estructura social que caracterizó al Quito de finales de la Colonia.

Los tres grupos cuyas relaciones nos conciernen son los españoles, los indígenas y los negros. Sin embargo, el lugar relativamente menor que ocupan los negros en esta discusión pide alguna aclaración. Sin minimizar el peso del sistema colonial en la Audiencia, me parece evidente que no fue tan tremendamente destructivo como en aquella región inmensa que vivía en la sombra terrible de las minas de Potosí. A diferencia de tantas otras regiones, la Sierra ecuatoriana contaba con una numerosa población indígena, relativamente estable a principios y mediados del período colonial. En consecuencia, no se importó una mano de obra esclava muy significativa, excepto en las regiones costeras, y en el extremo norte y sur de la Audiencia, donde las plantaciones de azúcar de las tierras bajas, se beneficiaban con esclavos negros.¹⁴⁰ En Quito hubo una corta presencia negra desde su fundación, y se importaron esclavos a pequeña escala a lo largo del período colonial. No obstante, la población negra urbana era sólo de 1.483 de un total de 25.325 (lo que equivale al 5.85 por ciento), según los datos padronales de 1781.¹⁴¹ Esto tiene cierta importancia para el estudio de las capas populares en Quito, ya que desmarca la ciudad de la mayoría de los centros urbanos hispanoamericanos.¹⁴² Creo que es un motivo más para analizar a Quito en relación con su zona rural; la mezcla racial de la ciudad era esencialmente entre indígenas y blancos, al igual que en la sociedad circundante.

No obstante, la población urbana negra de Quito tuvo un significado social que superaba su importancia demográfica. Tal como se argumentará más adelante, los esclavos tuvieron un papel clave, y de ninguna manera subordinado, respecto de los estratos bajos 'libres'. Los negros libres también jugaron un papel significativo, a pesar de ser minoritarios en la clase artesanal, y en la de los pequeños comerciantes. En el padrón de Santa Bárbara en 1768, por ejemplo, tenemos constancia de mujeres mulatas que trabajaban como 'chagro',* lo que consistía

¹⁴⁰ L. B. Rout Jr., *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day*, (Cambridge, 1976), 226-235, recopila unos datos ecuatorianos, pero para el período de la Independencia. Para el sur de la Audiencia, ver M. Minchom, "The making of a white province: demographic movement and ethnic transformation in the south of the Audiencia de Quito," *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XII, 3-4 (1983), 23-39.

¹⁴¹ Para la presencia negra en el momento de la fundación de Quito (la fundación que precedió la ubicación actual de Quito) ver LCQ Libro Primero, Tomo I (1534), 35: "Anton de color negro"; ver también: p. 55, "Pedro de Salinas de color negro." "Bartolomé de color moreno" fue nombradoregonero de la ciudad en 1573; LCQ, 3 de julio, 1573, 4243. Para ventas de esclavos ver arriba. Para los censos de 1781 ver capítulo II de la segunda parte, siguiendo el volumen "Censos del Ecuador" en el ANC/B.

¹⁴² Para estimaciones de la población negra de Lima, ver: F. P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru*, (Stanford, 1974); edn. Siglo XXI, 407-411. Guayaquil tuvo una presencia negra más sustancial que Quito, ver: Juan Antonio Zelaya, "Estado de la Provincia de Guayaquil, Agosto 17, 1765," *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, (dic. 1974), 98.

* A continuación se utilizará el término chagro, indistintamente, para señalar tanto a la persona como a la pequeña tienda informal.

en vender artículos de primera necesidad a las capas populares. El sastre Parra, descrito diversamente como 'sambo', y como mulato, fue el preso liberado por los 'mozos' de San Roque, el 31 de diciembre de 1747. Eugenio Espejo, propagandista ilustrado, filósofo y rebelde, tenía posiblemente alguna ascendencia africana. Según un contemporáneo, "su madre fue fulana Aldaz, aunque es dudosa su naturaleza, pero toda la duda recae en si es india o mulata."¹⁴³ La duda en cuanto al estatus étnico de Parra o Espejo es sintomática del proceso de absorción de la población negra libre en la sociedad urbana. Es un factor que dificultó la clasificación sociorracial de los grupos urbanos en otras ciudades racialmente más diversas.¹⁴⁴ En los padrones eclesiásticos de 1790, que no clasificaron a toda la población de forma sistemática, prácticamente no hay constancia de negros libres. Se podría argumentar que son de poco fiar los datos respecto de las poblaciones negras libres y urbanas en toda Hispanoamérica. De cualquier manera, aunque podamos tener dudas en lo referente a su cuantificación, está claro que la presencia negra en el Quito Colonial fue menor, y que el proceso que nos concierne esencialmente aquí es el de la interacción entre las sociedades española e indígena.

La matriz sociorracial, 1534-1600

Los españoles que conquistaron la región de Quito en 1534, encontraron una población dispersa y dividida en las numerosas y pequeñas jefaturas que los incas habían controlado a través de una mezcla de fuerza y astuta *realpolitik*.¹⁴⁵ Aunque desde su fundación, el Quito urbano tuvo una población autóctona directamente vinculada al asentamiento español, la población prehispánica de la ciudad y de sus alrededores no fue densa. La población indígena colonial fue esencialmente el producto de la reorganización en estructuras de asentamiento por parroquias en las décadas de 1560 y 1570 y de la expansión posterior de la ciudad.¹⁴⁶ La concentración del asentamiento español dentro de las quebradas del Quito nuclear estuvo acompañada por las medidas habituales de los conquistadores en la Hispanoamérica colonial: la creación de una municipalidad, la distribución de parcelas urbanas, y la concesión de derechos sobre la tierra.¹⁴⁷ La morfología urbana de Quito tomó la forma ya estudiada en el capítulo anterior.

¹⁴³ P. Astuto, "Eugenio Espejo: A man of the enlightenment in Ecuador," *Revista de Historia de América*, 44 (1957), 371.

¹⁴⁴ M. Minchom, "The making of a white province," 29, 36-38.

¹⁴⁵ Para el Quito prehispánico, F. Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 1978.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 206, Salomon sugiere que el poblamiento prehispánico no fue denso. Para la estructura parroquial de la ciudad, ver capítulo II de la primera parte.

¹⁴⁷ Comparar, por ejemplo, J. W. Schotellius, "Die Gründung Quitos," *IberoAmerikanisches Archiv*, IX-X (1936-7), 276-294; 55-77.

Una serie de descripciones compiladas en las décadas de 1570 y 1580 pueden ser usadas para mostrar la cristalización de la estructura social de Quito en el siglo XVI, mientras que los registros parroquiales dan una información más detallada sobre los bajos estratos. Las relaciones geográficas muestran claramente que los mayores beneficios de la conquista se dirigían a un grupo poco numeroso de españoles, y hacia 1570, la ciudad contaba con una pequeña elite de cerca de treinta encomenderos.¹⁴⁸ Junto a estos se encontraban, sin embargo, media docena de mercaderes acaudalados que participaban en el comercio internacional y cuya riqueza –sin duda cerca a la cifra de 15.000 a 20.000 pesos– superaba la de todos, con excepción de cuatro de los encomenderos.¹⁴⁹ Los mercaderes que vendían al por menor eran menos acaudalados como lo eran unos cien moradores (propietarios residentes que gozaban de un estatuto inferior al de los vecinos), y otros residentes diversos.¹⁵⁰ De acuerdo con la relación Anónima de 1573, escaseaban los artesanos capacitados en los inicios del asentamiento, y las casas de la Audiencia estaban pésimamente construidas; pero la escasez de trabajo especializado ya había sido superada.¹⁵¹ Existía “bastante número” de ciertas ocupaciones artesanales, como “curtidores, zapateros, talabarteros, fabricantes de aperos, herreros, albañiles, carpinteros, calceteros y plateros.”¹⁵² Las necesidades más especializadas de una población urbana asentada fueron pronto suministradas por un pequeño número de forasteros, si es que a los portugueses se les pueden describir en estos términos; en 1596 un boticario y un fabricante de sombreros pagaron por sus licencias en Quito.¹⁵³

148 Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias: Perú*, 3 vols., (Madrid, 1965), citado en adelante como *RGI*. “Relación de las cibdades y villas que hay en el distrito de la Audiencia Real que reside en la cibdad de Quito,” *RGI*, II, 183, menciona 48 para 1583; Pedro Rodríguez de Aguayo, “Descripción de la ciudad de Quito y vecindad de ella,” *RGI*, II, 203, habla de 30 en la década de los 1570; Anónimo, “La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573,” *RGI*, II, 215-6, hace una lista de 37 encomiendas incluyendo las vacantes.

149 “La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573,” 217-218. Además, uno de estos encomenderos parece haber adquirido su riqueza de la misma forma. Los dos encomenderos más ricos, Rodrigo de Salazar y Francisco Ruiz, con 50.000 pesos, eran excepcionales por participar de la posesión de las mayores encomiendas de Otavalo, y algunas comunidades indígenas cerca de Quito. Los otros encomenderos tenían 10.000 pesos o menos, y algunos de ellos tenían deudas. Pedro Rodríguez de Aguayo, “Descripción de la ciudad do Quito,” 203, menciona 4 mercaderes “de tiendas gruesas” además de los minoristas. Super sugiere que algunos mercaderes acumulaban la riqueza necesaria para entrar en la elite andina, “Partnership and profit in the early andean trade: experiences of Quito merchants, 1580-1610,” *Journal of Latin American Studies*, 11 (1979), 279.

150 “La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573,” 216, 218; desde 200 pesos hasta 6.000.

151 *Ibíd.*, 222.

152 *Ibíd.*, 218.

153 Javier Ortiz de la Tabla Ducasse, “Extranjeros en la Audiencia de Quito (1595-1603),” *América y la España del Siglo XVI* (Madrid, 1983), vol. II, 107-113, publica las composiciones en AGI Contaduría 1537; “La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573,” 224.

Super ha señalado que los mercaderes de Quito, a diferencia de sus equivalentes ingleses, no previeron en sus testamentos la continuación de sus empresas.¹⁵⁴ A pesar de sus "actitudes comerciales agresivas", los beneficios fueron canalizados en definitiva hacia los legados eclesiásticos. Por consiguiente, la actividad comercial no se trasladó hacia una mentalidad mercantil que socavara actitudes sociales conservadoras. En el nivel más bajo de los artesanos urbanos de Quito, los valores sociales fueron descritos en la relación Anónima de 1573:

"Los que no usan sus oficios son Antón Prieto, albañil, por ser rico, y fulano González, por estar casado con mujer que tiene indios, es albañil. Los dichos oficiales no hay alguno de ellos que esté rico."¹⁵⁵

Los artesanos que llegaron a las Indias no lo hicieron para continuar con su labor, sino para aprovechar las posibilidades de riqueza y movilidad social del Nuevo Mundo. "Fulano González" consiguió un matrimonio ventajoso que le fue posible por ser blanco; la convergencia de las distinciones sociales y los prejuicios raciales estaba todavía por venir. Los valores de una sociedad de conquista, en la que el trabajo manual se equipara con el deshonor, han sido considerados a menudo una característica medieval. Sin embargo, esta noción tuvo una nueva expresión en la sociedad colonial, donde una de las fuentes iniciales de riqueza y prestigio personal era el tributo y trabajo indígena.¹⁵⁶ Las barreras sociales se ensancharon con la formación de un sector urbano artesanal esencialmente mestizo e indígena. Al mismo tiempo, se consolidó una elite criolla que, si bien absorbía nuevos miembros provenientes de la metrópolis, estableció un vínculo directo con las familias de hacendados-obrajeros del siglo XVIII.¹⁵⁷ En la América española, la categoría 'español' fue asimilada a la categoría 'noble'.¹⁵⁸

En la década de 1570, españoles e indígenas podían encontrarse todavía en las mismas categorías de oficios. Según el informe Anónimo de 1573, por ejemplo, para esa fecha españoles e indígenas fabricaban sillas y arneses.¹⁵⁹ La categoría de 'español pobre', sin embargo,

¹⁵⁴ Super, "Partnership and profit," 279-281.

¹⁵⁵ "La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573," 219.

¹⁵⁶ Ver J. H. Parry, *The Spanish Seaborne Empire*, (Londres, 2a edn. 1973), 1-13, para un breve compendio de la "tradición de la conquista". Para un punto de vista algo distinto: A. Arriaza, "The Castilian Bourgeoisie and the Caballeros Villanos in the Concejo before 1300: A Revisionist View," *HAHR*, 63 (1983), 517-536.

¹⁵⁷ Ver el trabajo de Javier Ortiz de la Tabla, y especialmente las tablas genealógicas publicadas en: "El obraje ecuatoriano. Aproximación a su estudio," *Revista de Indias*, 145/50, (1977), 471-542. Es cuestionable, sin embargo, el uso de una genealogía ascendente. El hecho de que las principales familias del siglo XVIII tuvieran algunos antepasados que fueran encomenderos, no nos permite medir el grado de circulación de la elite. Sin duda, muchos quiteños humildes también contaban con encomenderos entre sus antepasados. No me convence Mörner: "Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America with special regard to Elites," *HAHR*, 63 (1983), 351, nota 39.

¹⁵⁸ Ver la discusión en: J. L. Phelan, *The Kingdom of Quito*, 234.

¹⁵⁹ "La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573," 222.

perdería rápidamente su precisión, ya que muchas ocupaciones artesanales fueron sujetas progresivamente a una transformación sociorracial, ejemplificada en contratos entre españoles artesanos e indígenas aprendices.¹⁶⁰ Los registros de bautismos de la parroquia del Sagrario, en Quito, incluyeron datos de oficios para finales del siglo XVI, y se registraron los nacimientos de los hijos de varios artesanos en este período de transición. A finales de 1596, aparecen las siguientes entradas en los registros de bautizos, en su gran mayoría reservadas para los indígenas y los negros:

CUADRO 2: BAUTIZOS DE LOS HIJOS DE ARTESANOS INDÍGENAS, 1596

Fecha	Padres		MADRE	Origen de los Padres	Padrino
	PADRE	OCUPACIÓN			
8/11/1596	Domingo	sastre	Barbola (I)	Chillo	I
9/15/1596	Blas (I)	pintor	Catalina (I)	Desconocido	I
10/6/1596	Caspar	pintor	Ynes Cluzbay	Quito	Congo E
10/21/1596	Joan	ollero	Beatris	Cotacollia	E
11/24/1596	Pedro	yndio zapatero	Joana	Quito	Desconocido

Nota: I: Indígena E: Esclavo

Fuente: APQ/ Sagrario, "Libro de Bautismos de Mestizos, Montañeses, Yndios" (1594-1605).

Estos artesanos –un sastre, dos pintores, un alfarero y un zapatero respectivamente–, tienen nombres que muestran que han perdido todo contacto con los linajes nativos. Están casados con mujeres indígenas, pero sus ocupaciones los identifican como específicamente urbanos, y no forman parte de una sociedad indígena rural tradicionalmente estructurada. Todos tienen un estatus étnico 'bajo', ya que son indígenas, están casados con indígenas, y/o tienen lazos de compadrazgo con negros. Otros bautizos indígenas llevados a cabo entre julio y diciembre de 1596 incluyen una alta tasa de negros que apadrinan a indígenas y constituyen un 19.3 por ciento del total de padrinos de niños no negros (18 de un total de 93), los cuales pueden compararse con la cifra de apenas seis bautizos negros en un total de 99.

El papel de los negros como padrinos es una pista interesante para el análisis de las relaciones interétnicas entre los bajos estratos urbanos. Es difícil decir hasta qué punto el compadrazgo creó lazos de parentesco espiritual –al mismo tiempo que vínculos económicos– en estos niveles de la sociedad quiteña de principios de la Colonia. En muchos casos, el papel análogo de servicio tanto de los indígenas como de los negros, explica la relación sin esclarecer la

¹⁶⁰ Este proceso fue destacado por J. Lockhart, *Spanish Peru*. Los datos artesanales son abundantes en los registros de principios de la colonia, pero pierden muchos de sus detalles progresivamente. Ver, por ejemplo: ANH/Q Not. 1, vol. 2 (1588) fol. 238; Not. 6 vol. 2 (1583) fol. 1,154 para contratos de aprendizaje.

forma en que se materializaron los nexos dentro del espacio doméstico. Es posible que la mínima presencia de esclavos en el Quito colonial, cuyo costo se aproximaba a la considerable suma de 400 pesos,¹⁶¹ reforzó su posición en la jerarquía del servicio doméstico, y que ejercieron un poder reconocido por los indígenas de los bajos estratos. Fueron asimilados mucho más rápidamente que los indígenas a la cultura española,¹⁶² y debieron haber mediado entre los propietarios españoles y la sociedad indígena. Sirvieron de último escalón en los estratos de la sociedad española, y aceptaron esos humildes lazos del compadrazgo que no asumieron los dominadores españoles.

El hecho de que el papel de los negros como compadres se haya extendido más allá de las esferas domésticas españolas, puede sugerir o bien que ellos mismos eran artesanos —lo que no parece haber sido el caso aquí—, o bien que ejercieron un patronazgo limitado al introducir a los artesanos en las unidades domésticas de los españoles acaudalados. Un pleito de finales del siglo XVII menciona el robo en casas de blancos de productos alimenticios de lujo ("alfaxores, bocadillos, turrones") por parte de esclavos negros. Posteriormente, eran vendidos por mujeres indígenas vendedoras en las plazas de mercado de la ciudad.¹⁶³ La evidencia de esta actividad económica independiente a pequeña escala, y de los vínculos con la población no sirviente, demuestra que en un entorno urbano la esclavitud podría haber sido un sistema más flexible y permeable de lo que su estereotipo permite pensar.¹⁶⁴ Los esclavos en las plantaciones de tierra caliente tendrían una historia más terrible que contar.

¹⁶¹ Los precios de esclavos pueden tomarse de los registros notariales, y obviamente dependían de la edad, sexo, condición física, etc. El mercado de esclavos en Quito fue siempre un asunto de pequeña escala. La transacción más grande que vi fue de 5 esclavos en 1634, todos nacidos en África, por un total de 2.080 *patacones*, es decir, es un poco más de 400 cada uno (ANH/Q Not. Diego Rodríguez Urbán, Tomo 55, fols. 9-10). Para el siglo XVIII, el mercado se encontraba en una escala incluso más pequeña, y pesaba más sobre mujeres esclavas, presumiblemente para el servicio doméstico. Cuando se vendían dos esclavos, era a menudo porque pertenecían a la misma familia (por ejemplo, ANH/Q 1 Not. Ambrosio del Capillo, Tomo 244, fols. 63-64, agosto 14, 1728; ANH/Q 1 Not. Diego de Ocampo, Tomo 276, fols. 184-185, mayo 21, 1754). Los precios de los esclavos permanecieron altos durante el siglo XVIII lo cual, en vista de la deflación de la economía quiteña, sugiere que se estaban convirtiendo en una "mercancía" incluso más preciada. Los esclavos eran los auxiliares de la sociedad blanca, y más tarde señalaremos la hostilidad de la plebe hacia el sirviente negro de un oficial de la Corte. Puede que los negros hayan sido, a veces, una fuerza temida. Sin embargo, los datos comentados en el texto muestran que las relaciones interétnicas en los bajos estratos no deben ser simplificadas en demasía. Consta la compra de una joven muchacha por 330 pesos, por un cacique adinerado, don Justo Titusunta de Llamoca, de Angamarca y Saquisilí, pero residente de Quito, el 22 de agosto de 1731 (ANH/Q 1 Not. Diego de Ocampo, fols. 643-4).

¹⁶² Este es un punto repetidamente señalado por: Bowser, *The African Slave in Colonial Peru*.

¹⁶³ ANH/Q Carn. y Pulp. doc, 7-VII-1642.

¹⁶⁴ Ver, por ejemplo, D. L. Chandler, "Slave over master in colonial Colombia and Ecuador," *The Americas*, 38 (1982), 315-326, para una interesante discusión acerca de las diversas formas en que los esclavos podían sortear al sistema. A pesar de su título, sin embargo, este artículo hace muy poco uso de material ecuatoriano.

Para este período, es mejor utilizar las categorías estrictamente raciales, antes que hablar en términos de 'sociedad popular', un concepto más difuso que reservaré para la sociedad más diversa del siglo XVIII. Puede que la conquista española, que tuvo un impacto demográfico tan nefasto en el resto de Hispanoamérica, no haya tenido en este plano consecuencias tan dramáticas, o por lo menos tan duraderas, en Quito. El sustrato demográfico de la Sierra del Ecuador era el de una población indígena relativamente estable, aunque se trata posiblemente de migraciones enmascaradas. En todo caso, los autores de las relaciones de la década de 1570 coincidieron, de forma sorprendente, en adscribir una población indígena en expansión al distrito de Quito y a la ciudad misma.¹⁶⁵ Se compararon dos muestras de los registros de bautizos para los indígenas, negros y mestizos de la parroquia de la Catedral de El Sagrario de Quito desde el 14 de julio al 1 de diciembre de 1596, y durante el año de 1612. La parroquia de El Sagrario correspondía a la ciudad española, así que se trata de los grupos más aculturados. Los mestizos fueron a menudo incluidos en el libro de bautismos españoles, y este registro se componía esencialmente de los bautismos indígenas, y de algunos esclavos. Hubo 99 bautizos en el primer período, y 651 durante el segundo, incluyendo 248 durante el período comparable desde el 15 de julio al 2 de diciembre de 1612. Aunque se trata sólo de una pequeña muestra, el incremento de los bautizos anuales corrobora la gran expansión de la ciudad a finales del siglo XVI y a principios del siglo XVII, un crecimiento que se mantendría hasta la segunda mitad del siglo XVII.¹⁶⁶

La función del centro urbano como un polo de atracción para la inmigración indígena puede ser estudiada también a partir del análisis del lugar de origen de los padres. Entre el 14 de julio y 1 de diciembre de 1596, en sólo 24 casos de los 99 bautismos (casi el 24 por ciento) uno de los dos padres era de Quito, si es que los 16 que no aparecen especificados fueran quiteños, lo cual parece probable. La proporción es incluso más baja, o sea 19.3 por ciento,

¹⁶⁵ Para el crecimiento de la ciudad y la sierra, ver: "Relación de las cibdades y villas," 183; Rodríguez de Aguayo, "Descripción de la ciudad de Quito," 203; "La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573," 221. El rol de la mita de Potosí en la generación de movimientos demográficos en una vasta región de los Andes, incluyendo regiones de refugiados, ha sido estudiado por: N. Sánchez-Albornoz, *Indios y Tributos en el Alto Perú*, (Lima, 1978). Para la Audiencia de Quito como una posible "región de refugio", ver: "Relación del distrito del Cerro de Zaruma y distancias a la ciudad de Quito..." (1592), RGI, II, 319. El estudio de Cook sobre Perú no incluye datos de Ecuador: N. D. Cook, *Demographic Collapse, 1520-1620*, (Cambridge, 1981). Para la curva de población de la población indígena ver el primer capítulo de R. B. Tyrer, *The demographic and Economic History of the Audiencia de Quito*. Ver: S. A. Alchon, *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*, Cambridge, 1991; Linda Newson, "World epidemics in early colonial Ecuador," en: N. D. Cook y W. G. Lovell (eds.) *'Secret Judgements of God': Old World Disease in Colonial Spanish America* (Norman, OK, 1992), 84-112.

¹⁶⁶ La estimación de 2.500 casas, en: Diego Rodríguez Docampo (1650), RGI, III, 6, puede ser un punto más objetivo de comparación con las décadas de 1570 y 1580, que los estimaciones de población. De acuerdo con las relaciones citadas en la nota anterior, pueden haber existido 1.000 casas en la década de 1570. El capítulo II de la segunda parte estudia la historia demográfica de la ciudad desde finales del siglo XVII en adelante.

cuando los seis esclavos, algunos de procedencia sin especificar, otros provenientes de Quito, son sustraídos del total. Entre el 1 de enero y el 5 de febrero de 1612, cinco esclavos criollos o de origen africano, y dos expósitos fueron bautizados. De los 75 restantes sólo seis eran provenientes de Quito, o no tenían un lugar de origen especificado. Se resume el origen de los padres de los infantes bautizados en el cuadro 3.

CUADRO 3: LUGAR DE ORIGEN DE LOS PADRES INDÍGENAS, 1596, 1612

	1596 (%)	1612 (%)
Quito	19.3	8
Corregimiento	40.8	49.4
Sierra	41.9	42.7

Fuente: APQ/ Sagrario, "Libro de Bautismos de Mestizos, Montañeses, Yndios" (1594-1605), "Libro de Bautismos [...] Mestizos, Yndios" (1606-). Nota: muestras de 14 de julio a 1 de diciembre 1596, y 1 enero a 5 de febrero de 1612. Las proporciones no suman 100 por ciento debido a dos matrimonios divididos en 1596, y se redondea para 1612.

Este cuadro está basado en una muestra demasiado limitada para ser utilizado como un índice de cambio demográfico entre las dos fechas. La alta proporción de niños bautizados, y cuyos padres provenían del Corregimiento, puede explicarse, en parte, por el papel que desempeñó la parroquia de El Sagrario, que era el lugar de residencia de la elite española. Sus sirvientes indígenas eran bautizados a menudo en la capital, pero podían haber trabajado posteriormente en las propiedades rurales fuera de la ciudad. Otros indígenas pertenecían a encomiendas geográficamente alejadas, y también se bautizaron en El Sagrario. Por esta razón, la tasa anual de bautizos en este primer período no sirve para calcular la población total. Aún así, la muy baja proporción de padres nacidos en Quito es prueba de la temprana expansión de la ciudad. La distribución geográfica del lugar de origen puede dar la impresión de que la ciudad sólo absorbió inmigrantes de la Sierra ecuatoriana. Pero El Sagrario tenía la población indígena más integrada en la sociedad española. Si existía una inmigración proveniente de regiones más lejanas, es lógico que no encontráramos su rastro allí.

No obstante, existen datos de una población indígena extremadamente móvil en la Sierra ecuatoriana, la de los "indios peñadillos", que fueron despreciados como unos vagabundos adictos a los vicios del alcoholismo y la ociosidad. Supuestamente, estos indígenas habían huído de la mita de las grandes regiones mineras como Potosí.¹⁶⁷ Según una relación de hacia 1590, el esfuerzo por integrar a los migrantes en el orden colonial motivó los primeros intentos de crear reducciones en los barrios de Quito.¹⁶⁸ La extraordinaria movilidad de la población indígena a finales del período colonial tiene sus orígenes lejanos en este período. Se debe

¹⁶⁷ "Relación del distrito del Cerro de Zaruma y distancias a la ciudad de Quito....," 319.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, en el barrio de Añaquito.

tanto a las fuertes imposiciones coloniales, como a la posibilidad de minimizar su impacto a través de distintas estrategias. Algunas de las peticiones hechas por los mestizos en el siglo XVIII (capítulo III de la segunda parte), revelan un proceso análogo de adaptación a través de la migración, el cambio étnico y la evasión tributaria.

Las relaciones geográficas destacan el papel de los indígenas en el suministro de servicio doméstico, y los indígenas también fueron movilizados para la construcción de la catedral.¹⁶⁹ La mita fue el mecanismo fundamental para movilizar la mano de obra de las comunidades indígenas, que suministraron una quinta parte de su población masculina adulta, a través de las rotaciones.¹⁷⁰ El servicio funcionó como un agente de aculturación y como una vía de acceso al mundo blanco para la población indígena. Algunos padres indígenas supuestamente mandaban a sus hijos en calidad de sirvientes a Quito para que, de esta manera, aprendieran "buenas costumbres".¹⁷¹ En un nivel social más alto, las distintas fortunas de los descendientes del inca Atahualpa en Quito, muestran la diversidad de las respuestas indígenas a la conquista.¹⁷² La elite incaica aculturada fue a veces absorbida dentro de las altas esferas de la sociedad colonial, mientras que los dirigentes indígenas locales fueron cooptados como intermediarios dentro del sistema colonial español. A unos cuantos, la derrota les ofreció algunas posibilidades de las que no disponía la gran mayoría de la población indígena.

Como en otras regiones, el proceso biológico de mestizaje entre españoles e indígenas comenzó con la conquista,¹⁷³ en parte por la ausencia de mujeres españolas. Pocos elementos distinguen a Ecuador en este proceso, excepto el tomar nota del comentario de Cieza de León, quien pretende que a las mujeres de la región de Cuenca les atraían los hombres

¹⁶⁹ Pedro Rodríguez de Aguayo, "Descripción de la ciudad de Quito," 203.

¹⁷⁰ Para buenas descripciones de la mita, ver: "La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573," 220, 226; "Relación del distrito del Cerro de Zaruma y distancias a la ciudad de Quito...," 319.

¹⁷¹ "Relación del distrito del Cerro de Zaruma y distancias a la ciudad de Quito...," 319.

¹⁷² U. Oberem, "La familia de Atahualpa bajo el dominio español," un estudio publicado nuevamente en la colección de ensayos: S. Moreno Yáñez y U. Oberem, *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, (Otavalo, 1981), 153-224. Para un ejemplo de la aculturación de la más alta elite indígena, y de los privilegios acordados por la Corona, ver, por ejemplo: R. Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, (Madrid, 1953) vol. 1, 580.

¹⁷³ La historia social de la clase mestiza en el Quito colonial cae en fases bastante definidas hacia principios del siglo XVII, una trayectoria seguida también en muchas otras regiones de la América española colonial. Las guerras civiles en el Perú del siglo XVI tuvieron un importante elemento mestizo al nivel del liderazgo, mientras que el proceso de exclusión de los mestizos del oficio alrededor de 1600 fue un fenómeno imperial. M. Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America*, (Boston, 1967), fue elaborado a partir de trabajos de historiadores como Konetzke y Rosenblatt. Existe una abundante literatura más especializada sobre los mestizos, pero generalmente desde la perspectiva judicial o demográfica. Para un estudio basado en material ecuatoriano, ver: C. Caillavet y M. Minchom, "Le Métis Imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIe-XXe siècle)," *L'Homme*, 122-124, XXXII (1992), 115-132.

españoles.¹⁷⁴ Hacia mediados de la década de 1560, ya se registraba una modesta presencia mestiza en los registros de bautizos de El Sagrario, en Quito.¹⁷⁵ Según los comentarios convencionales del Corregidor de Quito, don Sancho Díaz de Zurbano, el mestizaje fue particularmente avanzado a principios del siglo XVII: "Los españoles se han mezclado hasta tal grado con los indígenas, que en esta ciudad hay más mestizos que en el resto de Perú."¹⁷⁶

Aquellos españoles que se familiarizaban con el nuevo fenómeno del mestizaje recalcaron casi siempre la magnitud de su expansión y su carácter pecaminoso debido a las uniones irregulares. Al mismo tiempo, deploraron la manera en que rompió la jerarquía establecida al introducir un nuevo elemento dentro del orden simétrico de las repúblicas de indígenas y españoles:

"[...] mestizos se llaman en este reyno del Perú los hijos de españoles y de indias y de estos ay muchissimos, porque el pecado de mezclarse los españoles con las indias es generalissimo y muy frequentado, porque las indias son fáciles y el habito que traen muy lascivo y deshonesto [la frase "descubiertos los braços y pies" tachada] y que los hijos mestizos habidos en pecado tan grave tan escandaloso y aborrecido de Dios han de ser favorecidos, y libres de tributo y serviçio personal como lo son todos los mestizos que ni sirven a Dios ni al rey [...] no solo porque es gente viciosa [...] sino porque todo lo que se va multiplicando de mestizos inutilles [...]"¹⁷⁷

La asociación de los mestizos con la vagancia, la pereza y con la amenaza del orden establecido, se hizo patente desde la primera generación en adelante. Permanecería como una constante en las actitudes oficiales y eclesiásticas a lo largo del período colonial.¹⁷⁸ La absorción de muchos mestizos dentro de la sociedad criolla reforzó los nacientes conflictos entre

¹⁷⁴ *The Incas of Pedro Cieza de León*, (ed. V. W. von Hagen), (Norman, OK, 4a edn. 1976), 71. Bernardino Cárdenas "Memorial y Relación de cosas ... del Perú," (s. f., pero probablemente a principios del siglo XVII; Cárdenas había vivido en Charcas), BN/M ms. 3198, señala las ventajas para las mujeres indígenas de las alianzas con españoles (hijos libres de tributo, etc).

¹⁷⁵ J. Moreno Egas, "Apuntes para el estudio de la población del siglo XVI de la Real Audiencia de Quito," *Museo Histórico*, XXVIII (56), (1978), 73, 83-84.

¹⁷⁶ AGI Quito 28, Carta de Don Sancho Díaz de Zurbano, 22 de marzo de 1609.

¹⁷⁷ Bernardino O. F.M. Cárdenas, "Memorial y Relación de cosas ... del Perú," fol. 64.

¹⁷⁸ "Descripción de Quito en 1577," *Museo Histórico*, XXVIII, (1978), 63, "Habrá en esta ciudad y distrito dos mil mestizos y mestizas ... Es gente belicosa, ligeros, fuertes e ingeniosos..."; AGI Quito 27, Carta de Don Sancho Díaz de Zurbano, 13 de feb. 1609; "... que se ba aumentando cada dia mucho de gente perdida viciosa y holgazana que ay muchos mestizos, quarterones, cholos, que asi llaman a los que nascen de mestizos y indias..." Para una definición diferente de cholo a finales de la Colonia, ver la discusión sobre la terminología sociorracial en el capítulo III de la segunda parte.

los criollos y los españoles peninsulares, al inyectar un elemento casi racial en de sus rivalidades, sobre todo dentro de las órdenes religiosas.¹⁷⁹

En todo caso, fuera cual fuera el grado de la exageración, el hecho de que los oficiales vieran a este grupo como un elemento sedicioso tenía cierta lógica a finales del siglo XVI. Efectivamente, los mestizos estaban atrapados entre dos culturas y constituían un elemento inestable dentro del cuerpo político. Varios desórdenes marcaron la transición de una sociedad de conquista hacia una sociedad colonial más asentada. Algunos mestizos importantes tenían una posición privilegiada, pero ambigua, ya que tenían parentesco con los conquistadores principales y descendían de sus alianzas con miembros de la elite indígena. Las tradiciones de la conquista debieron de haber dejado su propia herencia de ingobernabilidad en la sociedad del siglo XVI. Un hijo mestizo del conquistador de la región de Quito, Benalcázar, estuvo involucrado en rebeliones en la década de 1580.¹⁸⁰

Sin embargo, la rebelión más importante se produjo en la década de 1590. La resistencia dirigida por el Cabildo a la imposición colonial del tradicional impuesto español sobre las ventas, o alcabala, en 1592-93, fue un acto concertado de desafío a la autoridad española, en el que los mestizos de la capital jugaron un papel prominente. En una acción que sería emulada por el barrio de San Roque un siglo y medio después, la cárcel fue atacada, y el procurador del Cabildo, que se oponía a las medidas, fue liberado. Esta fue la primera acción de lo que se convertiría en una gran insurrección. Los eventos de 1592-93 anticiparon la rebelión de 1765 en la resistencia a las medidas fiscales; en la alianza de elementos criollos y mestizos contra la autoridad española; en los ataques a los símbolos de autoridad –la prisión o la Audiencia; en el carácter de la expedición militar punitiva que llegó desde afuera. Como en 1765, no hubo sólo una, sino una serie de rebeliones en las que divisiones iniciales de la elite pusieron en escena a la multitud urbana, y provocaron un desorden generalizado.

La Iglesia tuvo un papel ambiguo ya que hubo secciones que se alinearon con la oposición a las medidas fiscales, en 1592-93, como volvería a ocurrir en 1765. La forma en que las tensiones entre criollos y peninsulares dentro de las órdenes religiosas interactuaron con las tensiones seculares, también anticipaba los desórdenes del siglo XVIII. Las campanas de la iglesia daban la señal de revuelta en una acción simbólica que pudo haber marcado no sólo la dimensión de organización colectiva de la revuelta, sino también una posible participación eclesiástica. El rol angular de la Iglesia como intermediaria con la plebe, fue importante en los años posteriores a la rebelión de 1592-93 cuando se usó la mediación de la imagen de la Virgen preservada en la iglesia de Guápulo para calmar los ánimos, al creer que el entusiasmo popular había ido demasiado lejos.¹⁸¹

179 Ver, por ejemplo, AGI Quito 32, Carta de Morga, 20 de abril, 1631, "Estado actual del Catolicismo, Político y Económico de los Naturales del Perú", 30 de abril, 1747, BNP/L, c 881, Cap 1:2a.

180 AGI Quito 17, Cartas de cabildo, Carta de 24 de mayo, 1585.

181 Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y Relación...", 10.

Quito era una comunidad que desarrollaba su propia identidad desde el siglo XVI en adelante. Se percibían a los oficiales que implementaban medidas fiscales como unos intrusos extranjeros en esta sociedad tan alejada de las capitales virreinales. En este sentido, los historiadores han enfocado el desorden social en términos de la "cohesión de la comunidad". Sin embargo, a pesar de todas las similitudes, hubo un sentido clave en que la sociedad de Quito había cambiado profundamente entre 1590 y 1765, es decir, en el fortalecimiento de las barreras que separaban a la elite de la plebe.

En 1592, el oficial del Cabildo liberado de la prisión durante el primer disturbio era un mestizo, mientras que los funcionarios reales no tenían dudas acerca del origen mestizo de los levantamientos: "Los mas culpados en estos delitos, han sido los mestiços de esta ciudad."¹⁸² De cierta manera, los mestizos humildes de la ciudad estaban rescatando a "uno de los suyos" cuando demolieron la cárcel para liberar al procurador Bellido quien era conocido como "el cacique", por tener sangre indígena. En contraste, la acaudalada y endógama elite criolla que dominó el Cabildo de finales de la colonia no tenía, ni sentía, ningún tipo de vínculo directo con la plebe urbana. Esto significa un cambio profundo en la composición social de los disturbios (ver capítulo IV de la segunda parte).

El ensanchamiento de las barreras sociales entre la elite y la sociedad popular adquirió una dimensión racial. A principios del siglo XVII, algunos mestizos importantes perdieron el lugar que ocupaban al lado de la sociedad blanca, en parte como resultado de presiones oficiales.¹⁸³ Los oficiales reales seguían percibiendo a los mestizos como una amenaza potencial al orden social, pero el contexto social ya estaba cambiando. Con el avance del proceso de mestizaje, los mestizos fueron absorbidos por la sociedad criolla, en la población indígena, o en los bajos estratos sociales de la ciudad. Uno de los mejores indicios de esta transformación, es la desaparición progresiva de la categoría "mestizo" en las entradas de los registros de bautismo de la parroquia de El Sagrario, a comienzos del siglo XVII.¹⁸⁴ Por supuesto, no se trata

¹⁸² AGI Quito 8, fol. 807, Carta de 27 de noviembre de 1593. Para una descripción breve de la rebelión, basada en González Suárez, véase A. Pareja Diezcanseco, *Las Instituciones y la Administración de la Real Audiencia de Quito*, (Quito, 1975), 144-147. Ver especialmente, B. Lavallé, *Quito et la crise de l'Alcabala (1580-1600)*, (Paris, 1992). F. Hassaurek escribió una novela histórica sobre la rebelión, *The Secret of the Andes*, (Cincinnati, 1879).

¹⁸³ *Colección de Documentos sobre el Obispado de Quito*, (Quito, 1946), Tomo 1, 543, 546, (12 de octubre, 1582), para protestas contra el cura mestizo Diego Lobato; Tomo II, 46-47, para la exclusión del oficio, (1602).

¹⁸⁴ La desaparición de los "mestizos" del registro de nacimientos españoles en El Sagrario data del periodo de 1601-10, de acuerdo con los datos compilados por Sr. Jorge Moreno Egas. Estos datos no se encuentran publicados, pero puede verse su "Apuntes para el estudio de la población..." y numerosas transcripciones de nacimientos, matrimonios, etc. en la *Revista del Centro Nacional de Investigaciones Genealógicas y Antropológicas* (Quito).

de un declive en el número de los que eran biológicamente mestizos, sino el inicio de un proceso de redefinición. Algunos mestizos mantuvieron su posición en la sociedad blanca, mientras otros fueron excluidos.

Este proceso de mezcla racial y cultural significó que hacia finales del período colonial, no existía una clara línea divisoria entre "blancos pobres" y mestizos, mientras que la separación entre indígenas y mestizos, aunque sancionada legalmente a través de las obligaciones del tributo, era también problemática. En un contexto urbano, las Declaraciones de Mestizo examinadas en el capítulo III de la segunda parte, revelan "indios vestidos de españoles" en el siglo XVIII. De otro lado, dichas peticiones incluyeron también mestizos que habían sido parcialmente reabsorbidos en la sociedad indígena en los distritos rurales más aislados – si es que alguna vez habían dejado esa cultura indígena. La aculturación¹⁸⁵ era un proceso de interacción compleja, antes que un movimiento lineal hacia la adopción de las normas culturales españolas. Para comienzos del período colonial, notamos la fuerte influencia que ejercía la cultura indígena en una parte sustancial de la población mestiza. La ropa era –como sigue siendo– un elemento esencial en la cultura material que suele definir los límites étnicos. Pero para una fecha tan tardía como 1633 hubo quejas de que unas mestizas en la ciudad de Quito se empeñaban obstinadamente en usar las prendas indígenas, a pesar de las tentativas oficiales por disuadirlas. Gastaban grandes cantidades en seda.¹⁸⁶ Por otra parte, los registros notariales confirman la existencia de esta categoría, específicamente femenina. Hay una referencia a finales del siglo XVI a una duda sobre una tal Ysabel de Bustamante, "mestiza en abitos de yndia que reside en esta ciudad."¹⁸⁷

Podemos apelar, sin duda, a factores culturales de profundas raíces para explicar esta diferenciación de género. También pudo haber sido reforzada por diferencias en la repartición de las ocupaciones por género. En Quito, todavía hoy en día, una mujer indígena sigue vistiendo a menudo prendas tradicionales, mientras que su esposo, más aculturado, viste camiseta y *jeans*. Sin lugar a duda, en este período un factor clave fue el carácter selectivo de las imposiciones coloniales, en que el tributo y la mita fueron obligaciones de adultos varones indígenas. La presión sobre un hombre para no ser identificable como un indígena fue indudablemente más fuerte. La existencia de las parejas, en las que los varones eran mestizos y las mujeres eran "vestidas de indias", a pesar de ser también mestizas, demuestra de hecho la indefinición de la

185 Para la discusión de diferente formas de aculturación, específicamente adaptadas a materiales latinoamericanos, N. Wachtel, "L'Acculturation," en: J. Le Goff y P. Nora, *Faire l'histoire*, (Paris, 1974), 24 et seq. F. Salomon, "Indian women of early Colonial Quito as seen through their testaments," *The Americas*, 40 (1988), 341, ve a la mujer indígena como fuera del "marco de aculturación". Su "estrategia de innovación"... reorientaba relaciones de "origen nativo y colonial... como vía de entrada a una economía de mercado en rápida expansión".

186 AGI Quito 32, Carta de Lucas Dorotines, 28 de abril de 1633.

187 ANH/Q 1 Not. vol. II, (1593), fol. 443.

etnicidad. Al mismo tiempo, nos advierte de que muchos de los criterios convencionales utilizados para definir la raza son altamente confusos. Junto con la ropa, el idioma es usado frecuentemente como un criterio para elucidar la etnicidad. Sin embargo, en el Quito del siglo XVIII, el quichua era un lenguaje común y corriente. Incluso miembros de la elite hablaban quichua, y no sólo español, como consecuencia de haber sido criados por mujeres indígenas.¹⁸⁸

Como se discutirá en el capítulo III de la segunda parte, los litigios mestizos de la década de 1770 demuestran la extrema confusión sociorracial de la sociedad anterior a las reformas borbónicas. En los bajos estratos, mucha gente no pertenecía definitivamente ni a la sociedad española ni a la indígena. En el siglo XVIII el esfuerzo oficial por 'definir' a los indígenas sólo subraya la falta de definición anterior. El hecho de que las mujeres de sangre mezclada todavía siguieran "vestidas de indias" hacia 1630, enfatiza la lentitud del proceso de aculturación en la capital. La tenue e incompleta difusión de la cultura española puede mostrarse incluso al notar la ambigüedad de las categorías sociorraciales coloniales. Por lo visto, un vestido de seda indígena proporcionaba un prestigio social más marcado que una prenda mestiza más humilde. En el siglo XVIII, no tenemos constancia de "españoles vestidos de indios" dentro de la misma capital. Y las "Declaraciones de Mestizo" también dan fe de la manera en que el mestizo urbano se consideraba a sí mismo como español, o casi español. Pero, a pesar de todo, la ambigüedad persistió, sobre todo al nivel de los caciques, quienes juzgaban a los mestizos como inaptos para el "Superior, y honorífico empleo de Governar dicho casicasgo."¹⁸⁹ En cierta medida, las reformas de los Borbones eliminaron esta ambigüedad, ya que convirtieron el pago de tributo en algo todavía más oneroso. En este contexto, el ser reconocido como mestizo por las autoridades ofrecía una ventaja más marcada sobre el estatus indígena, con respecto al período anterior.¹⁹⁰

Quito y la economía textil, 1600-1800

La industria textil tuvo un papel clave en la historia económica de la ciudad y de la Audiencia de Quito a mediados del período colonial. Las haciendas hicieron un uso completo de su fuerza de trabajo indígena, y ahorraron el desembolso de efectivo —en lo que se estaba convirtiendo en una economía desmonetarizada— a través de empresas organizadas verticalmente. Estas fábricas textiles, u obrajes, combinaron el pastoreo de ovejas con la producción textil. Una población indígena estable, o en expansión, suministró la fuerza de trabajo

¹⁸⁸ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 377. Sobre adopción y adaptación del lenguaje ver B. Mannheim, *The language of the Inca since the European invasion* (Austin, 1991). F. Salomon, "Indian women," 341.

¹⁸⁹ ANH/Q Ind. 80, doc., 13-II-1764, fol. 2; dicho mestizo tiene el "oficio de aferrador, y debe ocuparse en el, y no el Superior, y honorífico empleo de Governar dicho casicasgo."

¹⁹⁰ Ver capítulo III de la segunda parte.

a través de la mita, el mecanismo de servicio rotativo de trabajo. Esto fue reemplazado gradualmente por una mezcla de trabajo libre –aunque endeudado–, y forzado.

Existieron otras formas de producción textil, sobre todo los talleres urbanos de pequeña escala, o chorrillos, y los obrajes de comunidad, que estaban ubicados originalmente en los pueblos indígenas como un medio para garantizar la recaudación del tributo. Durante el siglo XVII, una abundante mano de obra y el pastoreo para las ovejas sentaron las bases para la expansión de un sector que exportó su tejido de lujo, el paño azul, a las economías mineras de Perú y de la Nueva Granada. Sin embargo, en el siglo XVIII los precios en Perú bajaron por la importación de textiles ingleses y franceses, y los proveedores de textiles fueron perjudicados por los altos costos de transporte terrestre. La industria de la Audiencia de Quito perdió pronto su rentabilidad, y la región no tenía prácticamente nada más que exportar. La exportación de textiles había constituido, según Tyrer, casi la única fuente monetaria para participar en el comercio transatlántico. O sea, la única barrera contra una "vida de completa provincialismo, cuya riqueza consistía sólo en granos, ganado, y mercancías caseras."¹⁹¹

Disponemos de distintos trabajos valiosos sobre la economía de los obrajes. Sin embargo, nuestro conocimiento de la economía textil en las inmediaciones de la capital es incompleto, ya que no se trataba de las fábricas importantes, sino de chorrillos. Esta forma de empresa es problemática por distintas razones. Tenemos pocas probabilidades de encontrar una serie de cuentas completas, y son justamente estas cuentas las que han permitido la reconstrucción de la economía de un obraje-hacienda, como la que hizo Cushner a partir de los archivos jesuitas.¹⁹² La tela rústica producida en los chorrillos variaba considerablemente en calidad y precio, y por esto el estudio de Tyrer, acerca de los costos de producción y distribución de textiles, se limitó al paño azul. No tenemos por tanto las cifras de producción de la economía textil urbana.

Un problema todavía más importante lo crea la frecuente ilegalidad de los pequeños talleres urbanos. Una política oficial e interesada controlaba la expedición de licencias, según una aplicación selectiva e irregular de la teoría económica que argumentaba que las colonias no deberían competir con la producción de la metrópoli. Varios informes de principios y finales del siglo XVII identificaron numerosos obrajes ilegales que funcionaban en Quito. Se pretendía en 1603 que 60 obrajes ilegales operaban en las inmediaciones de la capital.¹⁹³ Visitas a los obrajes urbanos durante la década de 1680, descubrieron varios talleres pequeños, algunos de los cuales fueron inmediatamente derribados. Alrededor de 1700, existían al menos 37

¹⁹¹ R. B. Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 9. J. L. Phelan, *The Kingdom of Quito*; J. Ortiz de la Tabla, "El obraje ecuatoriano. Aproximación a su estudio," *Revista de Indias*, 149/150, (1977), 471-542; R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*.

¹⁹² N. P. Cushner, *Farm and Factory*.

¹⁹³ Phelan, *The Kingdom of Quito*, 69.

obrajes ilegales en el Corregimiento de la capital.¹⁹⁴ Al tratar de una actividad ilegal, podemos asumir que el nivel real de actividad económica era más considerable. Por consiguiente, la cuantificación de cualquier aspecto debe considerarse especulativa.

Las características de la industria textil dentro y alrededor de la capital eran diferentes de aquellas de los principales obrajes rurales. Las pequeñas fábricas urbanas, que rara vez empleaban más de 20 personas, tejían bayetas para el consumo de la población local y exportaban a los mercados cercanos de la Nueva Granada. Sin embargo, no participaron en la exportación al mercado más lejano de Lima. Excepto cuando los dos sectores se encontraban expuestos a las presiones fiscales de la Corona, conformaban grupos de intereses bien diversos, y en las décadas de 1660 y 1670 el sector rural autorizado apoyó a los oficiales reales en sus ataques contra el sector urbano.¹⁹⁵ En 1680, el presidente Munive defendió la necesidad de una producción local legal de telas rústicas. Pidió la autoridad, que luego le fue ortogada, para conceder licencias a obrajes que hicieran bayetas en áreas rurales, y que atraerían la migración indígena hacia las áreas rurales.¹⁹⁶

El rol de la industria textil de mediados de la colonia en la conversión de Quito en un foco de migración indígena, fue denunciado por el Cabildo en 1651:

"[...] que a causa de haber en esta Ciudad mucha cantidad de obrajuelos que han puesto diferentes personas en que tejen y labran jerguetas, bayetas, y otros géneros, se han recogido a ella muchos indios, asi de los Pueblos de este Corregimiento como de los demás de la Provincia, dejando dichos pueblos solos y desamparados [...] y ha llegado a tanto que aun los mismos indios, en todas las parroquias, han armado en sus casas los dichos obrajes y tienen muchos indios de servicio para la labor de lo que labran en ellos [...]"¹⁹⁷

En 1660, el procurador del Cabildo volvió al tema, afirmando que 20.000 indígenas se encontraban en la ciudad, empleados en obrajes españoles o actuando como agentes independientes en la producción de tejidos.¹⁹⁸ En su carta de 1681, Munive pretendía que 30.000 indígenas habían sido empleados en la sola capital.¹⁹⁹ ¿Exageraba Munive? ¿Se refería a la capital, o estaba incluyendo los pueblos cercanos? En todo caso, está claro que la producción textil urbana estaba atrayendo una inmigración considerable. Vemos un crecimiento notable de la ciudad al comparar las relaciones de las décadas de 1570 y 1580, y la de Diego

¹⁹⁴ Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 157, 160-1.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 155-158.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 156-157.

¹⁹⁷ LCQ, 9 de enero, 1651, 85.

¹⁹⁸ Tyrer, AM/Q, 173.

¹⁹⁹ AGI Quito 69, Carta de Munive, 30 de julio, 1681, fol. 332, publicada por Landázuri.

Rodríguez Docampo en 1650.²⁰⁰ El Cabildo denunció el establecimiento de empresas por los indígenas, lo cual demuestra que la producción textil estaba arraigada en la ciudad. Continuó una producción indígena a pequeña escala para el consumo doméstico y las necesidades urbanas, incluso cuando la industria textil urbana había disminuido en el siglo XVIII.

Tal como se argumentó en el capítulo I de esta primera parte, debe tenerse especial cuidado al definir la producción textil como una industria urbana. Resulta obvio, partiendo de los puntos señalados anteriormente, que los talleres con licencia constituyeron sólo una parte de la producción textil. Munive elaboró una lista de obrajes en el Corregimiento a finales del siglo XVII. Cuatro obrajes, a los que los mitayos estaban asignados, se encontraban en la lista junto a once obrajes, que contaban con una fuerza de trabajo semilibre, y cuatro chorrillos. La producción se ubicaba mayormente en el distrito rural de la capital. Además, los cuatro chorrillos 'urbanos' se encontraban en San Diego, San Sebastián, La Recoleta y Loloncoto, es decir, alejados del distrito nuclear de la ciudad.²⁰¹ Estos datos pueden contrastarse con los del Quito de finales de la Colonia. Según un documento de tributo de 1804, había doce chorrillos en Quito, de los cuales siete se encontraban en la parroquia de San Sebastián.²⁰²

La concentración de la actividad textil en la parroquia de San Sebastián, se debe a su proximidad al río Machángara, el cual proveía el suministro de agua necesario para los talleres. De acuerdo con la evidencia cartográfica, el crecimiento urbano no se extendió hacia esta área ni en el siglo XVIII, ni en el XIX. O sea, los talleres 'urbanos' de finales de la Colonia son más bien talleres rurales camuflados. En vista de los datos acerca de la existencia de una actividad textil extensa y generalizada en la ciudad de mediados de la Colonia, la ubicación de los talleres a finales del período tiene dos lecturas. Primero, sería una confirmación del declive de la actividad textil urbana, con excepción de la producción indígena artesanal y doméstica. El hecho de que los talleres 'urbanos' se encontraran realmente fuera de la ciudad parece la confirmación de que la industria textil urbana no estaba en condiciones de competir con los obrajes rurales, una vez que estos últimos se dedicaron a la producción de tela de baja calidad para el mercado de la Nueva Granada. No obstante, también hay que preguntarse si todos los talleres en el siglo XVII habían sido realmente urbanos, a pesar de la producción indígena que tanto capturó la atención del Cabildo.

En todo caso, el carácter y la escala de la producción textil urbana del siglo XVII, nunca fueron tales como para privar a los tejedores de sus asociaciones fundamentalmente rurales. En la

²⁰⁰ Ver nota al pie, número 165; Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y Relación..." (1650), *RGI*, III, 6.

²⁰¹ El informe de Munive en AGI Quito 69, establece la siguiente lista para alrededor de 1680: – *Obrajes con mitayos*: Yaruquí, Puenbo, Pansaleo, Añaquito, Machángara. – *Obrajes con voluntarios*: Cumbayá, Guahaló, Chillogallo, Cotocollo, Añaquito, San Blas, Puenbo, Tumbaco, Oyambaro, Santa Bárbara, – *Chorrillos*: San Diego, Recoleta, San Sebastián, Loloncoto. La mayoría de estos talleres con licencia ya no funcionaban hacia la década de 1760; J. Ortiz de la Tabla, "Panorama económico y social del Corregimiento de Quito," *Revista de Indias*, 145/146 (1976), 96.

²⁰² Oberem, *Contribución*, 347.

documentación de finales de la Colonia, los tejedores eran exclusivamente indígenas, y la ocupación continuó siendo propia de los estratos bajos. En tanto actividad rural tradicional, el tejer fue llevado a cabo por indígenas como una continuación de la tradición prehispánica.²⁰³ La ratificación de que la actividad urbana quedaba completamente en manos indígenas está en el padrón de Santa Bárbara de 1768.²⁰⁴ En 1762, los mestizos de San Roque indicaron que ellos "no trabajaban en los campos ni tenían otros oficios mecánicos como los indígenas".²⁰⁵

Esta forma de asociar a los mestizos con los residentes urbanos, y a los indígenas con los oficios rurales es, por lo demás, muy sugerente. El carácter fundamental del complejo hacienda-obraje era básicamente rural. Las técnicas de manufactura textil eran de tipo no industrial, y su proceso de producción estaba ligado al pastoreo de ovejas y a las actividades rurales. En el siglo XVIII, esta forma de producción textil era la única importante que quedaba después del hundimiento de la economía textil urbana y de los obrajes de comunidad. Cuando los mestizos de San Roque contrastaron las actividades artesanales con aquellas de los indígenas durante la década de 1760, estaban manifestando la incapacidad de la economía urbana para sostener e integrar una industria textil dinámica que pudiera transformar su estructura social.

Reajuste económico, 1690-1720

A finales del siglo XVIII, se multiplicaron los documentos acerca de la decadencia de la Audiencia de Quito. En estos informes unos tardíos arbitristas aplicaron el racionalismo de la Ilustración al tema de la decadencia, que gozaba de una larga tradición en el pensamiento español, para fomentar proyectos que podrían "reanimar el reino agonizante".²⁰⁶ Si leemos estos

²⁰³ C. Caillavet, "Tribut textile et caciques dans le nord de l'Audiencia de Quito," *Mélanges de la Casa de Velázquez*, (Paris-Madrid), vol. XVI (1980), 179-201.

²⁰⁴ Para el padrón de Santa Bárbara, *Museo Histórico*, 56 (1978), 93-122, ver la página 206. Los once tejedores en la parroquia eran indígenas.

²⁰⁵ Ver el capítulo IV de la segunda parte sobre el "miedo" de 1762.

²⁰⁶ R. J. Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*, (Syracuse, 1958), 168-177, y en la p. 169, cita al *Mercurio Peruano*, No. 103 (29 de dic., 1791), 300-306. Para el tema de la decadencia en la España del siglo XVII, ver J. H. Elliott, "Self-perception and decline in early seventeenth-century Spain," *Past and Present*, 74 (1977), reimpr. en: J. H. Elliott (ed.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, (Barcelona, 1982), 198-223. La decadencia de la Audiencia fue examinada por innumerables escritores: "Representación hecha al Rey por Don Miguel de Uriarte y Herrera, natural de San Francisco de Quito," [1757], en: Don Antonio Valladares, *Semanario erudito...* vol. 24 (Madrid, 1788); "Defensa de los curas de Riobamba," [1786] en: *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, vol. 3 (Quito, 1923), 172-3, para un comentario lacónico de Espejo: "Comercio: ... En esta Provincia, no hay alguno que se puede llamar con este nombre." Carondelet, Presidente de la Audiencia a comienzos del siglo XIX, escribió algunos de los informes más frecuentemente citados sobre el estado de la Audiencia.

informes detenidamente resulta claro que ubicaron las dificultades inmediatas de Quito en un proceso de deterioro de largo plazo. Estos temas fueron anticipados en la carta de Alcedo en 1732²⁰⁷, o en las apelaciones del Cabildo por bajar los censos durante la década de 1720, que examinaremos en esta sección. No debemos tomar literalmente a los comentaristas de finales de la Colonia. Hay que tener presente que el volumen del papeleo reflejó la creciente presión fiscal a la que Quito estaba sujeto. Esto estimuló a la vez las quejas de los quiteños, y las apreciaciones cautelosas por parte de los oficiales de los riesgos potenciales para los intereses de la Corona. A partir de un estudio sobre la región sur de la Audiencia, llama la atención el contraste entre las impresiones de los observadores acerca del declive y la evidencia real de un crecimiento modesto.²⁰⁸

La segunda parte del presente estudio se detendrá en temas como el cambio demográfico y el descontento social, que arrojan algo de luz sobre este proceso. La cronología puede esclarecer algunos de los problemas que serán examinados posteriormente. En esta sección, se señalan los comienzos muy tempranos de las dificultades económicas de Quito, y en el capítulo IV de la segunda parte, se argumenta que esas dificultades generaron importantes tensiones sociales mucho antes de la gran rebelión de Quito de 1765. El adelantar el reajuste económico de Quito hacia finales del siglo XVII fuerza también a reconsiderar la naturaleza de la ciudad en el siglo XVIII, y a preguntarnos si el concepto de “declive permanente” tiene mucho sentido. La restricción del comercio entre Guayaquil y Callao (Lima) después de 1735, y la liberalización de las regulaciones de comercio en el último cuarto del siglo XVIII no fueron factores decisivos. La historiografía ecuatoriana, en general, ubica las dificultades económicas de Quito desde mediados del siglo XVIII en adelante, pero el estudio de Tyrer ha mostrado que los precios de los paños se encontraban en caída en el mercado de Lima mucho antes de ese período, y por consiguiente, afectaban la rentabilidad de la producción textil de Quito.²⁰⁹ Durante los diez años posteriores a 1690, la región se vio afectada por grandes epidemias y las altas tasas de mortalidad provocaron escasez de mano de obra, lo que pudo sólo haber reforzado las dificultades de la industria textil.²¹⁰

Datos provenientes de las décadas de 1710 y 1720 —específicamente la documentación relacionada con la disminución de los censos— permite sintetizar la evidencia de las dificultades

²⁰⁷ Carta de Dionisio de Alcedo y Herrera, Presidente de la Audiencia Real de Quito, 18 de junio, 1732. AGI Quito 132.

²⁰⁸ M. Minchom, “Historia demográfica de Loja y su Provincia: Desde 1700 hasta fines de la Colonia,” *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, (Quito) 15 (1983), 149-169.

²⁰⁹ Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 255 y 311 y pág. sig.

²¹⁰ Ver S. A. Alchon, “The effects of epidemic disease in colonial Ecuador: the epidemics of 1692 to 1695,” ponencia presentada en el Annual Meeting of the American Historical Association, Washington D.C., 1982. Según la evidencia del capítulo II de la segunda parte, la población de la ciudad puede haber alcanzado su pico incluso antes de las epidemias de la década de 1690.

económicas entre 1690 y 1720.²¹¹ Aunque existían diferentes tipos de censos, pueden definirse más ampliamente como obligaciones asumidas sobre propiedades a cambio de servicios (espirituales o financieros) llevados a cabo principalmente por la Iglesia.²¹² Los servicios espirituales incluyeron capellanías fundadas para perpetuar misas para el alma del fundador. Los servicios financieros incluyeron préstamos para la compra de casas o terrenos. En cualquier caso, el resultado era el pago de una anualidad permanente a la institución a la cual el censo había sido concedido. Aunque los censos podían ser sostenidos, por ejemplo, por instituciones seculares como el Cabildo, las órdenes religiosas parecen haber sido las principales beneficiarias. Los censos se habían convertido en un drenaje importante de los recursos de los terratenientes. Bauer advierte en contra de la traducción de "censo" como "hipoteca", y muestra que en la realidad no fue un mecanismo que involucraba la circulación real de capital, algo que es perfectamente aplicable al caso del Quito colonial.²¹³

Virtualmente toda transacción que pasaba ante un notario en el Quito del siglo XVIII, involucraba propiedades que habían sido cargadas con censos, y el reembolso en efectivo de las cuotas anuales se tornó cada vez más difícil: "es imposible pagar en virtud de la falta de dinero de la que esta provincia sufre."²¹⁴ Durante la petición de una disminución en la tasa anual de pago (normalmente fijada a un cinco por ciento sobre el capital), el procurador de la ciudad de Quito en 1714, argumentó una serie de problemas climáticos, y la pobreza de las cosechas. Mencionó también otros problemas más profundos: la desmonetarización, y el hundimiento de la economía de exportación de paños. De acuerdo con el procurador, "sólo en este distrito, el reembolso anual ascendía a los 15.000 pesos, sobre un total principal de tres millones de pesos." Un testigo posterior argumentó en 1723 que sólo una docena de haciendas se encontraban eximidas del censo. Aquellos que recibían los censos podían ser llamados "los dueños de toda la Provincia."²¹⁵ Reducciones temporales en la cantidad del pago en este período fueron seguidas por una reducción en 1755, y nuevamente por otra durante el período de la Gran Colombia, a inicios del siglo XIX.²¹⁶ Estas reducciones fueron un reconocimiento de lo oneroso de este sistema de obligaciones, y de las dificultades económicas de Quito.

²¹¹ AGI Quito 181 "Autos por el procurador general de la ciudad de Quito sobre minoración de censos; año 1755." El documento se encuentra clasificado bajo esta fecha por una apelación posterior: la documentación corresponde a las décadas de 1710 y 1720.

²¹² Esta definición esta basada en el artículo de A. J. Bauer, "The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *HAHR*, 63 (1983), 707-733. Para un estudio del funcionamiento de los censos en el sur de la Audiencia, ver C. Caillavet, "Les rouages économiques d'une société minière: échanges et crédit. Loja : 1550-1630," *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, (Paris-Lima), XIII (1984), 31-63.

²¹³ Bauer, 708-9, y *passim*; y *GS*, II, 967 y pág. sig.

²¹⁴ AGI Quito 181, petición del procurador, 26 de septiembre, 1714, fol. 1.

²¹⁵ *Ibíd.*, fols. 57-58, (1723).

²¹⁶ Para la historia posterior de los censos, ver D. Bushnell, *The Santander Régime*, 4.

Respecto de los datos específicos para el período hasta la década de 1720, la región se encontraba en un ciclo agrícola de mediana duración de alrededor de veinte años de malas cosechas, y un posible agotamiento de la tierra.²¹⁷ Sin duda, la escasez de mano de obra se vio reforzada por la dificultad de pagar tributo en un tiempo de depresión agrícola. Esto llevó a la evasión, y como se sostenía, al abandono virtual de pueblos y haciendas:

"[...] se imposibilitan assi Amos como yndios de pagar tributos, y se ocultan y retiran a temples contrarios y montes donde paresen estar desiertos los mas Pueblos y haciendas sin jente con que cultivarlas en tiempo que era necesario doblar el trabajo."²¹⁸

Varios testigos, algunos de ellos miembros de órdenes religiosas, quienes tenían interés en mantener la tasa de censo alta, argumentaron que algunos niveles ecológicos estaban menos afectados, como la tierra más alta en Cayambe, o la producción de azúcar en las tierras bajas.

Para los propósitos de este estudio, el aspecto más interesante de este cuerpo de documentación reside en la luz que vierte sobre las formas en que la crisis económica afectó a los sectores populares urbanos. La interacción entre la crisis agrícola y la economía urbana emerge claramente, y apoya la correlación de los ritmos de cambio económico rural y el descontento social urbano, que se elaborará en el capítulo IV de la segunda parte. La calidad del consumo de comida descendió con la caída en el suministro de carne para el mercado urbano, y estuvo limitado a vegetales y sopas de maíz ("masamoras de mais"),²¹⁹ un factor para tener en cuenta cuando se examinen los datos sobre las tasas de mortalidad en el capítulo II de la segunda parte. El consumo ostentoso experimentó también una caída, como se ve en el contraste con las referencias a las camisas finas y las joyas que se usaban en otros tiempos, sobre todo en tiempo de fiesta.²²⁰

Todavía peor, los habitantes de los barrios se veían forzados a dejar sus casas para "ir a vivir a la ciudad", algunas demoliéndolas para vender los materiales o, simplemente, dejándolas desiertas. Una vez en la ciudad, vivían "arrendando quartos o sirviendo a quienes los mantengan".²²¹ Los registros notariales ratifican en parte la imagen del declive de los barrios en este período. Para finales de 1720, los caciques de Guápulo compraron dos casas en San Blas, una

²¹⁷ AGI Quito 181, para numerosos testigos de la depresión agrícola, y fol. 58, el testimonio de 1723 que el diezmo había bajado en los últimos veinte años. El valor de los diezmos en la subasta había bajado, Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 62. Ver, también, sobre la sierra central, R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 83-84.

²¹⁸ AGI Quito, 181, Leonardo Suares de Figueroa, testigo (1723), fol. 108.

²¹⁹ *Ibíd.*, Don Antonio Fernández de Obiedo, fol. 61.

²²⁰ *Ibíd.*, Cap. Joseph de Sola, fol. 67.

²²¹ *Ibíd.*, fols. 58, (dejando sólo las paredes de las casas); 66-67, 72, 74, 80.

de ellas sin techo.²²² Juan y Francisco Xavier Bustos, menores, solicitaban permiso para vender su casa con el propósito de alimentarse. No vivían en su casa de la parroquia de San Sebastián y los ladrones habían robado las puertas: "estamos sumamente desnudos aun sin camisa."²²³ En mayo de 1729, otra casa que se estaba derrumbando, y a la cual le habían robado las tejas y puertas, fue vendida a un indígena, Felipe Casilema, quien posteriormente la entregó al Convento de La Merced, ya que les debía unas joyas.²²⁴ Una explicación del porqué un indígena podía deber joyas a la Iglesia, se dará en el siguiente capítulo. En todo caso, no es sorprendente que las propiedades terminaran en manos eclesiásticas, el único grupo importante en la sociedad exento de la carga de los censos. Aunque eran bajos, los precios en estas transacciones –130, 72 y 45 pesos respectivamente–, pagados en parte en efectivo, no sugieren que el mercado de propiedades se hubiera hundido completamente.

El ritmo anual de bautizos, sin embargo, no cuadra con un movimiento demográfico hacia el centro de la ciudad. El distrito central, El Sagrario, experimentó un declive comparable al de las parroquias de San Blas y Santa Bárbara, aunque San Roque probablemente estaba deca- yendo más rápidamente. La capacidad de la sociedad blanca para absorber a los inmigrantes indígenas y mestizos en una época de depresión económica, era probablemente limitada. Puede que los testigos estaban dando prominencia a un fenómeno que era –objetivamente–, de menor alcance, pero que tenía para ellos un significado importante. De otro lado, al señalar la movilidad como una respuesta a las dificultades económicas, resaltaron una característica real de la sociedad colonial. Algunos de los que no habían sido absorbidos dentro de "la ciudad" –y la terminología es una indicación reveladora de la dicotomía ciudad/barrios–, pudieron bien haber sido absorbidos por la sociedad rural circundante.

La depresión de principios del siglo XVIII coincidió claramente con unos factores cíclicos de medio plazo. Sin embargo, cuando se añade también la evidencia sobre el declive de la industria textil, y los datos demográficos de las epidemias de 1690, resulta claro que la economía de Quito estaba reorientándose durante el período 1690-1720. La economía textil, intensiva en cuanto a mano de obra, perdió gran parte de su abundante suministro de trabajadores. Muchos de los temas familiares de finales del período colonial –falta de circulante, etc.–, eran ya quejas frecuentes a principios del siglo XVIII. Incluso en la década de 1720 se describía al mercado peruano como algo perteneciente al pasado, aunque se trató de sacar el máximo provecho del comercio de la Nueva Granada que lo reemplazaba parcialmente: "El defec- to no a sido total pues es constante aver entrado considerables cantidades de las Provincias de Popayán, Barbacoas, y Chocó."²²⁵ Quito pasó de ser parte del gran mercado interno

²²² ANH/Q 1 Not. Don Diego de Ocampo, vol. 246, fol. 81; 29 de mayo de 1728.

²²³ ANH/Q 1 Not. Don Diego de Ocampo, vol. 246, fol. 378 (1729).

²²⁴ ANH/Q 1 Not. Don Diego de Ocampo, vol. 246, fol. 254 (21 de mayo de 1729), y fol. 267 (9 de junio de 1729).

²²⁵ AGI Quito 181, fol. 30.

generado por las minas de Perú y el alto Perú, a ser proveedor de las más aisladas y mucho menos importantes regiones mineras de la Nueva Granada. Este cambio fue confirmado por la transferencia administrativa de la Audiencia de Quito al Virreinato de la Nueva Granada.

La reorientación de Quito hacia la Nueva Granada no fue, en todo caso, un reajuste suave. En el capítulo IV de la segunda parte, se argumentará cómo la coyuntura económica de principios del siglo XVIII, interactuó con factores políticos para generar tensiones que anticiparon los ya conocidos eventos de finales de la Colonia. A juzgar por la evidencia demográfica, sin embargo, y en un menor grado por los índices económicos, los peores efectos de las epidemias, la crisis agrícola y el temprano debilitamiento de la economía textil, ya habían hecho lo suyo a finales de la década de 1720. Desde este período en adelante, Quito experimentó una recuperación lenta y una estabilidad relativa que duró hasta la coyuntura que precedió la rebelión de 1765.²²⁶

²²⁶ Ver K. J. Andrien, "Economic crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765," *Past and Present*, 129, (1990), 104-131 para el cambio económico hasta 1765, y el capítulo I de la segunda parte para los datos económicos.

III- ARTESANOS Y COFRADÍAS: EL PAPEL SOCIOECONÓMICO DE LA IGLESIA

El papel socioeconómico de la Iglesia

La Iglesia fue una institución social, cuyas ramificaciones alcanzaron muchos y distintos niveles del orden social. Aquí me interesa el papel de la Iglesia en relación con la sociedad popular, especialmente a través de las cofradías, pero su papel se entiende mejor en un marco más amplio. Era común a todo el mundo cristiano la función sacramental de la Iglesia, que organizaba la vida de la comunidad a través del ritual, y encauzaba el sentimiento religioso en manifestaciones tan organizadas como las fiestas. No obstante, la Iglesia del Ecuador colonial estaba enormemente involucrada en la economía como terrateniente, y drenaba las finanzas de los propietarios a través de los censos que había acumulado. En el Quito de finales de la colonia, la Iglesia era el blanco de extensas denuncias por su dejadez, aunque es difícil separar la retórica de la realidad en dichas acusaciones. Es posible que las dificultades económicas impulsaron a la Iglesia a buscar fuentes irregulares de ingreso. La exigencia de calidad de los nombramientos eclesiásticos no parece haber sido alta.²²⁷

La extrema concentración de funciones religiosas en Quito, sede de un Arzobispado, puede medirse gracias al espacio ocupado por las iglesias, conventos y monasterios en la ciudad (ver figura 1: Quito en el siglo XVIII). Si creemos en la información de los censos oficiales, la población eclesiástica estaba por encima de los 1.000 individuos alrededor de 1780.²²⁸ Pocas ciudades coloniales hispanoamericanas tuvieron tal concentración de clero y órdenes religiosas. México tenía 1.134 eclesiásticos hacia 1790, pero con una población varias veces más grande,

²²⁷ Para la Iglesia en general, ver F. González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador* [1890-], 3 vols. (Quito, 1969-70), y los numerosos trabajos de Fray José María Vargas. Para los presuntos bajos estándares de la Iglesia en la Audiencia, ver Cushner, *Farm and Factory*, 23; "Cuaderno de Guachucal en la Provincia de los Pastos hasta la ciudad de Cuenca y Quito", (1766), Biblioteca Real, Copenhagen, Ny kgl. Samling 568(4) (transcripción de Juan Castro y Velázquez); y para una fuente irregular de ingreso, la presunta producción de contrabando de aguardiente en los monasterios antes de la rebelión de 1765. Cushner ha trabajado sobre los Jesuitas en otras regiones de la América española, así que tiene autoridad su opinión acerca del estado algo desordenado de la Iglesia en Quito. La Iglesia, como institución social, puede considerarse virtualmente desconocida, a pesar del enfoque sobre la historia eclesiástica en la historiografía tradicional. Además del trabajo de Cushner sobre los Jesuitas, es útil: E. Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*, (Köln-Wien, 1983), que clarifica el papel de la Iglesia en la recepción de las ideas de la Ilustración.

²²⁸ La cifra era 1.112 de acuerdo, por ejemplo, al sumario de 1781. ANC/B Hacienda Real, Varios No. 2893, "Censos del Ecuador."

mientras que Lima, también una ciudad mucho mayor, contaba con 1.306.²²⁹ El total de Quito era equivalente a un 4.4 por ciento de la población total, y alrededor de un 6.3 por ciento de la población blanca, y quizás una proporción un poco más alta de la elite criolla. Según el oidor don Gregorio Hurtado de Mendoza, en 1765 la "extinción" de las familias nobles y el crecimiento de la clase mestiza podía atribuirse a la influencia de la Iglesia, lo mismo que a la ausencia de carreras alternativas.²³⁰

Las acusaciones que dirigió hace un siglo González Suárez, él mismo un distinguido Arzobispo, contra las órdenes religiosas coloniales, no deben detenernos hoy. El hecho de que las tensiones entre criollos y españoles en las órdenes religiosas hayan comenzado mucho antes que en otras partes del Virreinato de Perú, y que alcanzaron cierta intensidad durante el siglo XVII, indica la maduración de una sólida conciencia criolla quiteña.²³¹ Las tensiones dentro de las órdenes religiosas reflejaban esencialmente el crecimiento de sentimientos anti-peninsulares que se expresaron en la rebelión contra la alcabala en la década de 1590. La íntima relación entre la sociedad criolla secular y los elementos locales de la Iglesia, se manifestó en varios disturbios en el siglo XVIII. Durante la gran rebelión de 1765, las órdenes religiosas fueron aliadas de la elite criolla durante las fases iniciales del cabildo abierto, cuando se presentaron objeciones a la política real. Lejos del foco principal de la autoridad virreinal y eclesiástica, la Iglesia se desarrolló en una relación simbiótica con la sociedad circundante. El rechazo de los franciscanos al visitador de Lima en la década de 1740, así como la respuesta a la introducción de reformas fiscales de parte de la Corona en 1760, demuestran el grado en que se percibió la autoridad externa, como un intruso en esta comunidad orgánica que tenía su propio sentido de la autonomía local *de facto*²³² (ver capítulo IV de la segunda parte).

El clero secular también despertó muchas críticas. Durante la inspección judicial llevada a cabo por el saliente presidente de la Audiencia, en febrero de 1690, se enumeraron nombramientos de curas párrocos ilegítimos o analfabetos, acusados de variadas formas de incapacidad. Uno

²²⁹ B. Roberts, *Cities of Peasants* (Londres, 1978), 42, basado en el trabajo de Brading sobre México.

²³⁰ AGI Quito 398, 4 de julio de 1765, fol. 343.

²³¹ B. Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVII s.)* (Lille, 1978), 108, y *passim*. Para otro ejemplo de la temprana fecha de la "conciencia criolla" de los quiteños, ver M. Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, (Cambridge, 1975), 214-5, citando: Antonio Eguiluz, O. F. M., "Fray Gonzalo Tenorio y sus teorías...", *Misionalia Hispánica*, 48 (1959).

²³² Este argumento no es una explicación del por qué de las insurrecciones. En la década de 1740 algunos franciscanos se alinearon con el Visitador y otros con intereses locales, mientras que en la de 1760 los quiteños tenían razones económicas reales para rechazar la implantación de la reforma fiscal. Pero muchas de las disputas en el Quito del siglo XVIII involucraron este elemento, acerca del cual argumentaré que constituía un hilo común que recorre diferentes tipos de disturbios.

de ellos era el doctor Santa Cruz, considerado de "muy cortas letras", y quien presuntamente había comprado el puesto de cura párroco de San Blas, Quito, por la considerable suma de 5.000 pesos; simonía que también determinó el nombramiento para la parroquia de San Blas en Cuenca.²³³ Quizá no sea coincidencia que los dos cargos fueron para parroquias populares que debieron haber sido de un menor nivel que parroquias como El Sagrario. Si las alegaciones son ciertas, sugieren que no puede establecerse una distinción demasiado rígida entre lo que pasaba en las parroquias urbanas y en las rurales, aunque algunas acusaciones contra los curas párrocos rurales fueron peores.²³⁴ Los libros financieros de una parroquia rural dentro del Corregimiento de la ciudad revelan ingresos por matrimonios y funerales (aunque no por bautizos), por misas y fiestas.²³⁵ Estas fuentes de ingresos no tienen, de hecho, una particularidad rural, pero el pago en productos agrícolas puede haber afianzado el funcionamiento económico de las parroquias rurales.²³⁶ Un pleito de finales del siglo XVII, evidencia la posible participación de los curas párrocos rurales en la movilización de sus feligreses indígenas para el trabajo agrícola, además de estar comprometidos en el comercio ilícito.²³⁷ Los curas párrocos urbanos tenían posibilidades económicas más limitadas a este respecto, de allí que la importancia económica de las fiestas puede haberse reforzado en tanto elemento importante en la economía de la parroquia.

Desafortunadamente, no encontramos datos específicos que pudieran arrojar luces acerca de las fuentes financieras y otras actividades de los curas párrocos urbanos. Sin embargo, esa falta de datos no significa que no tuvieran importancia. Durante el período de descontento que separó las dos rebeliones de 1765, la parroquia de San Blas llegó a sublevarse para imponer su propia opción de cura párroco, así que este último pudo ser una figura clave.²³⁸ En general, el estado de las parroquias no parece haber mejorado notablemente durante el siglo XVIII. En 1767, don Serafín Veyán, oidor de Quito, sostuvo que muchos curas se encontraban ausentes de sus parroquias, algunas veces designando a un sustituto, pero algunas veces no.²³⁹ En 1790, el obispo Calama denunció que muchas parroquias no habían visto un cura

²³³ AGI Quito 72, "Residencia", 11 de febrero de 1690, fol. 9.

²³⁴ *Ibíd.*, fol. 8 ff.

²³⁵ ACM/Q, "Visita Pastoral ... Ilmo. Pérez de Calama" (1790); "Relación jurada que yo el Doctor Don Nicolas Pastrana, cura de la Parroquia de San Pedro de Conocoto ... (1788-1792)."

²³⁶ *Ibíd.*, fol. 3, para productos entregados por los feligreses.

²³⁷ AA/L, Apelaciones de Quito, Leg 15 (1682-9), don Salvador Guerrero y don Félix de Luna contra don Juan Fermín de Aguirre (1689), fols. 11-13. Ver también la carta de Dionisio de Alcedo y Herrera, Presidente de la Audiencia de Quito, 18 de junio de 1732, AGI Quito 132.

²³⁸ AHBC/Q, vol. 00010, "Diario de lo acaecido en San Francisco del Quito desde el día 22 de Mayo hasta 2 de Julio," (escrito por un español peninsular), fol. 1.

²³⁹ AGI Quito 289, Carta de 15 de octubre de 1767.

durante 50 años.²⁴⁰ La presunta ineffectividad del clero secular nos permite preguntarnos hasta qué punto la Iglesia, tan a menudo citada como una influencia dominante, realmente moldeó la vida cotidiana de sus feligreses.

Es apropiado resaltar no sólo el hecho de que la Iglesia estuviera encarnada en distintas instituciones, sino también la diversidad de su rol económico y social en diferentes niveles de la sociedad. La preponderancia demográfica de eclesiásticos en Quito sugiere que hubo pocas familias criollas que no tuvieran lazos de parentesco con miembros de la Iglesia. Los vínculos con la Iglesia se reforzaron, y quizás se complicaron, por las relaciones de interdependencia económica. Para las clases de propietarios, un nexo económico clave era con las órdenes religiosas, a través del sistema de censos. Aunque estos podían establecerse con el Cabildo, por ejemplo, la Iglesia era sin duda, la mayor beneficiaria de lo que parece haberse convertido en una importante carga sobre los recursos de los propietarios.²⁴¹ También hubo una interacción económica entre las órdenes religiosas y los estratos bajos. Durante la década de 1740, la división en la orden de los franciscanos llevó a disturbios en el vecino barrio de San Roque. Los franciscanos parecen haber estado muy comprometidos en transacciones de propiedad en esta parroquia.²⁴² Las revueltas tenían un aspecto ritual, que desafía una interpretación económica demasiado mecanicista, pero estos vínculos económicos apenas pueden ser ignorados. Puede que reforzaron cierto grado de control franciscano sobre la población del barrio.

Se estudiarán dos puntos en lo restante de este capítulo. Primero, ¿puede traducirse la negligencia de la Iglesia en un debilitamiento de su influencia sobre la población, o incluso, en un proceso

²⁴⁰ AGI Quito 223, para el "Humilde Memorial de Pérez de Calama" (1790). Estas parroquias probablemente no eran urbanas, y muchas otras tenían al menos coadyudantes, pero la polémica de Calama indica el estado general de abandono de la Iglesia antes de sus propios esfuerzos de reformar esta situación en la década de 1790. Estos esfuerzos se encontraron con la obstinada resistencia eclesiástica de la Iglesia local. El rol de Calama como renovador se encuentra ejemplificado en su rol de patrón de la Sociedad Patriótica, y sus actividades se encuentran documentadas en la historiografía sobre Espejo citada más abajo.

²⁴¹ AGI Quito 181, "Autos ... sobre minoración de censos ... de la Ciudad de Quito" (1755); y la discusión sobre los censos más arriba. La reducción de 5 a 3 por ciento en 1755 no eliminó la carga de los censos, en la medida en que no fue totalmente acatada; ver AGI Quito 289, "(Carta) sobre lo representado por el oydor de Quito Don Serafín Veyán acerca de no observarse en aquella Provincia puntualmente la cédula expedida en 3 de Septiembre 1755 rebajando los censos de ella de 5 al 3 por ciento" (1768).

²⁴² A. Kennedy Troya (ed.), *Catálogo del Archivo General de la Orden Franciscana del Ecuador*, (Quito, 1980) entradas 12-93; 12-107; 12-177; 12-179; 12-198. Otras transacciones en San Roque fueron: 7-1iii; 12-165; 12-232ii; y 12-368. La siguiente parroquia más relacionada era San Sebastián, también al sur de la ciudad, y cerca a San Francisco. El hecho de que la Orden tuviera menos influencia en San Blas, Santa Bárbara y San Marcos no es sorprendente en vista de la división sociogeográfica de la ciudad enfatizada en el capítulo 1 de la primera parte. El problema con las sublevaciones proviene del hecho de que en vista de que la parroquia de San Roque salió en apoyo de una facción de la orden franciscana, y dicha orden se encontraba dividida, es difícil hablar en términos de un predominio franciscano a secas.

de secularización? Segundo, las cofradías fueron una forma muy importante de asociación religiosa, y constituyen una de las vías de acceso clave para entender los sectores populares urbanos.

Comunión anual y cumplimiento religioso

Los datos sobre las comuniones proporcionan evidencia acerca del acatamiento externo a la religión. No pretendo otorgarles una importancia determinante, ya que el bautizo, por ejemplo, fue otra prueba sacramental clave, y todos se bautizaron.²⁴³ A pesar de todo, los padrones eclesiásticos que se llevaron a cabo después de 1790 sí nos proporcionan una evidencia muy interesante. Jorge Moreno Egas compartió amablemente sus cálculos conmigo, y estos forman la base de esta discusión.²⁴⁴ Una comparación con otros datos demográficos sugiere que los totales en estos censos son bajos, y las cifras pueden sobreestimar el grado de cumplimiento de la comunión. La documentación se refiere esencialmente a los hogares establecidos, antes que a la flotante población de vagabundos. Los datos para un período precedente sugieren que la Iglesia tuvo problemas para llegar a estos grupos. En la década de 1720, cuando la depresión económica debió haber aumentado el número de los mendigos, González Suárez nos dice que el obispo Romero los interrogó sobre cuestiones religiosas, y se encontró con una ignorancia asombrosa. Al preguntar a los curas párrocos, le comunicaron que los mendigos no tenían un hogar estable, y por consiguiente, no pertenecían a ninguna parroquia.²⁴⁵ Supuestamente, se establecieron curas especiales para asistirlos, pero no vi ningún rastro de su existencia a finales de la Colonia.

Como las proporciones deben considerarse, por consiguiente, estimaciones máximas, el total de sólo 36 por ciento de la población correspondiente de la ciudad de Quito (excluyendo niños pequeños), que se encontraba comulgando anualmente en el año anterior a los censos en 1797, parece bajo. Esta proporción era ligeramente más alta para las mujeres (39%) que para los hombres (31%), lo que puede sugerir un rol doméstico, familiar, en el cumplimiento de la comunión. Quizás lo más sugerente de los datos de comunión se refiere al cumplimiento diferencial en las distintas partes de la ciudad. Tres parroquias (Santa Bárbara, San Marcos y San Sebastián) tenían un promedio de 40 por ciento, lo cual pide pocas aclaraciones. Son de gran interés las cifras de San Roque (26%), El Sagrario (34%) y San Blas (50%). La diferencia entre las últimas dos cifras podría deberse a que El Sagrario era diez veces más

²⁴³ El bautizo normalmente no era un servicio por el cual había que pagar honorarios, y esta es una de las razones por las cuales usualmente es un mejor indicio que los entierros registrados, etc.

²⁴⁴ Los censos en los cuales se listan los datos de comunión se encuentran en el ACM/Q; "Visita Pastoral ... Ilmo. Pérez de Calama"(1790). Estos datos son para 1797 en todas las parroquias excepto San Marcos, que fue un padrón temprano y completo de 1791. Además del Dr. Jorge Moreno Egas, quisiera agradecer al fallecido Monseñor Cadena por haberme señalado este documento.

²⁴⁵ GS, vol. 2, 953.

grande que San Blas. ¿Se ejercía el control social y la influencia parroquial en la parroquia más pequeña? (Es precisamente donde se habían sublevado para imponer su propia opción del cura párroco, como vimos arriba). La cifra relativamente baja para El Sagrario nos recuerda que era el distrito nuclear de Quito, posiblemente con una parte flotante en su población.

Sin cualquier duda, la tasa extremadamente baja de 26 por ciento en San Roque es lo que más llama la atención (ver la discusión sobre este barrio en el capítulo IV de la segunda parte). Pueden aducirse dos factores como posibles explicaciones. Primero, en la medida en que San Roque era una parroquia popular, puede argumentarse que la influencia de la Iglesia parroquial se debilitó, a medida que descendía la escala social. Esto no fue una regla invariable ya que la parroquia de San Blas tenía precisamente la más alta asistencia. Al ser un distrito popular, la proporción en San Roque puede haber sido reducida por la ausencia de sirvientes. No fue posible identificar sirvientes como tales, pero la evidencia acerca de los negros libres es análoga. De los 141 negros libres registrados (132 residentes del Sagrario), sólo 18 cumplieron (13%), comparados con 25 de los 33 esclavos. Estos datos sugieren que la práctica religiosa se identificaba para muchos negros como una imposición externa, mientras los esclavos no podían elegir. El dominio social ejercido sobre sirvientes indígenas y mestizos estuvo cimentado por presiones religiosas. A menudo hogares completos recibían la comunión en Quito durante 1797, y en el padrón posterior del pueblo de Conocoto (1816), este proceso puede verse mejor en un escenario rural, donde casi toda la fuerza de trabajo había recibido la comunión en las haciendas.²⁴⁶ Desde esta perspectiva, la práctica religiosa emerge como una de las características clave del control social.

Sin embargo, debemos matizar este punto, ya que los datos de la comunión aclaran, sobre todo, el papel del clero secular. Es posible que algunos plebeyos de San Roque estuvieran recibiendo la comunión anual en el convento de San Francisco. Aunque las revueltas de la orden franciscana datan de la década de 1740, demuestran sin ambigüedad los íntimos lazos entre San Francisco y San Roque (ver capítulo IV de la segunda parte). A partir de otras fuentes, resulta clara la rivalidad entre el clero secular y las órdenes religiosas, por ejemplo, respecto de los entierros, ya que mucha gente llevaba a sus muertos a los conventos y monasterios. Las altas tasas para los entierros generaron descontento en el barrio de San Roque a principios del siglo XVIII.²⁴⁷ Aunque la sociedad urbana estaba organizada en una estructura parroquial, no

²⁴⁶ Después de que consulté este padrón en el ACM/Q en diciembre de 1982, Monseñor Cadena lo clasificó en la misma caja que los censos de la década de 1790.

²⁴⁷ Para la competencia del clero secular y las órdenes religiosas acerca de los entierros, ver AHBC/Q 00029, Libros Verdes 1, "Lista de las personas ... que han fallecido ... desde 23 de Agosto de 1785" (Sagrario), fol. 256, 4 de septiembre de 1785. Resulta de interés el hecho de que los Franciscanos se encuentran específicamente identificados: "... sin poderlo remediar los Curas se entierran clandestinamente en las Religiones y Monasterios especialmente en las de San Francisco, San Buenaventura y San Diego." La petición contra las altas tarifas de los entierros a principios del siglo XVIII, es discutida en el capítulo IV de la segunda parte.

debemos olvidar que existía la vieja y paralela tradición de la doctrina para evangelizar a la población indígena. Fue una institución en la cual las órdenes religiosas, y especialmente los franciscanos, jugaron un rol prominente. Los franciscanos estaban profundamente involucrados en lo que había sido antiguamente un distrito indígena, San Roque, cercano a su convento. ¿Se trata de la perpetuación de vínculos con los sectores populares dentro de una larga tradición de evangelización? No he visto esta hipótesis aplicada a ningún otro centro urbano, pero existieron pocas ciudades hispanoamericanas en las que las órdenes religiosas ocuparon una posición comparable a la que tuvieron en Quito.

Formas religiosas y artesanales de asociación: los plateros, los barberos, y los tejedores

Las cofradías eran una herencia de la España medieval, existentes en toda la América española colonial y fundadas por y para diferentes grupos sociales en iglesias, monasterios o conventos. Su función consistía en organizar y dirigir la actividad religiosa comunal, especialmente en lo que se refería a la adoración de santos particulares. Las fiestas, que marcaban el calendario religioso, constituían la expresión última y más destacada de esta actividad comunitaria. Desde el siglo XVI en adelante, estas penetraron más allá de la elite española, en los sectores urbanos indígenas y mestizos. Los indígenas urbanos más ricos eran incluso proclives a entrar en las cofradías para mostrar su aceptación de las normas religiosas y culturales de la nueva sociedad. La participación de los descendientes de Atahualpa en cofradías puede citarse como un ejemplo.²⁴⁸ Parece haber existido también una cofradía fundada por los mestizos en uno de los conventos de Quito, aunque esta no era necesariamente de uso exclusivamente mestizo.²⁴⁹

Durante el período colonial, las cofradías constituyeron una constante en la organización social de los diferentes estratos de la sociedad. Sólo recientemente, las cofradías empezaron a atraer la atención, quizás porque ha sido difícil obtener acceso a los archivos eclesiásticos relevantes. Es difícil hablar, por consiguiente, de una ortodoxia existente, pero se suele entenderlas como instituciones que reunieron a diferentes clases sociales, uniéndolas en una actividad colectiva, y por tanto que reforzaban los vínculos verticales dentro de la sociedad. Desde esta perspectiva, la Iglesia habría cumplido un papel estabilizador a través de las cofradías, cimentando alianzas de clase. Respecto del rol económico de las hermandades,

²⁴⁸ Ver Oberem, "La familia del Inca Atahualpa," en S. Moreno y U. Oberem (eds.), *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, (Otavalo, 1981), 182-184.

²⁴⁹ ANH/Q Not. 1 Diego Bravo de la Laguna. vol. 3, (1593-7), fol. 385, "hermanos montañeses." Para el uso del término "montañés," ver el capítulo III de la segunda parte. Para una cofradía mestiza, ver también cuadro 4, sobre las cofradías del siglo XVI en Quito.

suelen ser categorizadas como "sociedades de ayuda mutua,"²⁵⁰ que poseían un capital considerable (joyas, imágenes y algunas veces tierra). Sirvieron como fuente de ingresos para los curas párrocos.

El enfoque trabajado aquí es algo distinto, y hay que preguntar en qué medida esto puede ser el resultado de centrarse en la sociedad urbana, de examinar determinados grupos sociales, o si se trata del resultado de las particularidades de la sociedad quiteña. Es posible que las cofradías jugaran un rol más 'vertical' en algunas comunidades rurales, donde la sociedad se encontraba menos diversificada, y donde diferentes grupos sociales colaborarían en la misma hermandad. En todo caso, el predominio de la población indígena en el campo debe haberse visto reflejado en su composición étnica. Es cierto que algunas cofradías urbanas en Quito parecen haber tenido una composición que atravesaba todas las fronteras sociorraciales,²⁵¹ mientras que la feligresía múltiple de las cofradías pudo haber creado vínculos de parentesco espiritual, que trascendieron otras lealtades más inmediatas.

Sin embargo, el material recogido aquí enfatiza la forma en que las cofradías reforzaron vínculos horizontales de cohesión dentro de ciertos sectores, así como la manera en que respaldaron distinciones de clase. Un compendio de lo que puede haber sido la primera organización de las cofradías confirma la existencia de una cofradía mestiza. También demuestra que estas revelaban una estructura jerárquica distintiva del orden social urbano desde el período colonial más temprano (ver cuadro 4).

Para otras áreas, se ha formulado la hipótesis acerca de cómo la cofradía puede haber servido como una transposición de grupos de parentesco prehispánicos o *ayllus*, que fueron recreados en la cofradía como una forma de mecanismo protector en un entorno colonial.²⁵² Si las cofradías disfrutaron de tal éxito en la América española, es posible que esto fuera al menos en parte porque ellas reflejaban tipos existentes de la estructura social. No obstante, al menos en el escenario urbano del Quito de inicios de la Colonia, las cofradías reflejaron un modelo muy temprano de segregación sociorracial, que apunta al papel de la Iglesia que respondía a las nuevas realidades, pero también las moldeaban. Hubo una división en cofradías

²⁵⁰ O. Celestino y A. Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, (Frankfurt, 1981), para cofradías rurales, y la reseña de su trabajo por R. Keith en: *HAHR*, 63 (1983), 171, "... confraternities ... which often served also as mutual aid societies." Para una interpretación vertical de las cofradías ver G. Graff, *Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society, 1600-1755*, tesis doctoral, University of Wisconsin, 1973, según A. McFarlane, "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada", *HAHR*, 64 (1984), 50.

²⁵¹ Ver Rodríguez Docampo, "Descripción y relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito" (1650), *RGI*, 3.

²⁵² Celestino y Meyers, *Las cofradías en el Perú*.

de mestizos, indígenas ladinos (aculturados), y "otros indígenas", y al menos un vestigio de esto parece haber sobrevivido todo el período colonial, como un testimonio interesante de continuidad cultural. No es sorprendente que la formación de cofradías no parezca haber seguido estructuras sociales prehispánicas en una ciudad que no tuvo una densa población prehispánica, y que supo atraer prontamente inmigrantes de áreas rurales.²⁵³

CUADRO 4: COFRADÍAS DEL SIGLO XVI EN QUITO

Congregación de clérigos y estudiantes (Jesuitas)	Dominica
Cofradía de seculares	?
Cofradía de mestizos	Nuestra Señora de los Reyes
Cofradía de indios ladinos	Nuestra Señora de la Presentación
Cofradía del Salvador	Morenos y Pardos
Cofradía del Niño Jesús	"El resto de los indios"

Fuente: "Cartas anuales jesuitas, 1600," pero referente a divisiones creadas "muchos años atrás"; citado por H. Burgos en *El Guaman, el Puma y el Amaru: Formación Estructural del Gobierno Indígena en Ecuador*, (Tesis doctoral, University of Illinois en Urbana- Champaign, 1975), 256. Nota: La lista se encuentra precedida de la siguiente anotación:

"La ciudad sola [de Quito] se divide en tantas diferencias de gente que de muchos años atrás están divididas las congregaciones y cofradías, en proporción de sus condiciones porque se aplique a cada una la doctrina competente [...] seis congregaciones según los barrios, estados y suertes que hay en la ciudad; que son [...]."

Burgos avanza en la hipótesis de que las seis cofradías pueden corresponder a los seis barrios en una estructura ritual sociopolítica, para lo cual, no obstante, ofrece poca evidencia.²⁵⁴ Si tal división ritual existió, puede ser equivocado interpretarla demasiado literalmente en términos de la segregación sociorracial de los barrios, no menos en vista de la inclusión de categorías tales como "Morenos y Pardos", y "Mestizos". Cualquiera que haya sido el patrón inicial de parroquia-cofradía, existe poca evidencia de esta estructura para el momento en que Diego Rodríguez Docampo compiló su informe del estado eclesiástico de Quito a mediados del siglo XVII. Para esa fecha, las cofradías se habían multiplicado, y aunque los nombres en la descripción de Docampo, no son idénticos a los de la primera lista, revelan la misma jerarquía sociorracial. Hay una cofradía para morenos, que incluía a aquellos total o

²⁵³ Ver capítulo II de la primera parte.

²⁵⁴ H. Burgos, *El Guaman, el Puma y el Amaru*, 257.

parcialmente negros,²⁵⁵ y otras reservadas para la población indígena.²⁵⁶ Algunas cofradías eran racialmente mezcladas,²⁵⁷ pero la categorización de Diego Rodríguez Docampo de una de estas deja claro que su naturaleza 'vertical' de ninguna manera alcanzó el estrato social más alto: "Es una hermandad de los naturales y demás jente de la república, fuera de la esencial."²⁵⁸

El fortalecimiento de lealtades horizontales a través de las cofradías fue especialmente marcado en ciertos niveles de la sociedad, como aquel de los mercaderes urbanos, los trabajadores cualificados y artesanos, y este es el aspecto que la documentación existente nos permite analizar. El informe de mediados del siglo XVII de Docampo recordaba la fundación en 1581 de una cofradía por parte de los mercaderes en agradecimiento a un milagro en el mar.²⁵⁹ Las cofradías fueron un acompañamiento y una forma de expresión de las organizaciones gremiales. Cuando los plateros actuaban en conjunto, se denominaban explícitamente como "el gremio y cofradía de San Eloy."²⁶⁰ De esta manera, los datos sobre las cofradías vierten una luz particular en el tema de la asociación artesanal o de trabajadores especializados. La evidencia acerca de la manera en que se organizaban y financiaban las fiestas en Quito, suministra también una perspectiva acerca de las formas de jerarquía social, al tiempo que deja ver el rol económico de las cofradías.

Los datos se recolectaron en tres gremios-cofradías urbanos, los plateros, los tejedores y los barberos, ilustrando niveles bastante diferentes de prestigio y actividad económica. Mientras que los plateros eran blancos o mestizos, la documentación citada aquí identificaba a los tejedores y barberos como específicamente indígenas. Ellos eran los "barberos indígenas" ó los "tejedores indígenas de esta ciudad."²⁶¹ Con esto no queremos argumentar que los gremios-cofradías no tuvieron sus propias jerarquías de riqueza y prestigio. Como todas las instituciones, las cofradías reflejaban el poder económico y las posibilidades políticas de la sociedad circundante. En el sector artesanal más acaudalado, como el de los plateros, una cofradía tenía algo de una especie de club social, con asociaciones religiosas. Sin embargo, esta dimensión disminuyó en la medida en que descendemos en la escala social.

255 Diego Rodríguez Docampo, "Descripción y relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito," *RGI*, 3, 37.

256 *Ibíd.*, 37.

257 *Ibíd.*, 33, 37.

258 *Ibíd.*, 37. El subrayado es mío.

259 *Ibíd.*, 10.

260 ACM/Q Cofradías (1655-1762), Cofradía de San Eloy (1754) fol. 1; "Gremio y confraternidad del Gloriosso Sto. Eloe", ver también las elecciones de los tejedores en 1785, citado más abajo para la conexión entre gremio y confraternidad.

261 ANH/Q Ind. 95 doc. 14-V-1778; Ind. 100 doc. 1780-IV-26.

Los plateros

La documentación relacionada con los plateros presenta menos problemas y puede ser presentada en primer lugar. Si tales grupos tuvieron poco en común con los tejedores o los barberos, es precisamente su comparación la que resulta instructiva. La cofradía de San Eloy fue fundada en el siglo XVI, en honor al santo patrón de este oficio, haciéndose especial previsión de que debería ser reservada para los españoles con la exclusión de los indígenas.²⁶² Los registros notariales demuestran la transformación social de ciertas ocupaciones artesanales y especializadas, a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII como se ve, por ejemplo, en los contratos entre artesanos españoles y aprendices indígenas.²⁶³ En contraste, Sebastián Gutiérrez, quien hizo su testamento, había nacido en la península y era extremadamente rico; poseía tierras y esclavos, y había dejado dotes por un valor de 4.100 pesos. El contrato que realizó el mismo día para la transferencia de su oficina en la Casa de la Moneda, se llevó a cabo con otro español, el platero Miguel de Rodríguez.²⁶⁴

La escasez de efectivo en la Audiencia de Quito puede haber fomentado prácticas fraudulentas, pero los archivos municipales del siglo XVIII sugieren que el gremio estaba en condiciones de protegerse, ya que presionó al Cabildo acerca de la supervisión de pesos y medidas.²⁶⁵ La influencia sobre el Cabildo del siglo XVIII es una manifestación del poder colectivo del gremio. Otra radica en su capacidad de organizar actos religiosos en nombre de su santo patrón. Para honrar a Dios y a su santo patrón decidieron establecer "una capilla dedicada a Su Imagen, en la que habrá un Altar con un fino tabernáculo, en el que será puesto nuestro glorioso Patrón."²⁶⁶ Era costoso construir una capilla. Otra cofradía acaudalada comisionó una capilla por la impresionante suma de 4.500 pesos a finales del siglo XVII.²⁶⁷ A pesar de ser una acción sencilla, la construcción de la capilla indica el nivel de actuación de la cofradía, como un grupo comprometido en la ejecución de trabajos costosos para expresar su fe religiosa y reforzar su sentimiento de cohesión.

²⁶² El título de esta fundación se encuentra preservado en el AF/Q, Leg 2:9. L. J. Johnson ha estudiado algunas de las dificultades que tuvo este grupo para formar una estructura corporativa en Buenos Aires. En todo caso, formaron un grupo artesanal de elite; "The Silversmiths of Buenos Aires: A Case Study in the Failure of Corporate Social Organization", *Journal of Latin American Studies*, 8 (1976), 181-213.

²⁶³ Ver el capítulo II de la primera parte.

²⁶⁴ ANH/Q 1 Not. (Diego Rodríguez Urban (1621-40), 9 de marzo de 1634, fols. 44-53.

²⁶⁵ AMQ, LCQ, vol. 131, fol. 133, febrero de 1775.

²⁶⁶ ACM/Q Cofradías (1655-1762), Cofradía de San Eloy (1754).

²⁶⁷ ACM/Q Cofradías (1655-1762), "Cofradía (del Santísimo Sacramento) de la Catedral" (1699). Ningún programa de construcción se llevó a cabo, ocasionando pleitos eclesiásticos.

Los barberos

Los barberos constituían un grupo de oficio indígena en el Quito del siglo XVIII, pero esta era una ocupación intermedia, que, como en Europa, además de los cortes de pelo y afeitados hacían cirugía menor. En vista de su función como flebotomistas, los barberos eran obligados a pasar un examen antes de poder practicar su oficio, y sus habilidades médicas fueron muy solicitadas durante la epidemia de 1785.²⁶⁸ En otras grandes ciudades andinas, esta posición auxiliar fue a menudo ocupada por negros. El hecho que en Quito los barberos fueran indígenas se encuentra demostrado por las descripciones contemporáneas, y por los datos del padrón de la parroquia de Santa Bárbara en 1768, en el que los barberos fueron claramente identificados como tales.²⁶⁹ Los barberos eran indígenas, pero pertenecían al mundo español. Eran, por definición, moradores urbanos que atendían a los blancos, o a la población mestiza. En 1762, la notificación para contabilizar a los cholos de la ciudad, tiene en su lista a don Manuel Coronel como gobernador y principal maestro del "gremio de los artesanos de la Catedral" (parroquia), es decir, su trabajo se concentra en la ciudad española.²⁷⁰ Los viajeros españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa dejaron una interesante descripción de los barberos que deja en claro que ellos pertenecían a una elite indígena aculturada vestida con pantalones de lienzo, zapatos con hebillas de oro y plata, camisa sin mangas y capa española. Los barberos eran mencionados específicamente por los viajeros españoles como un grupo que sobresalía entre la población indígena.²⁷¹ Las ilustraciones de barberos indígenas –los cuales afortunadamente eran lo suficientemente llamativos como para atraer la atención de los pintores– confirman la elegancia de sus vestidos, que se encuentran en el límite entre la ropa española y no española.²⁷²

Aunque clasificados como indígenas (y puede ser que el "ser indígena" formara parte de la expectativa cultural del "consumidor"), los barberos formaban un grupo urbano que constituía de hecho una categoría social distinta. Durante una de las demandas legales en las Declaraciones de Mestizo, analizadas en el capítulo III de la segunda parte, Angelina Flores, una "Mujer Blanca" es exonerada por sus hijos, descendientes de Diego Alcocer, identificado

²⁶⁸ AM/Q vol. 37, Demandas y Juicios (1642-1687), fol. 245. Ver la documentación del AGI sobre la epidemia de 1785 citada en la lista de epidemias en la página 132 donde se menciona específicamente la movilización de los barberos. AHBC/I (Juicios), 41, "Autos de Yndulto de Mariano Folleco," (1784), para el rol de los barberos cosiendo heridas después de una pelea (un ejemplo de Ibarra).

²⁶⁹ Ver el "Padrón de Santa Bárbara," *Museo Histórico*, 56, (1978), 93-122, un documento estudiado en el capítulo II de la segunda parte.

²⁷⁰ ANH/Q Reb 1, doc. 1762-V-24.

²⁷¹ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 367.

²⁷² *Ibíd.*, 378. Hacia el siglo XIX, la gorguera alrededor del cuello había desaparecido, y los barberos vestían mangas largas, pero el "barbero antiguo" era reconocible por la misma figura elegante: ver: *Ecuador Pintoresco. Acuarelas de Joaquín Pinto*, (Barcelona - Quito, 1977), 28.

sólo como "Barbero Maestro". Es decir, puede que él no haya sido español, pero tampoco era plenamente indígena al ser un barbero casado con una mestiza.²⁷³ En el frío clima posterior a los cambios fiscales de 1776, por lo menos uno de los barberos estuvo en condiciones de conseguir que ciudadanos relativamente importantes testificasen que él era mestizo, lo que parece haber sido un testimonio de su respetabilidad, antes que de su estatus étnico.²⁷⁴

Aunque es posible identificar con alguna precisión la posición cultural y social de los barberos, resulta mucho más difícil decir cuál era su posición económica. El pleito analizado aquí, sugiere de hecho que sería equivocado imaginar que los indígenas urbanos aculturados puedan ser automáticamente llevados a la categoría socioeconómica de una próspera pequeña burguesía. Es difícil precisar la suma que se les pagaba a los barberos. Es poco probable que estos alguna vez pasaran ante las notarías para asentar acuerdos de trabajo contractuales, e incluso si lo hubieran hecho, esto no nos revelaría la cantidad de transacciones que realizaban por semana. En calidad de compradores de bienes, sin embargo, los barberos dejaron algún rastro en los registros notariales. Un maestro acaudalado, don Juan Paltán, estuvo en condiciones de comprar una casa con cubierta de tejas en la calle de la Ronda por 500 pesos, en 1729.²⁷⁵ Claramente, pertenecía a un nivel económico diferente al de los dos barberos, de otra generación de quienes hablaremos más adelante. En la medida en que los barberos pertenecían a la economía monetaria urbana, es posible que su condición fuera más difícil en períodos de recesión urbana. Este puede ser un factor a considerar en el caso presentado por dos barberos indígenas en 1778.²⁷⁶

Los dos barberos llamados Diego Silva y Bartolomeo Días (en ambos casos, nombres españoles), habían contraído deudas con su cofradía cuarenta y cinco, y diecisiete años atrás respectivamente. El porqué de la adquisición de estas deudas no se encuentra explícito en la documentación,²⁷⁷ pero se afirma que las diferentes cofradías de la ciudad llevaban a cabo la misma práctica. Esto sugiere que las cofradías constituyeron uno de los organismos más importantes para otorgar préstamos a los bajos estratos urbanos. Otro documento del mismo período, declaraba explícitamente que los indígenas frecuentemente perdían joyas pertenecientes a las cofradías mientras estaban borrachos en las fiestas, y que para pagar sus deudas "permanecían esclavizados todas sus vidas."²⁷⁸ En este caso, parece que el origen del endeudamiento

²⁷³ ANH/Q Mz. 1, doc. 2-VI-1741.

²⁷⁴ Este es el caso de Ortuño, analizado en detalle en el capítulo III de la segunda parte.

²⁷⁵ ANH/Q 1 Not. Diego de Ocampo, Feb. 7, 1729, fol. 215-7. Esta es una de las compras de casas más caras que he visto para este período. Otro barbero, en el padrón de 1768 citado más arriba, era barbero y pulpero, y sin duda atendía en su tienda.

²⁷⁶ ANH/Q. Ind. 95, doc. 14-V-1778, "Autos de Diego Silva Bartholo Dias Yndios Barberos sobre que se quite el abuso de plata de aumento de las cofradías."

²⁷⁷ *Ibíd.*, el documento afirma simplemente: "se distribuye cierta porción de dinero entre los yndios."

²⁷⁸ ANH/Q Ind. 100, doc. 1780-IV-26, fol. 2.

pudo haber sido préstamos forzados, y los requerimientos de devolución eran en extremo maliciosos. Los indígenas recibían dinero, pero estaban obligados a pagar sus préstamos a una tasa de 2 pesos por cada 10 pesos recibidos, una tasa de interés anual del 20 por ciento. En una deuda de 24 pesos, uno de ellos pagó un total de 94 pesos. El segundo contrajo una deuda de 30 pesos, cuarenta y cinco años antes, ¡y pagó un total de 282 pesos!

Estas cifras son tan extremas que el aparente rol de las cofradías en la circulación de crédito debe ser puesto en tela de juicio. Se trata de algo parecido al sistema de concertaje por deuda, es decir, el uso de la deuda de parte de terratenientes de tal manera que prácticamente esclavizaban a su mano de obra. Es un proceso documentado por Cushner en su trabajo sobre las haciendas jesuitas.²⁷⁹ A los indígenas se les exigía pagar el 20 por ciento anual o cancelar la totalidad de su deuda, una exigencia evidentemente imposible. Se afirmaba que los oficiales de las cofradías, los síndicos, imponían los pagos con "violencia extraordinaria."²⁸⁰ Considerar que las cofradías aseguraban la fluidez del crédito sólo podría entenderse en el sentido en que los censos también eran un sistema de crédito. El préstamo inicial era rápidamente transformado en una secuencia de pagos que para los indígenas, podía terminar en un pago tributario adicional. La cifra de 6-8 pesos era un poco más alta que el tributo, aunque como artesanos urbanos, los barberos tenían acceso a la economía monetaria urbana. Como se anotó anteriormente, no se sabe cuánto dinero ganaba un barbero. Equivalía a una suma considerable, como lo indica que el ingreso anual en la industria textil era de 20-30 pesos al año, mientras que el trabajador urbano podía ganar medio real por día de trabajo.²⁸¹

En este pleito, nadie negaba realmente los hechos. Se sugirió que los curas no eran los responsables. El problema pudo surgir de la ignorancia de los indígenas sobre el crimen de la usura, así como de su "naturaleza rústica" y su exceso de devoción religiosa. Una aprobación episcopal apoyó la Provisión Real que terminó con esa práctica, añadiendo la reserva "si de hecho existe."²⁸²

El intento de culpar a los indígenas resulta interesante, incluso si no se lo acepta. ¿Quiénes eran los indígenas supuestamente responsables? Aunque los indígenas eran considerados colectivamente responsables por su ignorancia, los oficiales de la cofradía pueden haber actuado como los 'malos de la película'. Si aquellos eran a menudo indígenas en las cofradías

²⁷⁹ Cushner, *Farm and Factory*, 128-129.

²⁸⁰ ANH/Q Ind. 95, doc. 14-V-1778 fol. 1, "extraordinaria violencia."

²⁸¹ Esta frase se basa en la literatura general sobre los obreros, pero una discusión de los costos, incluyendo aquellos de trabajo, se encuentra en Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 184-229.

²⁸² ANH/Q Ind. 95, doc. 14-V-1778 fol. 6, respuesta del fiscal, mayo 1778; fols. 7-8, acuerdo episcopal, 15 de junio de 1778.

indígenas –y en el pleito citado más abajo, el síndico fue identificado específicamente como tal– esto sugiere una forma de movilidad social dentro de la cofradía. Se trata aparentemente de una habilidad de algunos de sus miembros para manejar la institución a su favor, y a expensas de los demás. La dispensa provisional otorgada a un barbero en 1785 para abrir una tienda mientras se capacitaba en flebotomía, estuvo acompañada por el mandato judicial que advertía que el maestro de los barberos no podía interponer una acción en su contra.²⁸³ Puede ser, entonces, que los barberos Diego Silva y Bartolomeo Díaz estuvieran en el escalón más bajo de una especie de gremio-cofradía cerrado, con sus propias jerarquías.

La función de las cofradías como promotoras de la movilidad social, al permitir a los indígenas desarrollar posiciones de autoridad, es ciertamente un asunto de doble filo. Debemos distinguir entre los diferentes niveles de autoridad dentro de las cofradías. Los síndicos –oficiales implacables según nuestros dos barberos– pertenecen a la estructura de poder de la organización. No existen más datos para decir quiénes eran exactamente. Por otra parte, ciertos cargos, sobre todo en las fiestas, eran muy ambiguos, al conferir prestigio, pero involucrar –como sigue siendo el caso hoy en día–, un costo muy alto. Así, paradójicamente, los barberos Silva y Díaz se quejaban de haber sido forzados a desempeñar los roles de alcalde, prioste y otras responsabilidades “normales para oficiales” de la cofradía. Existen datos provenientes de otras áreas sobre cómo los indígenas eran forzados a servir como priostes, una figura clave en las fiestas, pero que a veces llevaba a su ruina total.²⁸⁴ En sus informes para San Pedro de Conocoto, en el Corregimiento de Quito, el cura párroco señala el problema que representaba el conseguir priostes para las fiestas, afirmando que algunas veces la fiesta había tenido que seguir adelante sin ellos.²⁸⁵

Las presiones económicas parecen haber sido brutales. Pero un indígena puede ser forzado a aceptar una posición honorífica que le resulte económicamente catastrófica, y sin embargo que a otro nivel le brinde un gran prestigio. Vemos esta paradoja en la petición de los tejedores en 1780, que discutimos a continuación.

La petición de los tejedores, 1780

Los datos vinculados con la tercera cofradía –la petición de los oficiales tejedores de Quito que data de 1780–, nos permite discernir un escenario más amplio de rivalidad y

²⁸³ AM/Q Demandas y Juicios vol. 37, (1642-1687), fol. 245.

²⁸⁴ ANH/Q Ind. 83, doc. 2-VII-1767, para la ciudad de Cusubamba (Latacunga). AGI Quito 248, “Relación jurada que forma el Sr. Juan Josef Villalengua y Márfil ... Yndice de los Autos Acordados,” incluye la provisión acerca de cómo los caciques y otros indígenas no deberían ser forzados a servir como priostes. (23 de febrero de 1776).

²⁸⁵ ACM/Q Ind. 83, doc. 2-VII-1767 “Relación jurada,” fol. 7.

prestigio social. Subrayar la carga financiera que representaban las fiestas, sugiere también una de las formas en que se reciclaba el ingreso de las cofradías. Hasta cierto punto, proporciona la dimensión religiosa que le falta a la evidencia económica.

El antecedente de la petición lo constituye una serie de tentativas llevadas a cabo a finales del siglo XVIII, para erradicar a los danzantes, aquellos participantes cubiertos de joyas en la fiesta de Corpus Christi.²⁸⁶ Los indígenas habían adoptado esta celebración cristiana de manera entusiasta, quizás porque coincidía con un importante festival prehispánico de la cosecha alrededor de mayo/junio, dándole su propio tono, lo que no constituye el único ejemplo de sincretismo religioso y adaptación cultural al entorno colonial.²⁸⁷ Incluso el fiscal de este caso llegó a identificar esta herencia española como específicamente indígena, refiriéndose a las "costumbres antiguas de los indios"! Los danzantes cometen, supuestamente, "solemnes irreverencias y de ninguna manera apropiadas para el Culto Divino." Se consideraba que la pérdida de la joyería llevaba a la esclavización de los indígenas, además de señalarse el problema del desorden público.²⁸⁸ La voz de los fiscales es también la voz del Estado. Las medidas en contra de los bailarines forman parte de muchos intentos llevados a cabo a finales del siglo XVIII, para controlar la agitación popular.²⁸⁹

Pero dejemos que los tejedores indígenas hablen por sí mismos, la petición es corta y directa:

"Los oficiales texedores, yndios naturales de esta ciudad, con el mayor rendimiento, y sumicion paresemos ante V.S. y decimos que por Devocion a la Festividad del Corpus Cristi emos echo la demostracion de Alegria bailando en la prosesion con el Ropaje acostumbrado que denomina Dansantes; siendo esta (–devoción–) festejo voluntario, y con moderacion en el gasto segun nuestras cortas facultades: Nos arrodillamos a la piedad de V. S. suplicandole que la licencia consedida verbalmente a este Nuestro gremio, la conseda V.S. por decreto Judicial o como fuere de su maior agrado. Quito, 26 de Abril de 1780."²⁹⁰

²⁸⁶ ANH/Q Ind. doc. 1780-IV-26. fol. 4.

²⁸⁷ Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 113-114; R. T. Zuidema, "Batallas rituales en el Cuzco colonial," en: *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amériques. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, (Univ. de Provence, 1991), vol. 2, 811-834.

²⁸⁸ ANH/Q Ind. doc. 1780-IV-26. fol. 4.

²⁸⁹ Existieron varias tentativas para controlar las fiestas, pero fueron sobre todo en períodos donde existió una amenaza considerable de revuelta, ver AGI Quito 289, "Yndice de las representaciones que Don Serafín Veyán," (6 de junio de 1768); y ANC/B Misc. de la Colonia, Tomo 67, Carta de don Joseph de Cistue a don Pedro Mesía de la Zerda, 6 de junio de 1766, fol. 641, después de la rebelión de 1765.

²⁹⁰ ANH/Q Ind. doc. 1780-IV-26, fol. 1.

¿Quiénes son estos tejedores indígenas? Desafortunadamente, no existe información de si pertenecían a obrajes, ni acerca de cómo la organización de las fábricas textiles se relacionaba con las cofradías. En la ciudad de Quito hubo trabajadores textiles independientes con una capacidad de producción a escala doméstica. Es probable que la cofradía agrupara a estos artesanos quienes trabajaban fuera del control de los obrajes. Para esta fecha, por otra parte, ya no existía mucha actividad obrajera a gran escala.

Cinco años después de esta petición, los maestros tejedores del gremio eligieron al maestro principal y las minutas de esa reunión aún sobreviven.²⁹¹ El primero en votar fue el síndico de la Cofradía de Nuestra Señora de la Presentación, lo que confirma la relación entre las posiciones de autoridad en el gremio, y en la cofradía. Aún más interesante, sin embargo, resulta el hecho de que esta cofradía, que dos siglos atrás había sido la cofradía de los indígenas aculturados, seguía cumpliendo exactamente el mismo papel. De los doce maestros tejedores que votaron, está claro, todos eran indígenas, ya fuera por su nombre, o por el título "Don", que era llevado normalmente por blancos importantes o indígenas destacados. En este caso, los indígenas aculturados se mantuvieron precisamente como tales: estos tejedores, como los barberos, seguían siendo indígenas a pesar de su estrecho contacto cultural con la sociedad española-mestiza de la capital. A diferencia de los barberos, su producción de tela de baja calidad destinada a la población más pobre de la ciudad, no los llevaba a un contacto directo con la sociedad española.

De acuerdo con un grupo opuesto, sólo "dos o tres de ellos" se encontraban interesados en restablecer la tradición de los danzantes.²⁹² La petición en contra es liderada por don Manuel Coronel, a quien encontramos más arriba como gobernador de los barberos; por don Santiago Rodríguez, igualmente un maestro principal de los barberos; don Simón Tipantalsi, inicialmente maestro principal y ahora síndico de los bordadores; Mariano Cantos, tejedor por oficio (quien cinco años después sería don Mariano Cantos, y votaría en calidad de maestro en las elecciones del gremio de los tejedores); don Asencio Calivezerra, actual alcalde de los zapateros; y otros oficiales (alguaciles, alcaldes) de diferentes oficios no identificados.

Entre los indígenas que se oponían a la reintroducción de danzantes destacaban importantes indígenas aculturados. Muchos tenían apellidos españoles y varios firmaron sus propios nombres, mientras que el título "Don" reflejaba su estatus. Ellos representaban, en otras palabras, la elite de los artesanos urbanos indígenas y un conjunto de gremios artesanales (como barberos, bordadores, zapateros) que se oponían a la reintroducción de los danzantes. Sólo podemos conjeturar el porqué del deseo de los oficiales tejedores por reintroducir los danzantes.

²⁹¹ AM/Q vol. 37, fol. 323, para la elección de los tejedores en 1785.

²⁹² ANH/Q Ind. doc. 1780-IV-26, fols. 2-3.

Después de varias décadas de recesión en la industria textil, es difícil imaginar que los tejedores, en tanto grupo, tuvieran más capacidad para mantener el gasto de la fiesta que el resto de la población artesana. Inicialmente, existen dos posibilidades de respuesta. Por un lado, está la afirmación de los que se oponían a la petición, que pretendían que se trataba de una pequeña minoría, eran tal vez los mismos oficiales que se las arreglaron para jugar con las posibilidades económicas y sociales de las cofradías. Por otro lado, está el propio reclamo de los peticionarios afirmando que su deseo era expresar su propia devoción y "alegría".

Los indígenas que se oponían a la fiesta dejaron claro que este era un negocio caro. Los inconvenientes económicos de las fiestas se encuentran gráficamente representados. Cada danzante recibiría regalos, quizás un lechón, carne de oveja o aves de corral. Por otra parte, este tenía que pagar aproximadamente 36 pesos para alquilar joyas, y gastar generosamente en licor para aquellos que vinieran a celebrar en su casa. Los oficiales indígenas hacen un relato triste de aquellos que perdían joyas y tenían que pagarlas lentamente, y de la cantidad de tiempo necesaria para hacer la ropa: "que somos unos miserables, que Dios save como satisfacemos el Real Tributo."²⁹³

Este es el tipo de documentación que ya hemos visto. Pero los oficiales indígenas señalaron un nuevo punto: si hoy la participación en esta fiesta es voluntaria, el próximo año tendremos que participar necesariamente. Si no lo hacemos, las otras cofradías tomarán ventaja sobre nosotros. El protector lo explica claramente: la prohibición debería ser para todos, porque si a los tejedores se les permite bailar, los otros gremios se verán forzados a imitarlos.²⁹⁴ O sea, la fiesta es un juego de alto prestigio, y barberos y zapateros no pueden permitirse el ser manipulados por los tejedores. Nos estamos acercando quizá a otra interpretación de las acciones de los tejedores en estas rivalidades conflictivas. El comentario del protector esclarece este punto, al tiempo que provee una excelente descripción de las fiestas:

"En esta Capital acostumbran los Yndios de todos los gremios salir por turnos danzando en la procession de la fiesta del Corpus de esta Santa Yglecia Catedral, y subcecivamente en las demas Yglecias para lo qual a competencia de unos de otros se visten, y adornan con muchas alhajas preciosas, que para conseguir estos adornos los alquilan no a poca costa. Para estos bailes se previenen y ensayan muchos dias antes, y luego continuan celebrandolos varios dias. En todas estas funciones se siguen muchos disordenes con la embragues a que se entregan torpemente ya por su inclinacion a la vevida, ya por la costumbre que los Yndios tienen de hacer todas sus funciones de forma que se entreguen a la embriagues, y desorden con el qual

²⁹³ ANH/Q Ind. doc. 1780-IV-26, fols. 2-3.

²⁹⁴ *Ibíd.*, fol. 3.

sucede frecuentemente, que de las alahajas que han alquilado para su adorno se pierden algunas [...].”²⁹⁵

Quizás la parte más interesante de esta valiosa descripción se encuentra al comienzo: los indígenas están acostumbrados a salir bailando “por turnos”. La descripción del protector deja ver claramente que la fiesta era, a pesar de la “borrachera” y el desorden que la acompañaban, un evento altamente estructurado en el que las cofradías tendían a reforzar los vínculos dentro de las diferentes ocupaciones indígenas. Un tejedor no sólo trabajaba con otros tejedores, también se entrenaba con ellos durante un considerable período preliminar antes del festival. Debe señalarse que los tejedores fecharon su petición el 26 de abril, tiempo antes del festival propiamente dicho.²⁹⁶ Su baile constituye tanto un acto de afirmación colectiva, como un reto a los gremios rivales. Podemos sólo imaginar el pánico de los otros indígenas prominentes, al imaginarse a los tejedores presentándose como danzantes, mientras ellos mismos no iban adornados.

La Iglesia y la jerarquía social

En un sentido, el importante lugar ocupado por la Iglesia en la sociedad quiteña está claro, y muchos observadores lo han comentado. Este énfasis puede ser engañoso, sin embargo, si nos lleva a considerar a la Iglesia como una institución monolítica, y con el mismo grado de penetración en todos los sectores de la sociedad quiteña. Si se utilizan las cifras de asistencia a la comunión como un índice, podríamos perfectamente argüir que hubo un nivel relativamente bajo de influencia, que además parece haber disminuido a medida que descendía el orden social. Juzgando sólo por los escasos datos para la década de 1720, señalados anteriormente, esta influencia puede haber desaparecido virtualmente antes de alcanzar a la población flotante y vagabunda. Es posible que las órdenes religiosas hayan llenado parcialmente el vacío dejado por el clero secular. No obstante, eso sólo refuerza la importancia de analizar a la Iglesia mediante las diversas actuaciones en las que se encarnaba, si es que queremos hacer justicia a la compleja simbiosis entre la Iglesia y la sociedad secular.

Cualquiera que sea el nivel de cumplimiento formal y de fe religiosa, propiamente dicha, en los niveles bajos de la sociedad, está claro que la Iglesia tuvo un rol decisivo en el moldeamiento de

²⁹⁵ ANH/Q Ind. doc. 1780-IV-26, fol. 3.

²⁹⁶ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 361, confirman que la práctica, para las fiestas, comenzaba con bastante anterioridad, y continuaba después. En lo que se refiere a las coordinación de la rebelión de 1765, esto nos permite confirmar la correlación de la rebelión de mayo con el Corpus Cristo, al mostrar cómo las festividades organizadas ya se encontraban en marcha antes del mismo evento.

la organización social de las clases artesanales, a través de las cofradías. Las cofradías fueron un microcosmos de la sociedad circundante, recreando patrones de interacción social, religiosa y en los oficios. Aunque reforzaron vínculos horizontales en el nivel artesanal, tuvieron desde luego sus propias jerarquías internas. Estas se encontraban probablemente más marcadas en ocupaciones como los barberos, donde algunos trabajaban para los estratos sociales más altos y, por consiguiente, tuvieron el capital para diversificarse; mientras que otros dependieron de su trato con los sectores populares, y fueron tal vez los primeros en sufrir en períodos económicamente difíciles.

La descripción de Jorge Juan y Antonio de Ulloa nos muestra que la Iglesia tuvo un alto nivel de consumo (sobre todo en fiestas) que recicló parte de sus ingresos; mientras que los indígenas que eran intimidados con el fin de servir como priostes, bien pueden haber recibido prestigio social de una posición que prácticamente los arruinó.²⁹⁷ Además de su papel como sociedades de ayuda mutua, de alguna manera las cofradías establecieron un mecanismo regulado para la extracción de excedente de la población indígena, que era análogo al sistema tributario. Algunos indígenas urbanos se encontraban efectivamente pagando doble tributo, a las autoridades seculares y al mismo tiempo a las cofradías. Bauer, en su excelente análisis del rol de la Iglesia en tanto institución de crédito, menciona brevemente a las cofradías, pero no aplica sus conclusiones sobre los censos.²⁹⁸ Sin embargo, en Quito, la función de las cofradías en la circulación de crédito parece haber sido exactamente análogo al funcionamiento de los censos. Es decir, un sistema que en teoría involucró la circulación de crédito se había petrificado en un sistema de obligación permanente.

Muchas de las características de las fiestas que han sido halladas para partes de la Nueva Granada, no parecen ser directamente aplicables a Quito. En varias localidades de la Nueva Granada, las cofradías traspasaron las fronteras étnicas y de clase, y las fiestas fueron eventos que movilizaron a la comunidad entera, a menudo en una inversión simbólica del orden social. Los españoles se vestían como indígenas, los hombres como mujeres, y liberando las tensiones sociales de esta forma, las fiestas reafirmaban la cohesión de la comunidad.²⁹⁹ En cierto sentido, todas las fiestas y rituales colectivos más importantes unen a la comunidad simbólicamente. No obstante, el problema crítico es el grado y carácter de la interacción entre los diferentes estratos sociales.

Toda la evidencia sobre Quito, muestra claramente que la elite no se mezcló con los plebeyos en el tipo de festival que caracterizó la Costa de la Nueva Granada. Dos festivales

²⁹⁷ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 378.

²⁹⁸ Bauer, "The Church in the Economy of Spanish America," 722.

²⁹⁹ McFarlane, "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada," 47-49; O. Fals Borda, *Mompox y Loba: Historia doble de la costa*, 3 vols., (Bogotá, 1980).

organizados para acontecimientos reales —el nacimiento del hijo de Felipe V en 1629, que se celebró en 1631, y la celebración del advenimiento de Carlos IV en 1789— suministran una clara imagen de la organización de estos eventos sumamente jerárquicos y estructurados. En 1631, los gremios de artesanos y los mercaderes desfilaron independientemente e incluso en días diferentes, antes de una representación simbólica de la conquista.³⁰⁰ Durante el festival de 1789, doña Rosa Chiriboga salió al balcón y lanzó dinero y dulces a la multitud.³⁰¹ El hecho de que al menos en el siglo XIX las familias aristocráticas permitieran a los indígenas el acceso a sus balcones durante la elección de los alcaldes indígenas, sugiere una participación pasiva en la ceremonia, antes que una inversión temporal del orden social. Los datos de todos los períodos subrayan por tanto la solidez de las tradiciones jerárquicas en Quito.

Cuanto más nos acercamos a la forma de inversión ya señalada, así como en las corridas de toros, resulta evidente que la versión quiteña era más 'suave' comparada a la de la Costa colombiana. Aunque la descripción de Stevenson proviene de principios del siglo XIX, podemos corroborar el uso de máscaras en las corridas de toros a partir de los datos del siglo XVIII.³⁰²

"En ese momento mucha de la nobleza y de los eclesiásticos solemnes se disfrazaban, y dejaban sus galerías para mezclarse con la muchedumbre, y luego jugaban a identificar a sus conocidos en las galerías. Esta parte de la diversión duraba generalmente más de una hora, y después de que todo hubiera concluido, grupos de enmascarados marchaban por la calle con música y antorchas [...]. Algunos de los indígenas eran extraordinariamente diestros haciendo máscaras, y una persona podía lograr, a pocas horas de haberle visto, una representación exacta de la cara de cualquier individuo en la ciudad; por eso, como pasaba muy frecuentemente, estas personas eran vistas como dobles, una vez muy solemnemente sentada en la galería, y un facsímil bailando como en circo, ante el enojo del original, y la diversión de los espectadores."³⁰³

El que las celebraciones religiosas en el Quito del siglo XVIII siguieran el primer tipo de celebración, antes que la inversión extremadamente limitada descrita por Stevenson, se encuentra sugerido por los datos de la fiesta de los tejedores citado anteriormente, lo cual aparece confirmado por la descripción de Jorge Juan y Antonio de Ulloa.³⁰⁴ A este respecto, es

³⁰⁰ P. Herrera, *Apuntamientos* (Quito, 1851): reimpr. en E. Enríquez B. *Quito a través de los siglos*, Tomo II [Segunda parte] (Quito, 1942), 51 y pág. sig.

³⁰¹ *Ibíd.*, 103.

³⁰² AGI Quito 289, "Yndice de las representaciones que Don Serafín Veyán..." (6 de junio de 1768).

³⁰³ W. B. Stevenson, *A historical and descriptive narrative* (Londres-Edimburgo, 1825), 308-309.

³⁰⁴ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 361-362.

posible que Quito, con su considerable población indígena y con su elite conservadora, se pareciera más a Perú que al resto del Virreinato de la Nueva Granada, bajo cuya jurisdicción había sido transferido. Al parecer, lo que sí hicieron las fiestas fue autorizar el exceso dentro del orden establecido, y el alcohol jugaba un papel esencial. La "borrachera y desorden" identificados por el Protector como una parte integral de la fiesta, fueron también señalados por Juan y Ulloa,³⁰⁵ mientras que el cabildo abierto de 1765, que, la verdad sea dicha, tenía sus propias razones para deplorar los efectos del monopolio del aguardiente, pintó una imagen sombría de los efectos de la bebida.³⁰⁶ El beber constituyó también uno de los hilos comunes que unió las festividades y las rebeliones³⁰⁷, y su presencia puede verse en los desórdenes discutidos en el capítulo IV de la segunda parte.

Podemos mencionar otro tipo de festividad de gran interés para el problema de las revueltas y la jerarquía social, como son las batallas simuladas que se celebraban entre los barrios de la ciudad, y que fueron suspendidas a finales de la década de 1760 por constituir una amenaza al orden social.³⁰⁸ Sería obviamente fascinante obtener más detalles acerca de estos desórdenes ritualizados. La evidencia sociodemográfica, es, de todas formas, suficientemente clara como para sugerir que las batallas simuladas entre los distritos son compatibles con la interpretación adoptada aquí. En el Capítulo IV de la segunda parte, se hará un intento por correlacionar el origen por clase y por barrio de los desórdenes, subrayando la función de la popular y relativamente homogénea parroquia de San Roque, como el 'motor' del desorden. La mezcla de la independencia, la competitividad y la rivalidad de los barrios, es por supuesto aclarada por la existencia de "el combate de barrios". Aunque es difícil valorar el grado en el que interactuaron las estructuras de la parroquia y de la cofradía, se puede también comparar las batallas de barrios con las rivalidades entre grupos artesanales. Si las fiestas en Quito no sirvieron como la "suspensión explosiva de las reglas cotidianas", ni para la liberación terapéutica de las tensiones en una escala comparable a la mejicana,³⁰⁹ está claro que el orden colonial se vio reforzado por la absorción de rivalidades y tensiones conflictivas.

El hecho de que encontremos tejedores a finales del siglo XVIII en una cofradía fundada en el siglo XVI por indígenas aculturados, sugiere, de hecho, que esta forma de organización socioreligiosa tuvo un papel en la preservación de la "indianidad" de ciertos oficios. La Iglesia

³⁰⁵ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 373, 546

³⁰⁶ AGI Quito 398, "Testimonio ... echo por las Religiones y común de Quito" (1765), fols. 598-667, incluyendo numerosos testimonios.

³⁰⁷ Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*.

³⁰⁸ AGI Quito 289, "Yndice de las representaciones que Don Serafín Veyán..." (6 de junio de 1768).

³⁰⁹ Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, citando Octavio Paz.

tuvo claramente un un papel principal en la elaboración de la estructura social, y en el establecimiento o perpetuación de distinciones de casta en la sociedad colonial, tal como lo observó Hassaurek a mediados del siglo XIX.³¹⁰

³¹⁰ Hassaurek, *Four years*, 86.



2 SEGUNDA PARTE

LA DIMENSIÓN POPULAR DE LA REFORMA FISCAL DEL SIGLO XVIII Y DEL CAMBIO ECONÓMICO

I- LA ECONOMÍA INFORMAL

"Comercio: [...] En esta Provincia, no hay alguno que se puede llamar con este nombre."

Eugenio Espejo, "Defensa de los curas de Riobamba," 1786.

La economía dual

Varios estudios de las economías urbanas contemporáneas del mundo en desarrollo indican el contraste existente entre la economía formal -basada en una producción racionalizada y en la reinversión de capital- y la economía informal, que apunta a la lógica de la economía doméstica para hacer un uso completo de la fuerza de trabajo de la familia. La economía informal se interrelaciona con la economía dominante a través de bienes y servicios que se basan en el intercambio con los campesinos productores, la propiedad de los "instrumentos del comercio" y la posesión de parcelas urbanas de tierra. Las formas rurales de la organización económica doméstica son transferidas al entorno urbano, y las zonas marginales de las ciudades modernas latinoamericanas (o asiáticas) son el escenario de trabajo agrícola a pequeña escala, suplementando formas específicamente urbanas de actividad económica.³¹¹ Si este tipo de aproximación es particularmente apropiado para las fases tempranas de la industrialización, y para ciudades provinciales pequeñas, es especialmente relevante para el estudio de la sociedad preindustrial del Quito colonial. Las características de los barrios de la ciudad como parroquias semi-rurales -aunque en grados distintos-, ya han sido señaladas. Las casas poseían parcelas de tierra adjuntas, mientras que cierto nivel de actividad textil y casi industrial se localizaba a lo largo del río Machángara, en las afueras de la ciudad, otorgándole un carácter centrífugo, como una zona de actividad económica, cuya mano de obra se reclutaba entre indígenas y no indígenas.

³¹¹ B. Roberts, *Cities of Peasants: the Political Economy of Urbanization in the Third World*, (Londres, 1968), 110 y pág. sig. , resumiendo el trabajo de Clifford Geertz sobre Indonesia, McGee sobre las ciudades del sudeste asiático, y su propia investigación sobre Perú y Guatemala.

La noción de la economía dual se usa aquí como punto de partida para un análisis de los sistemas de distribución de mercado dentro de la ciudad de Quito. Uno de los rasgos más sugerentes de este modelo, consiste en el hecho de que la economía urbana informal sacaba mucha de su fuerza de la vitalidad de la economía campesina a su alrededor.³¹² La interrelación entre las economías campesinas y la economía informal en el Quito colonial es, no obstante, en parte subsumida por el problema de la naturaleza y efectividad de los controles oficiales sobre el comercio, así como por las distinciones legales y fiscales. Los indígenas eran responsables del pago de tributo, un sistema que a pesar de sus realidades, a menudo brutales, retuvo al menos rastros del ideal de reciprocidad. En teoría, ciertos beneficios eclesiásticos o los servicios del protector de los naturales eran pagados de los ingresos del tributo, mientras que en la división simétricamente concebida entre las "repúblicas" paralelas de los españoles e indígenas, los indígenas no estaban obligados al pago de la alcabala, el impuesto de ventas. Esta distinción legal entre indígena y no indígena supuso la existencia de una economía española e indígena independientes. La primera involucraba comestibles más caros, o la importación —en teoría desde la metrópoli— de artículos de lujo; en la segunda, se vendían los artículos de subsistencia sobre los cuales no se pagaba la alcabala.

Aunque el colapso de esta distinción legal, así como el crecimiento en la evasión de impuestos, serán documentados aquí, puede indicarse que la peculiaridad de la altamente regulada economía colonial española tuvo ciertas ambigüedades que dieron sanción legal a una forma de economía informal. La exención de los pagos de la alcabala, fue un mecanismo que los indígenas emprendedores podían usar para "negociar" sus estrategias en el sistema colonial español, y por consiguiente es de particular interés para la historia social de los indígenas urbanos. Dentro de la economía urbana, la agricultura de subsistencia fue una forma explícita de actividad no gravada, que constituyó un recurso importante para buena parte de los estratos populares, sobre todo en vista de los problemas de la economía monetaria. En 1765, la Corona instauró un impuesto sobre las parcelas urbanas, pero esto llevó al estallido de una rebelión en las mismas parroquias en las que la medida había sido proyectada inicialmente, y por consiguiente, debe tomarse como confirmación de su importancia en la economía popular.³¹³ La exención de la alcabala sobre los productos de subsistencia indígenas, o similares, significa que allí existe un nivel de actividad económica, que no aparece en los índices oficiales. La economía informal de Quito se basó no sólo en la producción local en parcelas urbanas, sino también en una interrelación con la economía campesina indígena —que la proveyó de productos alimenticios de subsistencia— y con la economía urbana dominante.

La existencia de diferentes niveles de suministro y distribución dentro de la economía urbana, interactuando y algunas veces compitiendo entre ellos, debe ser contextualizada en

³¹² Roberts, *Cities of Peasants*, 112.

³¹³ Para la rebelión de 1765, ver el capítulo IV de la segunda parte.

relación con los intentos a largo plazo del Cabildo para regular el sistema de mercado de la ciudad. R. J. Bromley ha compendiado los datos sobre la regulación del mercado colonial dentro de la Audiencia que llevó al contrabando para evadir los controles de calidad y precios, y las disputas sobre el peso y las medidas.

Respecto de la profusión de los controles oficiales sobre el comercio:

“Desde las Ordenanzas del Virrey Toledo en 1572 y hasta el fin del gobierno español en 1821-1822, el aparato legal de los controles municipales sobre la actividad comercial, se tornó cada vez más riguroso. El comercio en la América colonial andina, antes que ser libre, constituía una actividad sumamente regulada y disciplinada [...] un virtual código municipal [...]. Una ordenanza imputó al inspector del mercado los cambios y regulaciones respecto al comercio y los negocios. Dicho inspector era obligado a fijar los precios para los bienes vendidos en el distrito [...], a visitar cada establecimiento de negocios durante la primera semana de cada año, a examinar todos los modelos de pesos y medidas para prevenir la falsificación, y a lidiar severamente con los vendedores ambulantes quienes eran propensos a cobrar más de lo debido [...]. Numerosos decretos fueron establecidos para favorecer los mejores intereses de la comunidad (urbana “blanca”). Estos pretendían asegurar un suministro adecuado de agua potable pura para prevenir la adulteración del sabor, y proveer suficiente carne a través de la matanza sanitaria de ganado y cerdos.”³¹⁴

Los decretos de Toledo fueron suplementados por Virreyes posteriores, por los decretos de la Audiencia y por muchas decisiones de los Cabildos locales.³¹⁵

Las pulperías, las vendedoras y el mercado urbano (siglos XVI y XVII)

En Quito, tal como lo señala Salomon, nunca se expidió una acta municipal para crear un mercado en su fundación en 1534. En el Quito prehispánico un sistema de intercambio centralizado en el “tianguetz”, término para “mercado” importado por los españoles del nahuatl, y las primeras referencias a una actividad de mercado en los archivos municipales muestran cómo los españoles lo adaptaron rápidamente a la economía de mercado

³¹⁴ R. J. Bromley, “Precolonial trade and the transition to a colonial market system in the Audiencia of Quito,” *Nova Americana*, (Turin) 1, (1978), 275-276.

³¹⁵ J. P. Moore, *The Cabildo in Peru under the Hapsburgs*, (Durham NC, 1966), 68-70; Para un resumen de medidas tomadas en Lima, ver: Fernando Iwasaki Cauti, “Ambulantes y comercio colonial. Iniciativas mercantiles en el Virreinato Peruano,” *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft LateinAmericas*, 24 (1987), 179-211.

colonial.³¹⁶ En el "tianguéz", localizado en la plaza de San Francisco, los comerciantes indígenas estuvieron sujetos a las intervenciones de europeos y de negros esclavos, mediante ventas forzadas y maltratos. Asimismo, experimentaron presiones económicas del sistema de mercado colonial, que aun siendo dominante, no podía cuarenta años después de la conquista superar la preferencia por el trueque en vez de las transacciones con dinero.³¹⁷ Aunque a finales del siglo XVI se reclamaba que la Audiencia había "caído fuera de la vida dominante de la ciudad" debido a su distancia del mercado indígena, la actividad comercial se vio progresivamente extendida a otras partes de la ciudad.³¹⁸ Durante el siglo XVI, se estaban estableciendo nuevos "tiangueces" a tal escala que cuando el Presidente de la Audiencia, Fernando de Santillán, recibió su residencia, en fecha tan temprana como en 1568, hubo testigos que afirmaron que no siempre era posible reconocer los que habían sido establecidos por el presidente y aquellos que eran "antigua cosa entre los yndios."³¹⁹

La descripción anónima del 1573, subraya para finales del siglo XVI, subraya la dependencia urbana del suministro de comida indígena para el "tianguéz", así como de la producción agraria para blancos. Este suministro independiente a pequeña escala para el mercado urbano, sería un rasgo perdurable del suministro de la ciudad, aunque no todos los productos indígenas se canalizaron mediante el sistema de mercado.

Esta adecuada descripción anónima, puede servir como un compendio del suministro urbano de principios de la Colonia:

"La ciudad se provee de trigo y maíz de vecinos y moradores que tienen por granjería la labranza; demás desto, hay muchos naturales que de ordinario lo traen a vender a su tianguéz que hacen en la plaza de la dicha ciudad, donde se hallan las legumbres y frutas que se dan en la tierra. La vaca se proveen de las carnicerías [...]. Los conejos, perdices y otros pájaros, y gallinas y huevos, se proveen que los indios los suelen vender en su tianguis [...]. El tocino hace cada uno en su casa, demás que de ordinario se venden tocinos y jamones. Los quesos y sebo, manteca, hay pulperos que la venden. Los caballos comen yerba de ordinario y se proveen della y leña con indios mitayos que para ello están señalados y vienen desde veinte leguas de la ciudad a se alquilar." ³²⁰

³¹⁶ F. Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 145; AM/Q, LCQ, t.1, (1535), 79-81. La visión general de R. J. Bromley, "Precolonial trade," 269-283 es, en parte, caducada en vista del trabajo detallado de Salomon.

³¹⁷ Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 146, 148-50; "La cibdad de Sant Francisco del Quito. 1573," RGI, 2:228. Las intervenciones de esclavos en el mercado, que son citadas por Salomon (LCQ para 1535 y 1548), seguían siendo una preocupación municipal, como se ve en distintas referencias en los LCQ. Ver abajo.

³¹⁸ Salomon, *Ethnic Lords of Quito*, 149, citing AGI Quito 9.

³¹⁹ *Ibíd.*, citando la colección de Vacas Galindo de las copias de AGI en los Archivos Dominicanos en Quito 1 ser. vol. 27.

³²⁰ "La ciudad de San Francisco del Quito. 1573," RGI, 2: 220.

La superposición entre la comida preparada en el hogar (tocino, jamón) con un tipo de producto vendido en el mercado, puede ser una indicación temprana de la interacción entre la producción doméstica y el suministro urbano. Los intentos por controlar el movimiento de cerdos en las calles de la ciudad se mencionaron con frecuencia en las reuniones del Cabildo, y complementan los datos para las parcelas urbanas de tierras agrícolas, detalladas en el capítulo I de la primera parte.³²¹ Al tomar la producción doméstica urbana junto al suministro urbano (español e indígena), se encuentran al menos tres fuentes de producto para el consumo urbano, sujeto a normas oficiales variantes; a estas debemos quizás agregar la producción negociada independientemente, proveniente de las propiedades de las órdenes religiosas.

No obstante, a mediados de la Colonia, los litigios prolongados dejan ver que las diferentes formas de suministro urbano no pueden ser fácilmente separadas. En 1573 el observador anónimo, citado líneas atrás, ya había señalado el rol de los pulperos en el comercio de queso y tocino, y también mencionó el comercio al por menor de tela, queso, sandalias, jamón y vino.³²² Como los mercaderes, los pulperos constituyeron un grupo visible que operaba a través de puntos de venta fijos, y como tales, se encontraban sujetos a la autorización y control de impuestos del Cabildo. En 1642, emprendieron una ofensiva contra las mujeres indígenas de la ciudad quienes presuntamente estaban vendiendo productos que sólo los pulperos tenían licencia para vender (jamón, sal, queso, tabaco, etc.), disminuyendo de ese modo su comercio.³²³ Este caso fue mencionado en el capítulo II de la primera parte porque sugiere que la interacción de la población esclava con el bajo estrato libre urbano era más compleja, especialmente a través del patronazgo y el compadrazgo, que lo que podrían sugerir las quejas periódicas del Cabildo acerca de la violencia de parte de los negros contra los indígenas en el mercado. En este caso, los esclavos podían robar comida de las casas de los españoles, y venderla a las mujeres del mercado. Específicamente, las mujeres indígenas podían conseguir alfajores, bocadillos y turrone, artículos todos que debían estar sujetos a una tarifa especificada (arancel).

Como resultado de la competencia que representaban las mercaderas, o gateras, se afirmó que muchas tiendas se habían cerrado, quedando sólo 28 tiendas con licencia en la ciudad.³²⁴ En la lista de composiciones para la confirmación oficial de sus pulperías, el 26 de febrero y el 20 de mayo de 1642, sólo aparecen los siguientes nombres:

³²¹ Por ejemplo, AM/Q Cartas de Cabildo vol. 54, 7 de enero de 1772, fol. 24, citado en el capítulo I de la primera parte, y otros ejemplos numerosos.

³²² "La ciudad de Sant Francisco del Quito. 1573", 218, 220.

³²³ ANH/Q Carn. y Pulp. 1 doc. 7-VII-1642, fol. 2. Otros productos que también se mencionan eran jabón, miel, azúcar, tinta y cintas, (fols. 6-7); hilo de pita, joyas, cuchillos, cuerda, pescado (fol. 10); arroz, etc. (fol. 12). Esta lista nos ofrece un panorama claro de los productos comercializados -en teoría- por las pulperías.

³²⁴ ANH/Q Carn. y Pulp. 1 Doc, 7-VII-1642, fol. 3.

CUADRO 5: COMPOSICIONES DE LOS PULPEROS DE QUITO, 1642

Pulpero	Dueño de la tienda
Pedro de Vega, Mulato	Doña Francisca de Vargas
Joan de Casas	Gaspar Lazo
Joan de Salazar	Diego Ruiz de Padilla
Francisco de Tora	Pedro Bayllo
Francisco Gutiérrez	'En la calle de Carvajal'
Pablo Sánchez	Doña Clara de Peralta
Pedro de Avendaño	Cristóbal de Bastidas
Cristóbal Ruiz	Diego de Peralta
Joan de Yépez	Pedro de Malina
Diego de Betancur	Diego Gutiérrez Pinto
Pasqual Nabarrete	'En su casa'
Jerónimo Correa	Diego Bautista
Lázaro Fernández	Casme de Casaniranda

Fuente: ANH/Q Carn. y Pulp. 1 doc: 7-VII-1642, fol. 4; Composiciones de 26 de febrero y 20 de mayo, 1642.

La lista de los pulperos que pagaban por su título, muestra que sólo dos de los trece eran propietarios de sus tiendas, mientras que el resto pertenecía a propietarios de la ciudad como Pedro de Dueñas Bayllo, cuyas transacciones, tal como aparecen registradas ante las notarías, lo señalan como uno de los hombres más ricos de la ciudad.³²⁵ La presencia de un negro libre en la lista de pulperos, puede verse como uno de los datos dispersos, que tienden a ubicar esta categoría en la sección baja-intermedia de la población, y a menudo en la sección mercantil. Obviamente, la evidencia presentada ante el tribunal tenía la intención de probar que la categoría de pulpería para negocios pequeños experimentaba presiones por una competencia injusta. Cualquiera que hayan sido las verdaderas razones económicas –y la propia explicación de los pulperos parece ser plausible–, el bajo nivel de actividad de las pulperías con licencia durante la década de 1640, sugiere que resulta erróneo tomar la actividad comercial autorizada como un índice del crecimiento económico y declive de Quito. Aunque contamos con pocos índices fiables referentes al nivel de actividad comercial a mediados del siglo XVII, Phelan, Tyrer y Ortiz coinciden en hacer de este período el apogeo de la economía textil de Quito, cuando esperaríamos encontrar una actividad comercial intensa. Lo que sí está claro es que la población indígena de la ciudad, y parte de la sociedad blanca, realizaban su actividad comercial a través de otros canales.

Aunque perdieron su caso, las mujeres indígenas y mestizas continuaron vendiendo el mismo tipo de productos, y en 1667 los pulperos hicieron una solicitud renovada para detener dicha actividad.³²⁶ María Sinaylin y María Criolla, mujeres indígenas mercaderes, demostraron que

³²⁵ Por ejemplo ANH/Q 3 Not. Tomo 1, Francisco Díaz de Asteiza, 1653, fols. 3, 32, 33.

³²⁶ *Ibíd.*, fol. 16.

habían estado disfrutando de una suerte de tregua *de facto* con las autoridades, como un claro ejemplo de la adaptación de los principios coloniales a las realidades locales. Aunque técnicamente no les estaba permitido vender los productos de las pulperías, lo habían estado haciendo. Y aunque como indígenas no estaban legalmente sujetas al impuesto de ventas, la alcabala, la habían estado pagando – como lo demuestra claramente un recibo por el pago de 6 pesos.³²⁷ La petición de los pulperos confirma virtualmente la existencia de un tipo de pacto local, al sostener que los indígenas se encontraban protegidos por importantes terratenientes, quienes vendían a los indígenas sus productos, evitando así efectivamente el mercado controlado.³²⁸ Pese a que el uso por parte de los terratenientes de canales informales paralelos de suministro urbano es interesante, el aspecto que más nos concierne está en cómo esclarece el tema de la población urbana indígena y mestiza. Varios puntos deben indagarse a partir de estos datos de mediados de la Colonia.

La documentación revela una red de relaciones complicadas que van más allá de la plebe, y sugiere que el acceso al patronazgo fue uno de los rasgos clave de una parte del bajo estrato social urbano, y un elemento que traspasó las obvias fronteras de clase. Las vendedoras habrían tenido vínculos con la economía indígena campesina (suministrando gallinas, huevos, etc.) que no tienen por qué aparecer en los pleitos. Sus otros vínculos económicos –con esclavos, proveedores no especificados e indirectamente con la elite criolla– las posicionaron como un contrapeso a los pulperos. A partir de estos datos, no parece que los pulperos constituyeran un grupo con mucho peso en Quito, ya que no eran dueños de sus propias tiendas, ni tampoco servían de intermediarios en las transacciones más importantes del mercado urbano. El acceso al patronazgo es obviamente un área difícil de examinar, pero los datos acerca del compadrazgo (ver el capítulo II de la primera parte) pueden ayudar a clarificar el rol de importantes hogares españoles con esferas de influencia, que iban más allá de sus miembros. Estos vínculos interconectados significan, por supuesto, que las categorías de clase deben usarse con cierta flexibilidad.

El hecho de que los comerciantes en cuestión fueran mujeres debe ser resaltado. Otra abundante documentación muestra cómo las mujeres jugaron un papel angular en la economía informal del mercado.³²⁹ El punto más obvio, el hecho de que la actividad de mercado

³²⁷ ANH/Q 3 Not. Tomo 1, Francisco Díaz de Asteiza, 1653, fol. 17-20.

³²⁸ *Ibíd.*, fol. 27.

³²⁹ Para un caso colonial de finales de la colonia similar al examinado arriba, ver: ANH/Q Gobierno doc. 28-VI-1784, los franjeros (las personas que hacen flecos para la ropa) se quejan de que las vendedoras vendían aquellos hechos por tres o cuatro "oficiales vagos." Para los datos demográficos, ver, por ejemplo, el padrón de Santa Bárbara citado abajo, y en los capítulos II y III de la segunda parte. No he intentado examinar el suministro de carne en este capítulo, pero había una interesante batalla legal referente a los propietarios que forzaban a los "indios carniceros" a comprar a precios exagerados los desechos de la carne que ellos sacrificaban. Los "carniceros" compraban carne de baja calidad que era después revendida a gente pobre por las vendedoras: "porque nuestras mugeres son las regatonas, que la menudean," ANH/Q Ind. 80, doc. 1764-17-V, fol. 2.

permitió a la familia (como todavía hoy) hacer un uso completo de su mano de obra, debe ser señalado brevemente. Sin embargo, quizá el asunto más interesante nos remite a la etnicidad. En el capítulo II de la primera parte, encontramos a mujeres mestizas "vestidas de indígenas" en la ciudad de Quito durante la década de 1630, y señalamos la naturaleza selectiva de las imposiciones coloniales, respecto de la cual el tributo (y la mita) era una obligación específicamente masculina. Para las vendedoras urbanas, sin embargo, la presión étnica era precisamente lo opuesto, se trataba de ser indígena y evitar los pagos de la alcabala. Aunque las peticiones de los pulperos dejan abierta la posibilidad de que alguna de las gateras y regatonas fuera mestiza o mulata, su origen habitual era claramente indígena, pero con una etnicidad definida de manera muy flexible. Esta ambigüedad étnica resulta visible a partir de sus apellidos. María Criolla, un apellido que encontramos también en un caso posterior,³³⁰ constituye la evidencia clásica de una indígena que se encontraba experimentando el proceso de transculturación, ubicándose en esa tierra de nadie entre indígenas y españoles.

La documentación de las décadas de 1640 y 1660 fue incorporada en juicios posteriores que volvieron sobre si los indígenas podían estar obligados a pagar la alcabala, así que había límites a las posibilidades de los estratos populares de 'hacerle el juego al sistema'. La exención de la alcabala fue aceptada efectivamente, cuando se imponía a comestibles de primera necesidad, pero los indígenas que fueron más allá de esto se arriesgaron a la imposición del impuesto a las ventas.³³¹ No obstante, entre las transacciones cotidianas y los casos llevados en efecto a la consideración de los oficiales, existía sin duda más espacio para maniobrar siendo una indígena, que siendo una mestiza. Algo de la flexibilidad de la estratificación social urbana en sus bajos rangos, puede medirse gracias a un juicio proveniente de Riobamba en 1695. El caso fue presentado por Felisiana de Mora por la suma de 400 pesos, pero Antonio de Riofrío, en la defensa, alegó que dicha mujer pretendía hacerse pasar por mestiza, siendo indígena, para ganar ventaja de los servicios del protector de los naturales.³³² Algunas de las Declaraciones de Mestizo después de 1770, ante el esfuerzo de la reforma de la administración borbónica para resolver esta confusión étnica, vendrían a ser una herencia de esta ambigüedad en la clasificación sociorracial de la sociedad popular urbana (ver capítulo III de la segunda parte).

Está claro que no podemos utilizar el número de pulperías registradas como un índice del nivel de la actividad económica. Si es cierto que la actividad de las pulperías se encontraba sólo en la escala alegada por los pulperos en 1642, entonces la mayor parte de la actividad comercial de la ciudad en este período de expansión se encontraba en otros canales. Existen,

³³⁰ ANH/Q Carn. y Pulp. 1 doc. 7-VII-1642 fol. 32. Aunque se encuentra preservado en la misma documentación, éste es un caso separado que data de 1686; "Catalina Criolla." Ver también F. Salomon, "Indian women," 341.

³³¹ Ver los casos conservados en el ANH/Q Carn. y Pulp. 1 doc. 7-VII-1642; ANH/Q Ind. 94 doc. 24-VII-1777.

³³² ANH/Q Mz. 1 doc. 1695-VI-8.

sin embargo, problemas más fundamentales respecto a los datos oficiales en esta área. Éstos apuntan a las estrategias posibles de la población urbana ante las dificultades económicas, y por consiguiente, aclara los temas que serán analizados en el resto de este estudio.

Actividad comercial urbana y cambio económico en el siglo XVIII

El declive económico de Quito ha sido tema de debate en la historiografía ecuatoriana.³³³ Para el período que media entre 1690 y 1765, Andrien subraya el ocaso de la industria textil después de finales del siglo XVII, y el limitado éxito de los intentos por cambiar la producción textil a la producción agrícola, la cual se encontraba obstaculizada por los altos costos de transporte e impedimentos ecológicos para la especialización.³³⁴ Su reconstrucción de los pagos de diezmos muestran que este índice de producción agrícola se encontraba fundamentalmente estable o en ascenso en las tres décadas hasta mediados de 1750, pero que decayó entre 1765 y 1767. Esta tendencia caracterizó específicamente la producción de caña de azúcar para aguardiente, la cual creció en importancia a medida que la manufactura textil descendió.³³⁵ Al comparar las cifras de pagos de diezmos con los datos demográficos (ver capítulo II de la segunda parte), y con los valores de subastas hechas por fiscales para la recaudación de la alcabala, Andrien concluye: "la transición de los textiles a la agricultura resultó en alguna modesta recuperación de los reveses de finales del siglo XVII, seguida por una caída marcada hasta la década de 1750."³³⁶

En un sentido más amplio, el trabajo de Andrien apunta a que la economía de Quito no llegó a adaptarse al ocaso de su industria textil. ¿De qué manera se insertan los datos acerca de la economía informal en el panorama general, y cómo pueden esclarecer los índices oficiales? Quisiéramos cimentar esta discusión, en parte, en un padrón de 1770 de las haciendas, obrajes y establecimientos comerciales de la ciudad y su Corregimiento, que formó la base del resumen del administrador de alcabalas Antonio Romero de Tejada de las cuentas para los años entre 1768-1775.³³⁷ Javier Ortiz de la Tabla publicó un compendio y una interpretación del padrón, sugiriendo que este suministraba un índice del ocaso de la ciudad. No obstante, creo que surge una perspectiva diferente cuando se lo integra con otros datos oficiales, y con la evidencia referente a la interacción entre los diferentes niveles de actividad comercial en la economía urbana.

³³³ Ver, por ejemplo, Carlos Marchán Romero, "Economía y Sociedad durante el siglo XVIII," *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, 24 (1986), 55-76.

³³⁴ Andrien, "Economic crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765," *Past and Present*, 129 (1990), 107-111.

³³⁵ *Ibíd.*, 112-115.

³³⁶ *Ibíd.*, 117.

³³⁷ Javier Ortiz de la Tabla, "Panorama del corregimiento de Quito (1768-1775)," *Revista de Indias*, vol. 145-146 (1976), 83-98, basado en el padrón preservado en AGI Quito 430.

Antes de enfocarnos en el análisis de los datos provenientes de la década de 1760, debemos señalar brevemente que la naturaleza del suministro urbano para finales de los siglos XVII y XVIII siguió el patrón esbozado con anterioridad. Se seguía dependiendo de la población indígena para el suministro de los productos alimenticios. En 1716, nuevamente hubo acusaciones de maltrato de las mujeres indígenas del mercado, por parte de los esclavos. Se alegaba que este conflicto era de tal escala que a la ciudad se le estaba agotando la comida, lo que podía indicar el agravamiento de estas tensiones como resultado de la depresión agrícola y la escasez.³³⁸ En 1714, se presentó una propuesta a la que se opuso el Cabildo, para reducir el número de pulperías de 30 a 16.³³⁹

El chagro, una suerte de tienda a pequeña escala, constituyó una nueva modalidad, aunque basada claramente en la producción doméstica y mercadeo de la misma. A finales de la década de 1680 el Cabildo señaló la existencia de pulperías en casas privadas. Desafiando las restricciones oficiales, leña y otros productos eran llevados a la ciudad y vendidos en casas privadas llamadas *chagras*, en los barrios de la ciudad.³⁴⁰ Es probable que los intentos señalados más arriba por controlar el comercio de cierto tipo de productos en los mercados de la ciudad -a pesar de lo parciales que hayan podido ser- fomentaran la creación de estos 'mercados' domésticos. La reveladora terminología (la palabra *chagra* significa campo) acentúa el argumento presentado al comienzo de este capítulo acerca de la íntima interacción entre la "economía subterránea" y la economía campesina de las áreas circundantes. Hacia el siglo XVIII, en todo caso, dichas *chagras* -descritas normalmente como chagros en la documentación del siglo XVIII-, se habían convertido en una parte aceptada de la economía urbana. Estaban dedicadas al suministro a los sectores populares:

"[...] en su casa una tienda en que hace vender diferentes granos, pan, y otros comestibles en la misma forma [...] que llaman chagro, para el abasto de la gente pobre, y beneficio del común."³⁴¹

El hecho de que se hayan convertido efectivamente en una parte aceptada de la actividad comercial de la capital está confirmado por el padrón de alcabalas, y por el padrón de la parroquia de Santa Bárbara en 1768.³⁴² Volveremos sobre estas pulperías 'a lo pobre' cuando se examinen los datos para los años posteriores a 1760 acerca de la actividad comercial de la capital.

³³⁸ AM/Q, LCQ Septiembre 19, 1716, fol. 53.

³³⁹ Gustavo Chiriboga C. (ed.), *Libro de Cartas Escritas por los Reyes* (Quito, 1970), 158, para 24 de enero de 1714.

³⁴⁰ AM/Q, LCQ (1686-90), fol. 9, 1686.

³⁴¹ ANH/Q Carn. y Pulp. 2, doc. 1760-V-23, fol. 1.

³⁴² Ver el padrón de AGI Quito 430, citado arriba. Mis comentarios, a menos que de otro modo indicado, están basados en mi propia lectura de este documento. Ver también "Padrón de Santa Bárbara en 1768," *Museo Histórico* (Quito), 56 (1978), 93-122.

Para colocar la actividad comercial de la capital en los alrededores de 1768 dentro de un ciclo de mediano plazo, podemos consultar los ingresos de las alcabalas para el período 1751-1800. Estos ofrecen una guía general de los flujos de comercio dentro de la Sierra del norte y del centro, en vista de que era un impuesto aplicado a casi todos los artículos que no eran de subsistencia (ver el cuadro 6).³⁴³ Sin embargo, debe señalarse que la mayor alza después de 1778, se debe en parte al incremento de la eficacia de la recaudación, una vez que la reformada administración borbónica reasumió el control fiscal directo. Debemos señalar las bajas cifras que se encuentran a mitad de la década de 1760, ya que estas sugieren un descenso a corto plazo en la actividad comercial, lo que ayuda a aclarar los antecedentes económicos de la rebelión de 1765. Durante los siete años que siguieron a 1768, el padrón de Antonio Romero de Tejada reveló la existencia de cuatro a seis talleres que producían y comercializaban sombreros (sombrererías), de tres a cinco fábricas de tejas (tejares), y un sólo alfarero (ollero) en un estado suficientemente próspero como para pagar alcabalas. De los olleros señaló Romero de Tejada:

“Asimismo consta en dicha certificación quanto se travaxo en solicitar la cobranza de las expresadas ollerías de que resultó el reconocimiento de los hornos arruynados, y miseria en que manifestaban en ellos.”³⁴⁴

Había también 124 tiendas registradas -abiertas o cerradas- y 48 pulperías que estuvieron abiertas por parte o por todo este período, de las cuales 31 estuvieron abiertas durante los siete años. Sólo dos de once obrajes urbanos se encontraban funcionando, y fueron registrados como fábricas autorizadas. Esto indica, desde luego, un bajo nivel de actividad industrial y comercial oficial, en la capital. El declive de las sombreroerías se hallaba particularmente marcado, pues en el pasado cercano o distante se habían registrado 38 fábricas diferentes. Sin duda, el consumo de lujo había experimentado un declive considerable en el siglo XVIII,³⁴⁵ pero esto se debió probablemente también a que esta producción estaba relacionada con los obrajes. Quizás, aunque los obrajes autorizados no fueron nunca un buen índice de la escala de manufactura textil, el hecho de que sólo dos se encontraran funcionando durante los diez años posteriores a 1760, confirma el ocaso de esta industria en el siglo XVIII.

El problema con el ‘ocaso’ es el de decidir cuál vendría a ser la base de comparación. ¿Cuáles fueron los “muchos años atrás” a los que el recaudador del impuesto de ventas hacía

³⁴³ AGI Quito 430, “Testimonio de expediente relativo a la presentación de las Cuentas de Alcabalas,” fols. 18-19, hace una lista de las tasas (normalmente del 3%) sobre los productos que entraban en Quito. He incluido estas como un indicador aproximado, pero ver, en todo caso, Andrien, “Economic crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765,” 113, para algunas cifras “desinfladas”.

³⁴⁴ AGI Quito 430, “Padrón.”

³⁴⁵ Los quiteños tenían preferencia por bienes de lujo importados sobre los bienes hechos localmente, pero un declive en esta escala parece inequívoco.

referencia cuando dijo que un negocio había cerrado hacía mucho? Si ubicamos el padrón dentro de una duración infinitamente larga, es probablemente cierto que Quito se encontraba en decadencia, pero esto no debe cegarnos respecto de los ciclos de mediana duración y de corta duración, que son después de todo, la medida de la vida humana. Lo que el padrón nos dice es el número de años que un negocio particular se encontraba funcionando durante el período 1768-1775, pero es erróneo asumir, como parece hacerlo Ortiz, que todos aquellos registrados por menos de siete años, estuvieran en la quiebra. Este punto es especialmente pertinente para las tiendas y pulperías. Según Ortiz, existían 70 pulperías en la ciudad de las cuales 54.8 por ciento se encontraban cerradas, y de las cuales seis pasaron a ser chagros. Ortiz señala que sólo 28.4 por ciento de las tiendas permanecieron abiertas durante los siete años completos, mientras que 12 por ciento estuvieron completamente cerradas.³⁴⁶

Solamente algunos de aquellos negocios que se encontraban funcionando en una parte de este período eran, de hecho, nuevos. Seis personas tenían un chagro durante una parte del período y una pulpería durante el resto. Al menos una cambió de chagro a pulpería,³⁴⁷ mientras la situación no está clara respecto de varios de los restantes. Si volvemos al caso de la década 1640, allí se señalaba que en la ciudad existían sólo 28 pulperos en 1642, mientras que en 1683 existían 46, lo que podría deberse a un sobrevaluación para propósitos comparativos, ya que el total parece haber incluido pulperías religiosas que se encontraban exentas de la alcabala.³⁴⁸ En otras palabras, a menos que la actividad comercial de la ciudad se encontrara expandiéndose rápidamente en el siglo XVIII -y quien sugiera esto tendría que ser el revisionista más implacable- es bastante claro que el total de 70 pulperías no significa que todas ellas hubieran estado alguna vez funcionando simultáneamente. Por el contrario, existió un movimiento considerable en la actividad de las pulperías, algunas cerrando y otras abriendo, y el total de 70 fue más bien el acumulado total de las pulperías que fueron conservadas en el registro fiscal.

Existe considerable evidencia acerca de la base cíclica sobre la que se conducían los negocios, y de cómo la gente abría y cerraba sus tiendas de acuerdo con el estado del mercado, retirándose a otras formas de actividad, incluyendo las parcelas urbanas cuando los negocios iban mal. Esta situación fue reconocida más tarde por el Cabildo, cuando dijo que "en algunos años existen más pulperías, en otros menos."³⁴⁹ La proximidad entre chagro y pulpería enfatiza la interacción entre la economía de subsistencia y el comercio urbano. Una de las entradas en el

³⁴⁶ Ortiz de la Tabla, "Panorama económico y social," 97-98.

³⁴⁷ AGI Quito 430, "Padrón," número de entrada 66, como pulpería; "esquina de la ollería de Mora frente de Leyba en San Blas. Pagó dicha pulpería 6 pesos por un año y medio que empesó a vender en ella su dueño." Cinco años y medio como chagro.

³⁴⁸ Aquiles Pérez, *Las Mitas en la Real Audiencia de Quito*, (Quito, 1947), 358-359. Pérez sugiere que algunas de estas eran propiedad de los jesuitas.

³⁴⁹ ANC/B Juicios Civiles del Ecuador, vol. III, fol. 833, "... el Escribano del Cabildo," (1803), para un número anual de 32 pulperías.

padrón de alcabalas contiene el revelador comentario de que en cierto momento, un pulpero simplemente no tenía nada que vender.³⁵⁰ Los censos de Santa Bárbara de 1768 no incluyen muchas ocupaciones duales –quizás simplemente porque estas no eran requeridas para sus propósitos– pero aquellas que se encuentran registradas se refieren esencialmente a una actividad comercial de pequeña escala: barbero/pulpero, sombrerero/pulpero, albañil/chichero, estanquero/carpintero.³⁵¹ El trabajo de Ortiz demuestra la diversificación de los intereses económicos de la elite, y los archivos notariales (ver por ejemplo, en el capítulo I de la primera parte, el sastre que compró una huerta en Pomasque) sugieren que este objetivo fue compartido por los niveles más bajos de la sociedad. Afortunadamente, la coincidencia en las fechas entre el padrón de Santa Bárbara y el padrón de las alcabalas, permite establecer diferencias entre las dos series de datos, lo que muestra claramente que cualquiera de las dos –si las tomamos por separado– suministran un panorama bastante equivocado de la actividad comercial de la ciudad. Aunque la manera colonial de designar las calles y tiendas de acuerdo a criterios diferentes (“la casa de X”, “cerca al Convento de Y”) dificulta la comparación de los dos censos casa por casa, el punto esencial está rápidamente establecido. En el padrón de alcabalas de 1768-1775 había sólo 124 tiendas, muchas de ellas cerradas en un determinado momento, mientras que sólo en la parroquia de Santa Bárbara en 1768 habían 110. ¿En estas circunstancias, qué era una tienda? No todas las tiendas en Santa Bárbara eran propiamente tiendas en las que se vendía algo, y el término era de hecho sumamente elástico. En un pleito de finales del siglo XVIII encontramos un inventario de lo que se vendía efectivamente en una tienda, lo que era un poco de todo –una cantidad de ropa variada, una edición de Catón, dos “manos de santo”, y por último “botijas de chicha y guarapo”.³⁵² En muchos casos, los artesanos trabajaban en sus propias casas, y cuando tenían productos que vender, pues lo hacían. En el período de depresión agrícola alrededor de 1723 (discutido en el capítulo II de la primera parte), testigos indicaron que había sólo ochenta o noventa tiendas que funcionaban. Todavía más revelador es su comentario de que muchas otras no tenían nada que vender, excepto unos pocos productos como sal y algodón.³⁵³

De manera similar, la única ollería no agotaba el número de olleros en la ciudad. En el padrón de Santa Bárbara encontramos ocho, la mitad de ellos mujeres, con la ambigua clasificación étnica que ya hemos encontrado para las vendedoras de la ciudad. Resulta interesante el hecho de que estaban ubicadas dentro y alrededor del área de la carnicería que se extendía a ambos lados de las parroquias de Santa Bárbara y San Blas. Una concentración mayor de tiendas se localizaba en esta área. En el capítulo I de la primera parte, se habló de posibles sub barrios, pequeños distritos que no tenían el estatus de parroquia, pero que tuvieron una importancia socioeconómica real. El matadero parece haber generado, desde luego, su propia zona de actividad económica y de mercado, alrededor de la plaza de las Carnicerías. El padrón

³⁵⁰ AGI Quito 430, “Padrón,” entrada 22, como pulperías.

³⁵¹ “Padrón de Santa Bárbara en 1768”, 94, 96, 116.

³⁵² ANH/Q Ind. 97 doc. 1779-IV-27, en el original, fol. 21.

³⁵³ AGI Quito 181 “Autos sobre minoración de censos,” testimonio en 1723; fols. 107, 109.

de 1830 revelaría la existencia de una producción de cuero en San Blas³⁵⁴, mientras que los archivos notariales revelan una especialización residencial de los indígenas carniceros en las laderas del Ichimbía (San Blas), esto es, en el disperso distrito popular cercano al matadero.³⁵⁵ Es probable que los vínculos que encontramos entre los barrios de San Blas y Santa Bárbara oculten la identidad común de un distrito popular más restringido, que cruzaba sus límites.

Debemos por supuesto enfatizar el bajo nivel de actividad comercial autorizada durante el siglo XVIII, cuando podemos ver que en una ciudad de tamaño comparable, como Caracas, existían 134 pulperías en 1816, lo que Kinsbruner clasifica como un total mínimo.³⁵⁶ Respecto de lo que debería calificarse como producción industrial o casi industrial en el Quito del siglo XVIII, el padrón muestra que era extremadamente baja, y la ciudad se había visto reducida claramente a funciones esencialmente administrativas, eclesiásticas y comerciales. El padrón de finales de la década de 1760 ofrece muestras de un ocaso económico de largo plazo –los obrajes, las sombrererías–, y el hecho de que el recaudador no haya podido encontrar sino una ollería con capacidad de pagar la alcabala, constituye una prueba fehaciente de las dificultades económicas de corto plazo que la ciudad atravesaba. En este sentido un énfasis en el ocaso de Quito no resulta fuera de lugar.

Quisiera mostrar, sin embargo, que una vez que la actividad económica de una ciudad estancada cae por debajo de cierto nivel, los índices convencionales empiezan a perder su valor, y por consiguiente, debemos empezar a buscar otras formas de evaluar los datos. Este no es tanto un problema de fraude fiscal, sino más bien un reflejo de la naturaleza misma de la actividad comercial urbana a pequeña escala, en “tiendas”, “chagros” o “pulperías”. Quito parece haber tenido niveles estructuralmente bajos de actividad de pulpería. A partir de los totales que tenemos para los siglos XVII y XVIII, parece ser que la vitalidad de la economía informal, así como el mercadeo independiente de los propietarios más importantes, fueron factores que mantuvieron este total tan bajo. A diferencia de Caracas, una ciudad felizmente conectada con su puerto marítimo La Guaira –el cual tenía vínculos directos con el comercio internacional y contaba a catalanes y canarios entre sus pulperos– la interacción de la ciudad de Quito se daba con la economía campesina del campo circundante. Los chagros –palabra con la que en la modernidad se sigue designando en Quito al campesino– son sintomáticos de esta relación. Cuando la actividad comercial descendía existía la posibilidad de refugiarse en una economía de semi-subsistencia, pero al rastrear los registros de los ingresos tenemos dificultades para seguir a los que tomaron esta ruta. Esta interacción entre diferentes niveles de actividad económica tuvo lugar sobre una base continua, antes que como un traslado permanente de una forma a la otra.

354 Ver el cuadro 1.

355 ANH/Q 1 Not. vol. 246 (1728-31), fol. 77; vol. 276 (1754-55), fols. 582, 588-90. El “Padrón de Santa Bárbara en 1768” sugiere la concentración de tiendas señalada en el texto.

356 J. Kinsbruner, “The pulperos of Caracas and San Juan during the first half of the nineteenth century,” *Latin American Research Review*, vol. III, 1978, 68.

CUADRO 6: INGRESO DE LA ALCABALA EN LA REAL HACIENDA DE QUITO, 1751-1800

Año	Ingreso	Año	Ingreso
1751	6.682	1776	16.911
1752	4.498	1777	12.169
1753	8.283	1778	15.956
1754	5.500	1779	22.701
1755	9.365	1780	25.457
1756	11.646	1781	16.823
1757	6.977	1782	26.169
1758	9.511	1783	30.388
1759	9.375	1784	25.435
1760	6.950	1785	24.860
1761	7.600	1786	28.520
1762	11.693	1787	29.565
1763	5.120	1788	10.439
1764	6.400	1789	24.365
1765	9.003	1790	29.467
1766	3.855	1791	28.348
1767	10.607	1792	32.261
1768	8.272	1793	20.946
1769	12.992	1794	21.712
1770	10.997	1795	20.791
1771	4.924	1796	19.757
1772	9.413	1797	17.038
1773	12.873	1798	20.854
1774	8.437	1799	23.668
1775	10.378	1800	22.834

Fuente: AGI Contaduría 1539; AGI Quito 416-424. Nota: El ingreso es en pesos. Los totales han sido redondeados. Se trata de la sierra del norte y del centro de la Audiencia, excluyendo las tesorerías de Cuenca y Guayaquil.

II- CAMBIO DEMOGRÁFICO Y ESTRUCTURA SOCIAL

"Todo lo dicho sobre la población en la América española es solamente hipotético [...]"

Manuel María Lisbõa, *Relação de uma viagem*, 1866.

"La nobleza y el estado medio ocupan siempre el alto: las piezas bajas están destinadas a la plebe. Cada familia alquila una de estas, y una casa viene a ser un pequeño pueblo."

Francisco José de Caldas, *Semanario de la Nueva Granada*, 1849.

Los registros parroquiales y los padrones oficiales y eclesiásticos

La historia demográfica de Quito respalda la aguda observación de Manuel María Lisbõa en el siglo XIX que apunta que "todo lo dicho sobre la población en la América española es solamente hipotético."³⁵⁷ Algunas de las fuentes demográficas para la ciudad son defectuosas o incompletas. La reconstrucción de las estructuras demográficas suele basarse en los datos de los padrones casa por casa, pero por lo visto estos desaparecieron de los archivos hace unos cuantos años.³⁵⁸ No obstante, al evaluar los distintos tipos de material, encontramos un cuerpo de documentación coherente, que nos permite trazar las tendencias demográficas e identificar períodos de recuperación, estancamiento o de crisis intensificada después del declive inicial a finales del siglo XVII.³⁵⁹

³⁵⁷ Manuel María Lisbõa, *Relação de uma viagem a Venezuela, Nova Granada e Equador* [1853] (Bruxelles, 1866), 356.

³⁵⁸ ANC/B, Censos Varios departamentos, Tomo 8; fol. 327, Quito, 3 de Marzo de 1783; "El Presidente remite el Padrón General de Habitantes de aquella Capital y Corregimiento del Distrito, correspondiente al año de 1782..." Los folios 307-26 se encuentran perdidos y allí está la anotación afirmando que habían desaparecido antes de diciembre 1971.

³⁵⁹ Para la historia demográfica de la Audiencia en el siglo XVIII, ver especialmente R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, R. B. Tyrer, *The Demographic and Economic History*, J. Estrada Ycaza, *Regionalismo y Migración* (Guayaquil, 1977), y los trabajos de Alchon, Newson y Powers; S. A. Alchon, *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*, (Cambridge, 1991); K. Powers "Indian migrations in the Audiencia of Quito: Crown manipulation and local co-option", en: D. J. Robinson (ed.), *Migration in Colonial Spanish America*, (Cambridge, 1991), 313-323; L. Newson: "Old World epidemics in early colonial Ecuador" en: N. D. Cook y W. G. Lovell (eds.), *Secret Judgements of God: Old World Disease in Colonial Spanish America*, (Norman, OK, 1992), 84-112; "Highland-Lowland contrasts in the impact of Old World Diseases in early colonial Ecuador", *Social Science Medicine*, 36 (1993), 1187-1195. Ver también M. Minchom, "Historia demográfica de Loja y su Provincia: Desde 1700 hasta fines de la Colonia," *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador, (Edición monográfica dedicada a la Provincia de Loja)*, 15, (Quito) (1983), 149-169; M. Hamerly, "La demografía Histórica del Distrito de Cuenca", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, (Quito), vol. LIII (116), (julio-diciembre 1970), 203-229; M. Hamerly, *Historia social y económica de la antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842*, (Guayaquil, 1973). Otros estudios son menos confiables porque mezclan datos de censos fiables con descripciones imprecisas hechas por observadores, para producir

Esta discusión está basada en datos provenientes de los registros parroquiales y de los padrones oficiales y eclesiásticos, haciendo caso omiso de las descripciones contemporáneas que han sido citadas tan a menudo por los historiadores. Dichas descripciones carecen, a mi parecer, de cualquier valor cuantitativo y han llevado a los historiadores a dar cifras demasiado elevadas de la población urbana.³⁶⁰ Cuando faltan otros datos, sin embargo, creo que sí se puede recurrir a estas descripciones para efectos comparativos. Por ejemplo, Caldas visitó Quito en 1805, y criticó las estimaciones de Juan y Ulloa –quienes hablaban de aproximadamente 60.000 habitantes–, opinando que la población era sólo de 35.000 a 40.000.³⁶¹ De hecho, ambas estimaciones son exageradas, pero nos pueden dar una idea plausible de la evolución de la ciudad entre 1740 y 1805. De forma general, los testigos presenciales solían estimar la población en alrededor del doble de la cifra real.³⁶²

Otra fuente, de la que se ha hecho sólo un uso muy limitado, son los datos tributarios. A menudo los cambios fiscales reflejaban distintos procedimientos de recaudación y contabilidad. Esto les priva de gran parte de su valor demográfico, a menos que fueran, en efecto, padrones de la población indígena. Aunque este material es útil para establecer una curva tributaria en las áreas rurales, la evasión de tributo y el cambio étnico lo convierte en un instrumento poco satisfactorio para el estudio de la demografía urbana.

Para estudiar el período anterior a los padrones de finales del siglo XVIII, he utilizado esencialmente los registros parroquiales. R.D.F. Bromley fue pionera en el uso de estas fuentes en el Ecuador, al establecer la evolución demográfica de la Sierra central a partir de la relación entre las tasas anuales de bautizos y el total conocido en un año de censo. Este método depende de

fluctuaciones de lo contrario inexplicables en los totales de población. Por ejemplo, se argumentaba que la población de la Sierra aumentó de 405.000 a 515.000 entre 1780 y 1810, sólo para caer en picada hasta 392.160 hacia 1825; N. D. Mills y G. Ortiz, "Economía y sociedad en el Ecuador poscolonial, 1759-1859", *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, 9 (Enero-Abril, 1980), 139. Sin embargo, la cifra para 1810 fue tomada de E. Ayala, *Lucha Política*, (Quito, 1978), 39, quien no especifica la fuente. No hubo censos en 1810 y la única otra fuente disponible para ese año es Stevenson, que da una cifra, claramente imposible, de 75.000 para la ciudad de Quito; Mills y Ortiz, "Economía y sociedad," 142.

³⁶⁰ Juan de Velasco ofrece un total para después de 1759, de 70.000, en su *Historia del Reino de Quito*, vol. 3 (Quito, 1977-8), 119. Giandomenico Coleti, quien vivió en Quito, proporciona un total de 58.000 en su *Dizionario storico-geográfico dell'America Meridionale*, vol. 2 (Venezia, 1771), 106, aunque este puede haber sido para el pasado, al compararlo con otras descripciones del mismo autor. Ver otra descripción de Coleti, y aquellas de Montúfar (Selva Alegre) y otros, citados por: J. Ortiz de la Tabla, "Panorama económico y social del Corregimiento de Quito," *Revista de Indias*, (145/146), (1976), 86-7, quien proporciona un total de 44.000. C. Borchart de Moreno cita descripciones del siglo XVIII y ofrece al tiempo totales de población que son demasiado elevados: *Pichincha*, (ed.) S. Moreno Yáñez, (Quito, 1981).

³⁶¹ Francisco José de Caldas, "Viaje de Quito a Popayán," *Seminario de la Nueva Granada*, (París, 1849), 504.

³⁶² R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 56-8, y "Una acotación," J. Estrada Ycaza, *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, Año 3, (6), (dic. 1974), 93-5.

un número de variables que pueden cambiar la tasa de bautizos. Epidemias, escasez de alimentación, la edad en el momento del bautizo, factores geográficos y diferencias étnicas pueden verse reflejadas en una menor cantidad de nacimientos, o en una menor relación entre bautizos y nacimientos, al permitir una franja de tiempo en la que los neonatos podían morir antes de ser bautizados.³⁶³

Utilicé este método en un estudio sobre la provincia de Loja, pero hay ciertas dificultades en cuanto a su aplicación a una ciudad grande como Quito. Primero, los padrones de finales de 1770 no proporcionan una base realmente fiable para cotejar con los datos anteriores. Segundo, hubo cambios significativos en la práctica del bautizo en Quito. Los primeros registros parroquiales de El Sagrario, conservados desde mediados del siglo XVI, muestran que para ese período, se registraba el bautizo de niños provenientes de zonas rurales. El bautizo tardío fue común hasta por lo menos las décadas de 1670 y 1680. De las catorce entradas españolas para Santa Bárbara en las primeras seis semanas de 1666, aquellas que especifican la edad al momento del bautizo son de dos y nueve meses, y luego ¡nueve, trece, catorce y veintiséis años! En contraste, ya para comienzos del siglo XVIII, el bautizo temprano se había convertido en la práctica habitual.³⁶⁴

Examiné los archivos de cuatro de las parroquias urbanas –las de El Sagrario, Santa Bárbara, San Blas y San Marcos (la última consultada en el AHBC/Q)–, mientras que el material que recopilé acerca de los tres asentamientos rurales de Tabacundo, Cayambe y El Quinche, permitió situar los datos sobre Quito en su perspectiva regional.³⁶⁵ El Sagrario constituyó en sí misma una parte tan importante de la ciudad que su evolución resulta clave. En el siglo XIX, vendría a tener más de la mitad de la población de la ciudad³⁶⁶, y la figura 4, sugiere que la proporción de la población urbana bautizada en El Sagrario ya estaba creciendo durante el siglo XVIII. Santa Bárbara, como parroquia nuclear socialmente mezclada, da una imagen ‘típica’ de la evolución de Quito. Respecto de esta parroquia, pude establecer una serie de datos relativamente completos desde el siglo XVII hasta principios del siglo XIX, aunque faltaban los registros indígenas a partir de 1740. En vista de la comparabilidad entre la evolución de esta parroquia con El Sagrario (se pueden ver las curvas tan similares de las defunciones registradas en la figura 5), estas series suministran una buena indicación de las tendencias demográficas urbanas. Los datos de San Blas nos permiten comprobar que no hubo un crecimiento diferencial entre el centro urbano nuclear (El Sagrario, Santa Bárbara y San

363 R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 52-4.

364 El plazo habitual variaba entre un día y una semana.

365 Documentación examinada en cada caso en el archivo parroquial, excepto por AHBC/Q "Adquisiciones" 14.5.10, "Libro de Españoles e Yndios de ... San Marcos," (1786-1835).

366 La proporción era 59.4% en el censo de 1825, acerca del cual se han admitido sus grandes imprecisiones. ANC/B Miscelánea de la República, Tomo 123 (i): fol. 188.

Marcos), y las parroquias circundantes. Es posible que San Roque (cuyos archivos no me fue posible consultar, junto a los de San Sebastián) haya sufrido un descenso más rápido que las otras parroquias. Fue descrita generalmente como la más grande de las parroquias, excepto El Sagrario, a mediados del siglo XVIII, pero Santa Bárbara y San Sebastián ya la superaban hacia finales del siglo.³⁶⁷ Jorge Moreno Egas me informa, basándose en su conocimiento de los registros parroquiales, que San Roque había sido, efectivamente, una gran parroquia indígena en el siglo XVII.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII en adelante, empezamos a tener información detallada, aunque no siempre fiable, de los padrones. El padrón de 1757, mencionado por Juan de Velasco, probablemente nunca existió; se llevaron a cabo padrones durante la década de 1760, pero estos eran parciales e incompletos.³⁶⁸ Antes de 1776, muchas de las numeraciones estaban más vinculadas a la recaudación del tributo de la población indígena, que a un intento de calcular la población global.

Es probable que los padrones, levantados después del decreto imperial de 1776, fueran razonablemente exactos para los centros urbanos medianos.³⁶⁹ Una numeración adicional hecha por Villalengua a finales de 1770, fue utilizada por R.D.F. Bromley para confirmar la exactitud de la serie oficial de alrededor de 1780 en la Sierra central. Sin embargo, en Quito encontré resultados muy distintos. En vez de la cifra de 24.939 de la serie "oficial" de 1780, la numeración de Villalengua alcanzó el total muy distinto de 21.960 para una fecha ligeramente anterior.³⁷⁰ En vista al clima de temor respecto de las exacciones fiscales (ver el capítulo III de la segunda parte) no debe sorprendernos que los realizadores de los censos de 1780 hayan tenido tantas dificultades. El tamaño del centro urbano complicó su trabajo, y la evasión generalizada

³⁶⁷ Ver, por ejemplo, la carta de Dionisio de Alcedo y Herrera, Presidente de la Audiencia Real de Quito, Junio 18 de 1732, AGI Quito, 132, quien la describe como la más grande en 1732. De acuerdo con AGI Quito, 206, Real Audiencia, 12 de enero de 1748, "este barrio de San Roque es el mas numeroso de esta ciudad." Se seguía diciendo lo mismo en 1765, según los informes oficiales en AGI Quito 398.

³⁶⁸ Juan de Velasco *Historia del Reino*, vol. 3, 118, basándose en el Oídor Navarro. Pero Navarro, "Idea del Reyno de Quito," (1761-4), AGI Quito 223, es bastante impreciso. Sus totales son más elevados que aquellos proporcionados por los padrones. Ver M. Minchom, "Historia demográfica de Loja", 149-169.

³⁶⁹ R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 148.

³⁷⁰ El padrón de Villalengua se encuentra en AGI Quito 381. Es esencialmente un documento de tributo, pero también incluye cifras para la población total. Existen múltiples copias de los censos imperiales en Sevilla, Bogotá y Quito (ver también B. L. Egerton ms 1809, fol. 45). El resumen de 1780 se encuentra en la sección del ANH/Q, ahora titulado Empadronamientos. El resumen de 1781 usado aquí fue tomado del ANC/B Hacienda Real, varios no. 2893, "Censos del Ecuador": "Ciudad de San Francisco del Quito y su Corregimiento. Padrón hecho en el año de 1781..." El mismo volumen incluye resúmenes. La desaparición aparente de datos de los censos de Quito de este archivo fue señalada en la introducción. Para un resumen de 1782, AGI Quito 242; para 1783, AGI Quito 378A; para 1784, "Censos del Ecuador", *Ibíd.*; para 1785, AGI Quito 243.

era inevitable, ya que una sección de la población estaba integrada por cholos, que serían reducidos al estatus tributario en caso de ser identificados como tales.

Browning y Robinson han señalado la importancia de trabajar directamente sobre los datos de padrones, antes que con compilaciones.³⁷¹ Los resúmenes de censos que siguieron en la década de 1780 no se limitaban simplemente a adicionar y sustraer nacimientos y defunciones, y tienen grandes defectos.³⁷² Estas compilaciones han sido excluidas de consideración, excepto las del censo de 1781 que no parece haber sufrido las distorsiones que acumularon en las compilaciones posteriores. El oficial que transcribió el censo de 1814 se negó a creer en un total relativamente plausible de 20.627 para la ciudad, ya que sabía que algunas personas se habían escondido para evitar el reclutamiento militar. De forma completamente arbitraria, él decidió sacar de la manga la cifra de 65.133, que en realidad hacía referencia a todo el Corregimiento en 1785. Propuso este total fantástico para la ciudad en 1814,³⁷³ y años después su disparate entraría en la literatura secundaria. Estos defectos de los padrones oficiales les otorgan un valor especial a una serie de numeraciones realizadas por los curas párrocos de Quito en 1797, y que se encuentran exactamente en el punto medio entre la actividad padronal de alrededor de 1780, y el censo de 1814.³⁷⁴

Hay que reconocer que estos padrones eclesiásticos también son problemáticos. Aunque ofrecen listas de los habitantes, sólo proporcionan datos muy incompletos acerca del oficio, raza y edad, así que no pueden formar la base para un estudio demográfico completo. Sobre todo, eran listas de comunión antes que censos genuinos. El propósito era pastoral y todos los nombres se marcaban, señalando si la persona había participado en la comunión anual durante el año anterior. Los adultos y los niños mayores que estaban en condiciones de asistir a la comunión fueron numerados, pero no así los niños más pequeños —normalmente de menos de ocho años de edad—, quienes no recibían comunión. La cifra de 588 esclavos en el

371 David G. Browning and David J. Robinson, *The Origins and Comparability of Peruvian Population Data: 1776-1815*, Discussion Paper, Syracuse University, 1976.

372 Las copias de 1783 en adelante parecen tener numerosos defectos insuperables. Entre 1781 y 1783, se encuentra un descenso inexplicable de las indígenas solteras de 2.007 a 308. En 1784, el total para el Corregimiento es claramente erróneo, siendo de más de 87.000.

373 ANC/B Misc. de la Rep. Tomo 123 (i), fol. 191.

374 Estos documentos provienen de los papeles sin clasificar del ACM/Q y se encuentran en una caja marcada como "Visita Pastoral- Ilmo Pérez de Calama (1790)", con la excepción de la parroquia de El Sagrario, parte de la cual se encontraba en una de las cajas más tempranas con el título de "Capellanías." El censo de San Marcos está completo. Estoy enormemente agradecido al doctor Jorge Moreno Egas por compartir conmigo los cálculos de sus "Estimaciones sobre la población de Quito de 1797", manuscrito depositado en la Academia Nacional de Historia. Todos los cálculos relacionados con El Sagrario (y por consiguiente los totales acumulativos también) son suyos, ya que no me fue posible localizar este censo completo. Incorporé mis propias lecturas a sus totales acumulativos lo que explica discrepancias menores en nuestras cifras. Me encuentro igualmente en deuda con monseñor Cadena, quien me dirigió hacia este documento.

total del censo de 1781 es plausible, pero en los padrones de la Iglesia de 1797 hubo menos de 200 negros, incluyendo sólo 33 esclavos. ¿No valía la pena declarar a los esclavos, como "propiedad", en un censo de la Iglesia? Como en todos los padrones, también existe evidencia de evasión. El cura párroco de San Sebastián alegó que los cabezas de hogar estaban escondiendo gente.³⁷⁵ Sólo me fue posible localizar parte del censo de El Sagrario, y el total para esa parroquia fue suministrado por Jorge Moreno Egas, cuyos totales globales combiné con mi propia lectura de los padrones. El total de 5.890 para El Sagrario, en todo caso, es demasiado bajo en vista de la tasa de bautizos anuales en la parroquia. Se trata, sin duda, de una serie incompleta y defectuosa.

Aún así, si se coteja los censos eclesiásticos con todos los otros tipos de evidencia, creo que se puede llegar a una estimación aproximada de la población de Quito en 1797. Así no dependemos de una comparación general de datos padronales de alrededor de 1780, con censos llevados a cabo una generación más tarde, durante o después del turbulento período de la Independencia que comenzó en 1809. Por tanto, tendremos una visión mucho más clara de las tendencias demográficas de finales del período colonial tardío.

Para poder obtener una estimación de la población de Quito en 1797, se tiene que empezar por calcular la proporción de aquellos niños pequeños que no participaban en la comunión. He utilizado dos padrones de parroquias para efectos comparativos, el padrón completo de Santa Bárbara en 1768,³⁷⁶ y el de San Marcos en la década de 1790. El censo de San Marcos apareció en el mismo grupo de documentos que el padrón de 1797, pero no parece pertenecer a la misma serie.³⁷⁷ Es diferente en carácter, identificando a los mestizos como tales y especificando a los niños pequeños (párvulos), y parece ser un censo completo, más que una simple lista de aquellos aptos para la comunión. Existe información independiente sobre la actividad padronal eclesiástica en 1791, cuando el activo Pérez de Calama era obispo en Quito, y el padrón pudo haber pertenecido a esas series. El 18 de junio de 1791, Calama escribió que había completado su visita oficial.³⁷⁸ Es posible que el censo de 1797 no fuera realizado para San Marcos, y que el censo de 1791 hubiera sido en cambio actualizado. A diferencia de las otras parroquias existe allí una lista de comunión suplementaria para 1799. Obviamente, si este padrón fue llevado a cabo seis años antes, la serie de 1797 es técnicamente incompleta, pero no se trata de una distorsión mayor.

³⁷⁵ Padrón de San Sebastián, ACM/Q, "Visita Pastoral-Ilmo. Pérez de Calama (1790)."

³⁷⁶ "Padrón de Santa Bárbara en 1768," *Museo Histórico* (Quito), 56, (1978), 93-122. Ver el capítulo III de la segunda parte para los datos de este censo acerca de la clasificación sociorracial.

³⁷⁷ Moreno Egas fechó todos los documentos en las series 1797. En mi lectura, la fecha pudo haber sido 30 de marzo de 1791 (los otros padrones fueron llevados a cabo en junio y julio), y a mi parecer los puntos señalados en el texto hacen plausible esta fecha. Esta diferencia no afecta, de forma significativa los cálculos demográficos.

³⁷⁸ AGI Quito 379, Carta de Joseph Pérez de Calama, Obispo de Quito, 18 de junio, 1791.

FIGURA 4: BAUTISMOS ANUALES EN LAS PARROQUIAS DE EL SAGRARIO Y SANTA BÁRBARA, 1690-1780

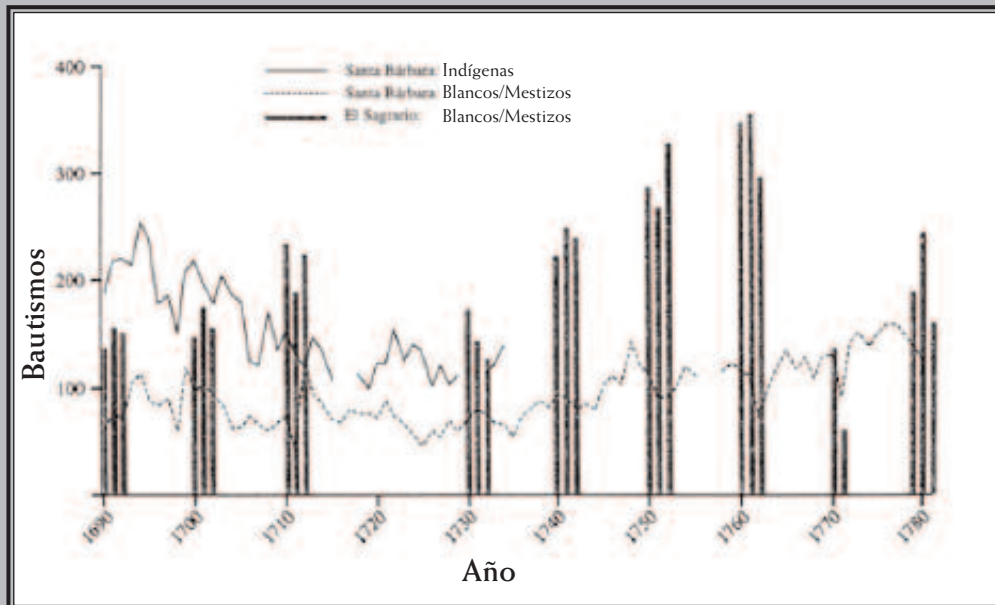
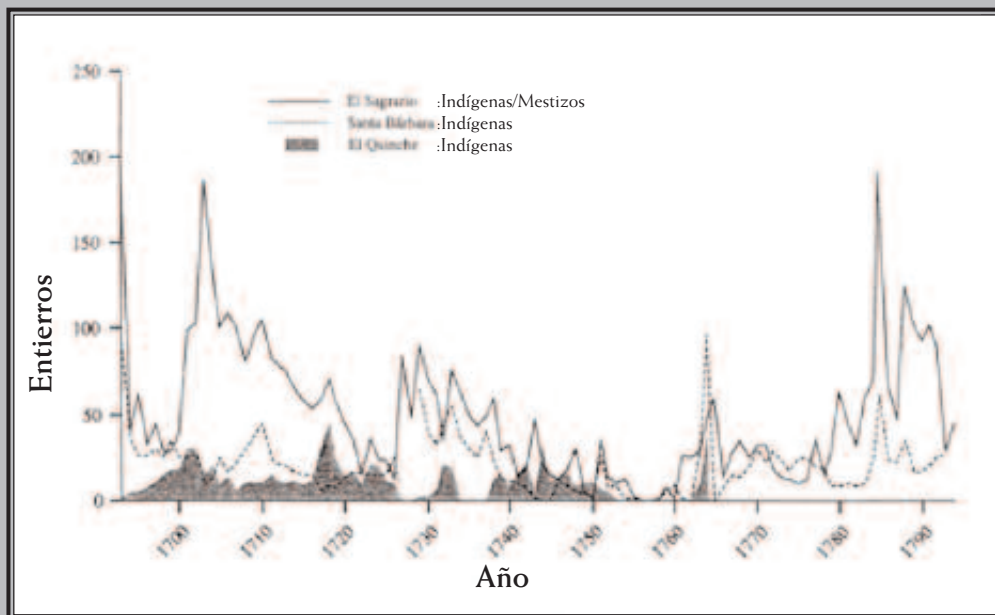


FIGURA 5: ENTIERROS INDÍGENAS Y MESTIZOS EN LAS PARROQUIAS URBANAS Y RURALES, 1693-1793



La evolución demográfica hasta 1780, según los registros parroquiales

La Sierra ecuatoriana vio importantes cambios demográficos después de finales del siglo XVII. Para la Sierra central, dichos cambios han sido examinados por Bromley, quien identifica un proceso de recesión urbana, que constituye un valioso modelo para comparar con los datos sobre la región de Quito. A finales del siglo XVIII, la población de las ciudades de Riobamba, Latacunga y Ambato estaba en descenso, mientras que la Sierra central en su totalidad, ya estaba presenciando el comienzo de la emigración Sierra-Costa, que sería un aspecto tan importante de la historia ecuatoriana del siglo XIX.³⁷⁹ No obstante, esa área parece haber sido más duramente golpeada por catástrofes (como terremotos), y haber tenido un grado más alto de dependencia con la economía textil, comparada con las regiones del norte y el sur de la Audiencia.³⁸⁰ ¿En qué medida participó la capital de la Audiencia en la crisis demográfica?

A partir de los primeros datos de los que se dispone, se puede establecer el impacto de la epidemia de 1665 que condujo solamente en la parroquia de Santa Bárbara a 75 entierros indígenas, y 27 españoles. En vista de los cambios en la práctica del bautizo señalados arriba, se debe tener cierta cautela al comparar las cifras de mediados del siglo XVII con las del siglo XVIII. No existe duda, en todo caso, del gran impacto de la epidemia de 1690, y está confirmado por otras fuentes. Los curas párrocos registraron 423 indígenas tributarios fallecidos en la ciudad, y hay evidencia de un considerable número de muertes no reportadas. La estimación hecha por Tyrer con la que afirma que la población indígena cayó hasta en un 40 por ciento en la década de 1690, sugiere, de hecho, la escala del desastre, lo que ha sido el tema de la investigación de Alchon.³⁸¹ La evidencia sobre la alta mortalidad en la década de 1690 es tan amplia, que no se desprende exclusivamente de los datos de los registros parroquiales. El registro sobre de las muertes de "mestizos, montañeses, yndios, negros y mulatos, 1693-1729" de la parroquia de El Sagrario, comienza durante la epidemia, pero muestra su impacto.³⁸² El número relativamente pequeño de bautismos durante 1690 antes de la epidemia, pudo haber sido consecuencia de la escasez de alimentos que la precedió, conduciendo a un número menor de embarazos, o a más abortos.³⁸³

³⁷⁹ R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline in the Central Sierra of Ecuador*, (Ph.D. University of Wales, 1977).

³⁸⁰ Ver M. Minchom, "Historia demográfica de Loja." M. Hamerly sugirió que esto puede haberse debido al rol del norte y del sur como "regiones de refugio" en las Guerras de Independencia, pero el crecimiento de Loja precede este período, y la evidencia de este capítulo demuestra lo contrario.

³⁸¹ Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 40-1; S. A. Alchon, "The Effects of Epidemic Disease in Colonial Ecuador: the Epidemics of 1692 to 1695," Ponencia presentada en el encuentro anual de American Historical Association, 1982.

³⁸² Hubo 90 muertes registradas durante julio, comparadas con 22 en agosto, 22 en septiembre y sólo 10 en octubre.

³⁸³ R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 52-3.

Resulta claro que la ciudad experimentó un declive demográfico importante entre finales del siglo XVII y la década de 1720. Durante este período, en los registros de bautismos y de entierros reservados para los indígenas, mestizos y mulatos, en El Sagrario figuraban sobre todo los indígenas. Una comparación de los datos de las diferentes parroquias sugiere que era fundamentalmente la población indígena la que estaba en descenso. El impacto relativo de las epidemias en la población indígena fue comentado por muchos observadores, y en una ciudad como Loja -donde la segregación sociorracial sobrevivió en un nivel más importante que en Quito- la existencia de diferentes parroquias indígenas y blanco-mestizas, hizo posible el establecer este impacto diferencial muy claramente.³⁸⁴ Las cifras para los entierros en El Sagrario y Santa Bárbara muestran que hubo una breve recuperación que siguió a la epidemia de 1690, probablemente porque los grupos más vulnerables, como los niños, ya habían fallecido. Luego hubo un alto nivel de mortalidad indígena entre 1700 y 1720, aunque con una tendencia a la baja, y un nuevo pico a finales de la década de 1720. La evidencia sobre una depresión agrícola cuyos efectos se vieron reforzados por la escasez de mano de obra debido a las epidemias, es así confirmada por los datos demográficos.

Después de finales de la década de 1720, la población de Quito parece haber experimentado una modesta recuperación. Las cifras para Santa Bárbara (figura 6) confirman el patrón de la figura 4. En el caso de Santa Bárbara, hubo disminuciones modestas a mediados de la década de 1730, a principios de la de 1740 y en 1751-52, y hubo cierto estancamiento en la década de 1760. No obstante, esto no afectó el crecimiento subyacente hasta finales de la década de 1770. La evidencia reunida aquí es suficientemente amplia como para descartar como influencias demográficas mayores el terremoto de 1755 y la epidemia de 1759 descrita por Juan de Velasco.³⁸⁵ Las dos grandes crisis demográficas en el período 1730-1780 son la de mediados de la década de 1740, y sobre todo la de 1764-66. La evidencia sobre la escasez de alimentos y epidemias de mediados de la década de 1740 no es determinante. La figura 5 muestra que la mortalidad subió en la parroquia rural de El Quinche, así que pudo haber tenido más impacto en la población indígena de la región que en la población urbana. Sin embargo, la epidemia de mediados de la década de 1760 tuvo un impacto considerable, tanto en las parroquias urbanas como en las rurales.

Al examinar los antecedentes económicos de la rebelión de Quito de 1765, Andrien hace hincapié en el desfavorable contexto económico. Las cifras de los pagos de diezmo, que se refieren a la producción agrícola, muestran que estos se encontraban sobre todo estables ó en ascenso durante la década de 1730 y 1740, pero cayeron de forma marcada entre 1756 y

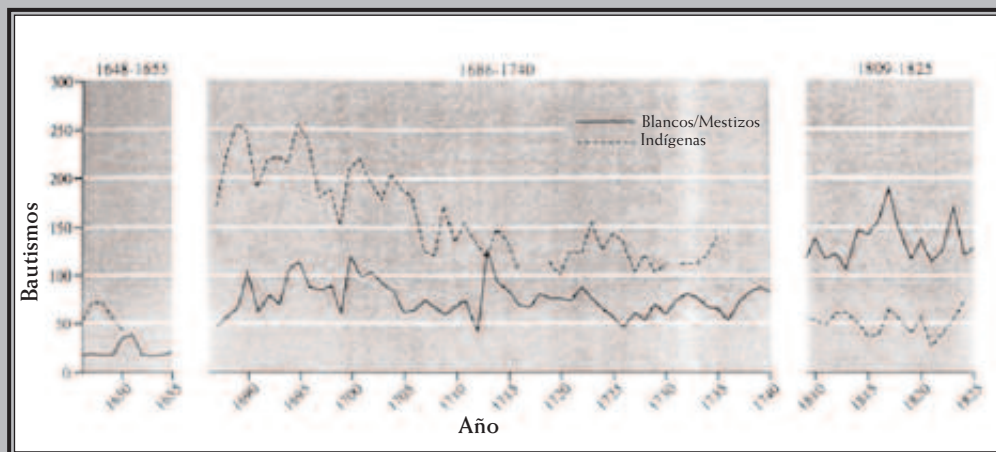
³⁸⁴ M. Minchom, "Historia demográfica de Loja," para las cifras.

³⁸⁵ La epidemia de 1759 causó poca mortalidad por la exposición previa a la viruela; S. A. Alchon: "Epidemics in the city of Quito: disease, population, and public health during the eighteenth century," Ponencia presentada en el 46 Congreso Internacional de los Americanistas, Amsterdam, 1988.

1767.³⁸⁶ Cayeron también ligeramente en 1741-2, antes de las epidemias. El número de defunciones anuales en la sociedad urbana seguía de cerca los ritmos de la producción agrícola y la escasez, por lo menos entre los sectores indígenas y populares registrados en la figura 5, aunque la población de elite fue más estable (figura 4). Esta correlación es lógica en vista de los datos sobre la depresión agrícola de principios del siglo XVIII (capítulo II de la primera parte), que revelan el impacto de la depresión rural sobre la sociedad urbana. Los niños expósitos abandonados en las puertas de las casas son un dato revelador de las adversidades.

La proporción de estos niños abandonados en la parroquia de Santa Bárbara deja ver una estrecha correlación con períodos de alta mortalidad indígena (figura 7). Hubo un alza de esta proporción a principios de la década de 1740, así como a finales de la década de 1750, y en la década de 1760. Sin embargo, incluso tomando en cuenta los ciclos de corto plazo y el impacto de las epidemias, las figuras 4, 5 y 6 sugieren que el período 1730-1780 fue, en términos generales, de recuperación demográfica.

FIGURA 6: BAUTISMOS ANUALES BLANCO-MESTIZOS E INDÍGENAS EN LA PARROQUIA DE SANTA BÁRBARA, 1646-1825



³⁸⁶ K. J. Andrien, "Economic crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765," *Past and Present*, 129, (nov. 1990), 112-3.

CUADRO 7: EPIDEMIAS PRINCIPALES EN LA CIUDAD DE QUITO, 1690-1820

ca. 1693	Una epidemia mayor con gran número de víctimas. Fuentes: ver S. A. Alchon, "Los efectos de las epidemias"
1720-1730	R. D. E. Bromley, <i>Urban Growth and Decline</i> , 43-5, citando AGI Quito 129, Quito 204 para otras áreas. Una gran epidemia panandina que tuvo menos impacto en Quito que en Perú; ver Figura 5.
1740-1750	GS, 2: 1049, precedida por escasez de alimentos en 1743 y 1744, de acuerdo a Juan y Ullua; ver R. D. E. Bromley, <i>Urban Growth and Decline</i> , 45.
1759	B. L. Kings 219, fol. 40, y Juan de Velasco, <i>Historia del Reino de Quito</i> , 140. Esta tuvo probablemente menos impacto de lo que sugiere Velasco.
1764-6	ANC/B Misc. de la Colonia, Tomo 60, fol. 441; Carta de Llano, Quito, 17 de dic., 1765. AGI Quito 398, fol. 495; Carta del Audiencia, 25 de agosto, 1765. A. Pérez, <i>Las Mitas en la Real Audiencia de Quito</i> , (Quito, 1947), 346, citando <i>Escritos de Espejo</i> . Ver figura 5.
1785	(Sarapiquí+). Reportes de Parroquias, AHBC/Q, vol. 29, Libro Verde 1: 252ff.; ANC/B, Misc. de la Colonia, Tomo 2, fol. 814; Villalengua al Virrey, 18 de sept. 1785, <i>Ibid.</i> , 18 de oct., y 18 de nov. 1785, AGI Quito 243. Ver Figura 5.
1788	APQ/Sagrario, Registro de defunciones (Indígenas, 1767-1800) fol. 94.
1792	Tyner, 90, cita ANH/Q Gobierno, 1793.
1795-6	Ver Figura 5 de las muertes de indígenas y mestizos registradas en el APQ/Sagrario. AM/Q, LCQ 14 de agosto, 1795, fol. 115.
1804	Tyner, 90 citando ANH/Q varios, 1804.
1816	(Viruela). M. Minchom, "Historia demográfica", para el sur de la Audiencia. R. D. E. Bromley, <i>Urban Growth and Decline</i> , 197, para la sierra central. No hay corroboración específica para Quito.

Nota: Aunque la naturaleza de las epidemias no indicadas no se conoce, el signo (+) señala que la "peste" incluyó a menudo enfermedades interrelacionadas, por ejemplo, Villalengua al Virrey, Octubre 18, 1785, AGI Quito 243; "Sarapiquí complicada de otros graves males."

Cambio demográfico después de 1780

Mortalidad en las décadas de 1780 y 1790

Los registros parroquiales muestran claramente que la epidemia de 1785 representaba sólo el pico en un período de mortalidad elevada y fluctuante, en el que otras epidemias tuvieron un impacto casi en la misma escala (ver figura 5 y el cuadro 7). Esto puede haber sido una consecuencia de otro ciclo climático y agrícola de mediano plazo similar al de

1690-1720, ya que sabemos que las epidemias estaban relacionadas con la escasez agrícola. Para otras regiones, tenemos evidencia de lluvias excesivas en 1784-5, 1803-4 y 1817-21, y de sequías en 1771-2, 1790-1, 1792-3, 1794-5, 1804-5, 1808-9 y 1809-10.³⁸⁷ En el caso de Quito, los archivos municipales revelan que a finales del siglo XVIII, hubo lluvias excesivas en 1771, 1774-5 (con alzas de los precios agrícolas), 1777, 1784-5, 1789, 1790 y sequías en febrero de 1774, 1780, 1783, 1787, 1792, 1793, 1797.³⁸⁸ Hubo escasez de alimentos en 1783-5³⁸⁹ (precedente a la epidemia de 1785), "muchas enfermedades" en 1777, 1780, 1782, 1792 y 1800³⁹⁰ y epidemias en 1785 y 1795.³⁹¹ Existieron problemas también con el suministro de agua, según los archivos municipales de 1787, por la mezcla de aguas estancadas con el agua potable.³⁹²

Las sequías, en particular, causaron escasez de alimentos, y epidemias. Los datos municipales sobre sequías se correlacionan bastante bien con las fluctuaciones de mortalidad registradas en la figura 5. Es difícil hacer un uso comparativo del trabajo realizado sobre la Sierra central, porque otros factores intervinieron dentro de lo que sería una crisis demográfica generalizada—sobre todo la devastación de los terremotos. En el sur de la Audiencia, sin embargo, encontré también un cambio similar en las tasas de mortalidad,³⁹³ y es probable que buena parte de la Sierra hubiera entrado en un período de alta mortalidad en las décadas de 1780 y 1790. Hay que señalar que este fue un período en el cual la liberalización de las regulaciones del comercio pudo haber tenido algún impacto en la economía, mientras que los patrones de comercio se vieron trastornados por las guerras europeas de la década de 1790. Con todo, los cambios agrícolas y climáticos fueron probablemente más importantes.³⁹⁴

³⁸⁷ M. Hamerly, "La demografía," 210; muchas de estas referencias conciernen la costa.

³⁸⁸ AM/Q, LCQ, agosto 31, 1771, fol. 159; feb. 5, 1774, fol. 91; agosto 22, 1774, fol. 104; enero 29, 1775, fol. 132; feb. 7, 1775, fol. 134; marzo 10, 1775, fol. 138; nov. 17, 1777, fol. 44; oct. 20, 1780, fol. 186; enero 28, fol. 64v; agosto 4, 1784, fol. 137; julio 15, 1785, fol. 176 y otras entradas; enero 12, 1787 fol. 9; feb. 2, 1787, fol. 13; julio 3, 1789, fol. 123; julio 6, 1790, fol. 173; feb. 10, 1792, fol. 13; oct. 18, 1793, fol. 62; feb. 3, 1797, fol. 7.

³⁸⁹ AM/Q, LCQ, dec. 19, 1783, fols. 97-8, feb. 1, 1785, fol. 165; y entradas múltiples.

³⁹⁰ AM/Q, LCQ, feb. 14, 1777, fol. 15r; oct. 20, 1780 fol. 186r; marzo 2, 1782, fol. 15r; enero. 28, fol. 64v; julio 31, 1792, fol. 25; enero. 28, 1800, fol. 118.

³⁹¹ AM/Q, LCQ la primera entrada es sept. 6, 1785, fol. 180; agosto 14 de 1795, fol. 115.

³⁹² AM/Q, LCQ, enero 16, 1787, fol. 10 y entradas siguientes.

³⁹³ M. Minchom, "Historia demográfica de Loja," apéndices.

³⁹⁴ Para los antecedentes económicos anteriores a este período, ver K. J. Andrien, "Economic crisis." Para el impacto del comercio libre, *Relaciones de Mando*, (ed. F. Posada and P. M. Ibáñez, Bogotá, 1910), 108, citado por A. J. Kuethe, *The Military Reform in the Viceroyalty of New Granada, 1773-1796*, (Ph.D. University of Florida), 2. Varios informes oficiales comentaron las dificultades de Quito durante el período colonial tardío; ver el "Informe" de Carondelet, 21 de noviembre de 1800, publicado en *Documentos...*, (ed. J. Rumazo González), vol. 5, 290-307.

La alta mortalidad fluctuante de las décadas de 1780 y 1790³⁹⁵ afectó de forma no proporcional a los niños, quienes tenían menos inmunidad ante las enfermedades. La proporción entre la mortalidad de adultos y niños fue registrada durante la epidemia de 1785 en Quito.³⁹⁶ Durante los meses de septiembre y octubre esta proporción fue de 1:1.7 (1.166 muertes de niños registradas de un total de 1.859). Incluso este total minimiza el impacto sobre la mortalidad infantil en los barrios populares, ya que que el *ratio* adulto-niño de defunciones se invirtió en El Sagrario. Esto confirma en parte el carácter distintivo de El Sagrario, que era el lugar de residencia de la elite criolla, en la que la baja proporción de entierros de niños reflejaba tanto un mejor estado de salud infantil, así como un consumo superior de comida.³⁹⁷ Hay que señalar también que El Sagrario tenía una proporción elevada de adultos, sin duda debida a su población de sirvientes. Este desequilibrio fue documentado en los informes de los curas párrocos de El Sagrario.³⁹⁸ (Ver la alta proporción de mujeres solteras indígenas o negras, probablemente sirvientes domésticas, en el cuadro 8).

La proporción de adultos que murieron en El Sagrario subió enormemente en los meses de septiembre y octubre: 112 adultos murieron de un total de 136 en septiembre, y 53 de un total de 84 en octubre. Conviene recordar que El Sagrario era también el centro de la ciudad, y que allí se recogían muchos de los cadáveres abandonados en las calles fuera de las casas. El comparar el informe de la parroquia de El Sagrario con las cartas oficiales enviadas por el presidente al virrey, sugiere que el presidente podía haber simplificado sus datos, al incluir como adultos a cuantos recibieron un entierro colectivo.³⁹⁹ Puede que algunas defunciones infantiles no fueran registradas, y que la tasa de mortalidad infantil haya sido incluso peor de lo que destaca la documentación.

Las estimaciones de los curas párrocos con respecto a la epidemia de 1785, pueden cotejarse con los datos de los registros parroquiales. Apenas comenzada la epidemia a mediados de agosto de 1785, el presidente ya escribía al virrey el 18 de septiembre de 1785 que un tercio de los habitantes (8.000 personas) se encontraban enfermos con sarampión.⁴⁰⁰ Hubo 1.859 entierros en septiembre y octubre, mientras que los registros de bautizos de "indígenas,

395 Cifras para la década de 1790 se encuentran en Minchom "Demographic change in eighteenth century Ecuador", *Équateur 1986*, (eds. D. Delaunay y M. Portais) (París, 1989), 191, figura 2.

396 Villalengua al Virrey, 18 de octubre y 18 de noviembre de 1785, AGI Quito 243.

397 No poseo evidencia acerca de la posibilidad de que las familias de Quito hubieran seguido la práctica europea extendida de mandar los bebés con nodrizas de las áreas rurales, lo que también hubiera influenciado esta tasa.

398 Informe parroquial, 23 de agosto a 4 de septiembre de 1785, AHBC/Q, vol. 29, Libro Verde 1, 255.

399 *Ibid.*, fol. 256; "53 expuestos a las puertas de dicha Santa Yglesia." Ver también APQ/ Sagrario, Libro de Muertos ("Indios...") (1757-1800), fol. 94, para un ejemplo de la epidemia posterior de 1788; "tambien cinco cadaveres en el sementerio cuios apellidos se ignoran por ser botados, y se hace mencion de ellos aqui por curiosidad, y cuenta."

400 ANC/B, Misc. de la Colonia, Tomo 2, fol. 814; Villalengua al Virrey, 18 de septiembre de 1785.

mulatos y algunos mestizos” muestran claramente que en aquellos meses sufrieron el pico de la epidemia.⁴⁰¹ Probablemente, no todas las muertes fueron contabilizadas, y algunas defunciones ocurrieron fuera de estas fechas, así que Quito perdió aproximadamente un 10 por ciento de su población de alrededor de 25.000 en la epidemia de 1785.

CUADRO 8: DEFUNCIONES EN EL SAGRARIO EN LA EPIDEMIA DE 1785

	Españoles	Montañeses	Indígenas	Pardos y Negros
Hombres	11	7	7	0
Mujeres Casadas	5	2	6	1
Mujeres Solteras	6	7	26	5
Niños	13	9	18	1

Fuente: Informes de parroquias, AHBC/Q, vol. 29, Libro Verde 1: 252 y pág. sig.

Nota: El uso de la categoría “montañés” subraya la importancia del rol de la Iglesia en la formulación de las distinciones sociorraciales, ya que esta categoría no existía en los padrones oficiales. Confirma también que el sentido original de “montañés” era el de “mestizo”.

Cálculos de la población de Quito en 1797

Las limitaciones de los padrones de 1797 ya han sido señaladas. Sin embargo, al relacionar estos censos con otros datos, se puede hacer un cálculo global de la población de la ciudad a finales del siglo XVIII.

En su estudio de la Sierra central, Bromley estableció tasas de bautizo de 41.9 bautizos por cada mil para Ambato, de 48.9 por cada mil para Riobamba y 69.7 por cada mil para Latacunga alrededor de 1780.⁴⁰² Para Santa Bárbara, en Quito, no tenemos los registros de bautizos indígenas para finales del siglo XVIII, pero estos representaban un promedio de 123.6 en 1732-34, cayendo a 51.5 en 1809-10, mientras que hubo 108 bautismos españoles en 1768. Un total de alrededor de 200 bautizos en 1768, para una población total de 2.757, nos da una tasa de aproximadamente 70 bautizos por cada mil. Es una cifra alta que nos proporciona un límite superior. En el otro extremo, tenemos una tasa mínima de alrededor de 39 por cada mil para San Marcos.⁴⁰³ En vista de los 665 bautizos en El Sagrario en 1797, el total de 5.890 en los padrones eclesiásticos es claramente inverosímil, incluso tomando en cuenta que no incluye a los niños pequeños. Se trata probablemente de datos incompletos, y de los problemas asociados con la realización de un padrón en una parroquia tan grande. En principio, una proporción de 40-70 bautismos por cada mil corresponde a una población de entre 9.500 y 16.625 en El

⁴⁰¹ Fueron enterrados siete en julio, 19 en agosto, 48 en septiembre, 61 en octubre y 11 en noviembre. Villalengua al Virrey, 18 de octubre y 18 de noviembre de 1785, AGI Quito 243.

⁴⁰² R. D. F. Bromley, *Urban Growth and Decline*, 53-4.

⁴⁰³ Para 1.405 nacimientos, hubo 55 nacimientos en 1797, o 54 en 1791, así que la fecha del documento no afecta los cálculos.

Sagrario. Sin embargo, una estimación más plausible es de entre 10.000 y 12.000, dadas las similitudes con Santa Bárbara, el conocido tamaño relativo de las parroquias en el siglo XIX, y la inclusión de sólo 5.890 nombres en el padrón eclesiástico.

Los padrones completos de Santa Bárbara y de San Marcos nos permiten completar los cálculos para las otras parroquias en 1797. Utilizaremos como punto de referencia las pirámides de edad compiladas para los distritos de la provincia de Tunja, Nueva Granada, en 1777-78. Estas muestran las características de la pirámide de edad en su nivel más bajo, es decir, entre los más jóvenes. En esa área, el 19.5 por ciento de la población tenía menos de cuatro años, mientras que el 36.4 por ciento tenía menos de diez, o sea, ya incluía niños en la edad de participar en la comunión.⁴⁰⁴ No obstante, en Quito muchos niños murieron en la epidemia de 1785, y esto se refleja en la pirámide de edad. Cook ha analizado efectos similares en el Perú del siglo XVI, que fue devastado por las epidemias que precedieron y siguieron a la conquista española. En la comunidad peruana de Acarí, en 1593, por ejemplo, sólo el 14.2 por ciento de la población tenía menos de nueve años, así que la pirámide de edad evidencia el impacto de las epidemias.⁴⁰⁵

El padrón completo de San Marcos recopila una lista de sólo 206 párvulos, o niños pequeños, un 14.7 por ciento de un total de 1.405. Esta cifra es muy baja, y puede reflejar las epidemias, y la resultante mortalidad infantil. Una pirámide de edad comparable para 1797 agregaría un 15 por ciento a un total de 6.090, e incluyendo a las 1.405 personas del mismo San Marcos, elevaría el total combinado desde 7.495 hasta unos 8.500 para las parroquias, con excepción de El Sagrario.

En el caso de Santa Bárbara, existen dos padrones en un intervalo de treinta años, lo cual permite comparar los datos de 1768 con los de 1797. El registro de bautizos de blancos sugiere que la población blanca y mestiza de Santa Bárbara experimentó un crecimiento modesto desde 1720 en adelante. Aunque los registros de bautizos de la población indígena no han perdurado, es probable, partiendo de una comparación entre los dos padrones, que el proceso de 'blanqueamiento' que caracterizó a los primeros años del siglo XVIII continuó durante la segunda mitad del siglo. Cierta declive en la población indígena probablemente acompañó esta modesta expansión de la población blanca. El número comparable de unidades residenciales en los dos censos (182 en 1768, y 188 en 1797) sugiere también que la parroquia era relativamente estable. Parece entonces factible que la población de 2.757 en 1768 era por lo menos la misma, y quizás ligeramente más elevada en 1797, mientras que el censo eclesiástico proporciona un total de 1.984 para esa fecha.

Si los totales de 1.541 para San Roque, 1.982 para San Sebastián y 579 para San Blas fueran subestimados de la misma forma, la población conjunta para estas parroquias debe subir por una tercera parte, desde 4.102 hasta alrededor de 5.500. Es decir, tendríamos una población algo

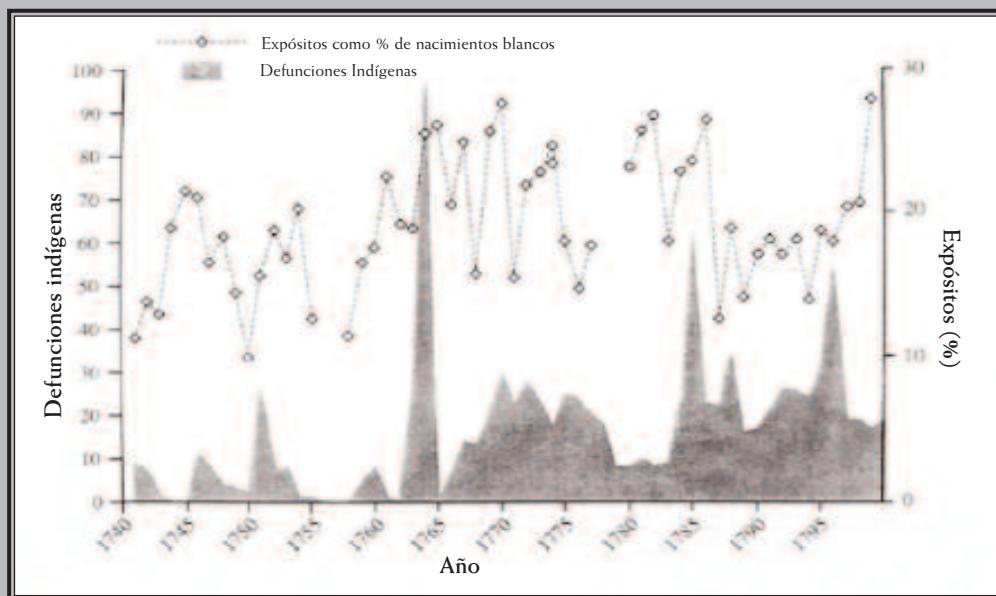
⁴⁰⁴ Hernando Gómez Buendía, "Análisis demográfico y social de 7 poblaciones de la Provincia de Tunja en el Siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (Bogotá), (1970), 26, cuadro 1.

⁴⁰⁵ N. D. Cook, *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*, (Cambridge University Press, 1981), 166-170.

inferior a 9.000 para las parroquias de San Roque, San Sebastián, San Blas, San Marcos y Santa Bárbara. Para que estos datos sean comparables con los de 1781, debemos añadir aproximadamente 1.500 para incluir a los esclavos y a muchos eclesiásticos que fueron excluidos. Al juntar estos a los totales combinados de 10.000-12.000 para El Sagrario, y 8.500-9.000 para las otras parroquias, llegamos a una población total para la ciudad de 20.000-22.500 en 1797.

Esta quizás no sea la población 'real' de la ciudad para esa fecha, pero tampoco hay que confiar en la exactitud de los otros padrones llevados a cabo en Ecuador a lo largo de los siglos. Los totales extraordinariamente exactos a los que llegaron los oficiales coloniales, fueron a menudo el producto de una manipulación arbitraria de las cifras. Allí donde los datos resultaban inadecuados, no recurrieron ni al sentido común, ni a la práctica de aproximaciones redondeadas. Por ejemplo, en 1825, el compilador señaló la existencia de la evasión, y propuso que el total para la Provincia de Pichincha fuera elevado en una tercera parte, es decir, a una cifra tremendamente precisa, pero ficticia, de exactamente 44.387.⁴⁰⁶ De vez en cuando este tipo de disparate ha entrado en la literatura secundaria, donde adquiere una autoridad engañosa al ofrecer una cifra tan aparentemente exacta. El valor de los censos, casa por casa, cuando existen, estriba en la demostración de que ha tenido lugar una auténtica labor de numeración, y no la de una aproximación a partir de compilaciones anteriores.

FIGURA 7: DEFUNCIONES DE INDÍGENAS Y EXPÓSITOS ENTRE BAUTIZOS ESPAÑOLES EN SANTA BÁRBARA, 1741-1800



⁴⁰⁶ ANC/B *Miscelánea de la República*, Tomo 123 (i): fol. 188.

CUADRO 9: LA POBLACIÓN DE LA CIUDAD DE QUITO, 1670-1814

FECHA	CENSOS	ESTIMACIONES
1670-80	..	40.000±
1740-50	..	c.30.000
1765	..	c.30.000
c. 1780 (finales de la década 1770)	21.96	25.000±
c. 1780 (1781)	25.325	25.000±
1797	..	20±22.500
1814	20.627	..

Fuentes: Para tendencias demográficas ver figuras 4, 5 y 6. Para alrededor de 1680, la estimación de Munive de 30.000 indígenas en la capital (¿o en áreas cercanas?) puede ser aproximativa, pero sugiere una población mucho más considerable de la que encontramos a principios del siglo XVIII (AGI Quito 69, Carta de Munive, 30 de julio de 1681, fol. 332). Para la década de 1740, la estimación de Juan y Ulloa de alrededor de 60.000 puede usarse como una guía del tamaño 'relativo' de la ciudad (ver más arriba). Por consiguiente, debe ser reducida por la mitad, como ha sido hecho para otras regiones, y el total que resulta es coherente con los datos de bautismos en la figura 4. La estimación más baja para c. 1780 proviene de la numeración de Villalengua llevada a cabo a finales de 1770, y conservada en el AGI Quito 381, bajo un resumen hecho en 1783. 1781: ANC/B Hacienda Real, varios no. 2893, "Censos del Ecuador": "Ciudad de San Francisco del Quito y su Corregimiento. Padrón hecho en el año de 1781 ..." 1797; ACM/Q "Visita Pastoral - Ilmo. Pérez de Calama (1790)", con la excepción del Sagrario, parte del cual se encontraba en una de las cajas de fechas tempranas marcadas como "Capellanías." 1814; ANC/B Miscelánea de la República, Tomo 123 (i): fol. 191.

Para hacer una comparación con las cifras del siglo XIX, ver Y. Saint-Geours, "L'évolution démographique de l'Equateur au XIXe siècle," Equateur 1986, D. Delaunay y M. Portais (eds.) (París, 1989), 200.

Declive urbano y contrastes urbano-rurales

Una cifra 'redondeada' para 1797 de un poco más de 20.000 personas sugiere un descenso en la población de Quito, del total de alrededor de 25.000 en las series oficiales de cerca de 1780. Existen datos para corroborar esta caída, que incluso pudo haber sido más marcada de lo que estas cifras sugieren, en vista de la evasión generalizada en la fecha anterior. La cambiante proporción de sexos apoya la hipótesis de un declive demográfico entre 1780 y 1797, ya que un aumento en el superávit de las mujeres sobre los hombres, es coherente con el fenómeno de emigración, mayormente masculina. Hubo un alto nivel de mortalidad en la segunda mitad de la década de 1780 y en la década de 1790, y las epidemias tuvieron un impacto considerable (figura 5). Las cifras para los niños abandonados en Santa Bárbara, muestran que las tasas eran muy altas en 1780-86 en un promedio de 20-25 por ciento, pero cayeron a finales de las décadas de 1780 y 1790, antes de subir de nuevo entre 1794-1800. Esta evolución es comparable con el ritmo de las defunciones indígenas en la misma parroquia (figura 7).

Los registros de bautizos de El Sagrario sugieren un ligero declive en este período, pero el descenso en los bautizos blancos en la década de 1790 se debió a la reclasificación sociorracial. Los registros de Santa Bárbara muestran que después del declive a partir de los finales de la década de 1770, hubo una recuperación a finales de la década de 1780 y a principios de la de 1790, seguida por un declive constante entre 1795 y 1813. Un declive paralelo se dio en San Marcos (figuras 4, 6, 8). Estas tres parroquias contaban con una presencia importante de la elite. Los datos de San Blas sugieren que las capas populares se vieron relativamente más afectadas. En esa parroquia, tanto los bautizos indígenas como los blancos estaban en descenso, pero el declive en los bautizos indígenas fue más marcado.⁴⁰⁷ Las bajas totales de los bautizos en 1797 apuntan a que el terremoto de ese año pudo haber sido un factor marginal, pero el declive lo precedió. Los datos tributarios confirman los registros respecto de la baja de la población indígena. El aumento de los tributarios indígenas entre 1779-81 es sin duda el resultado de una recaudación del tributo más eficiente antes que de un cambio demográfico. A partir de la década de 1780, los números descienden, y la epidemia de 1785 es un hito decisivo (figura 9).

Ya hemos sugerido posibles explicaciones del declive de la población de Quito. Puede decirse que Quito participó del proceso de recesión urbana que caracterizó a buena parte de la América española en este período, y que ha sido documentado para algunas partes de la Audiencia.⁴⁰⁸ Al comparar la evidencia para la ciudad de Quito y su Corregimiento, parece que el distrito rural sorteó el período después de la década de 1780 mejor que la misma capital. La figura 10 presenta datos que reflejan la evolución de tres parroquias rurales. Hacia el norte del Corregimiento, la población indígena de Cayambe se encontraba en un lento declive, mientras que la de Tabacundo (donde hubo entradas mixtas) experimentó un crecimiento estable, tal como lo venía haciendo desde la década de 1740. La aparente caída de El Quinche fue en parte distorsionada por los cambios en el sistema de registro que mezcló entradas indígenas y no indígenas en los veinte años posteriores a 1765. Los padrones oficiales confirman un ligero declive entre 1781 y 1814 (cuadro 10).

El cuadro 10 muestra la estabilidad demográfica de la zona rural de la capital después de 1780, en contraste con el proceso de recesión urbana. Hay que recordar que en este período la industria textil rural difícilmente podía absorber migrantes urbanos, mientras que, según los oficiales, las haciendas rurales estaban recortando su mano de obra.⁴⁰⁹ En la región de Quito, ni la fuerza de atracción del campo, ni el impacto de las catástrofes son

⁴⁰⁷ Los siguientes fueron los bautizos indígenas anuales en San Blas: 1790-45; 1791-42; 1792-40; 1793-38; 1794-54; 1795-42; 1796-31; 1797-20; 1798-27.

⁴⁰⁸ Ver: R. D. F Bromley, *Urban Growth and Decline*.

⁴⁰⁹ "Informe" de Carondelet, 21 de noviembre de 1800, publicado en: Rumazo González, *Documentos*, vol. 5, 290-307.

suficientes para explicar la ruralización del distrito. Podemos señalar más bien la naturaleza parasitaria del centro urbano, cuya expansión, circulación monetaria y rol comercial en su región dependían de la vitalidad de la economía regional. La movilidad, como una respuesta a las presiones económicas y otras más resalta claramente en la documentación.⁴¹⁰ Comenzó la migración estacional y de larga duración hacia la Costa, pero también existía un movimiento continuo entre la capital y de su zona rural.

Esta interdependencia demográfica está sugerida por los datos del cuadro 11. Distintos padrones para aproximadamente la misma fecha produjeron proporciones urbano/rurales totalmente distintas. Esto sugiere que la movilidad residencial, y de los oficios, tenía como consecuencia una definición variable del lugar de residencia, y que se desplazaba entre la ciudad de Quito y el resto del Corregimiento. Esto también puede ayudar a explicar algunas de las contradicciones entre los totales registrados en los padrones.

Uno de los contrastes urbano/rurales más destacado era el étnico, siendo la zona rural abrumadoramente indígena (cuadros 11 y 12). En contraste, la baja proporción de los habitantes indígenas de la ciudad en alrededor de 1780, confirma el declive de largo plazo de la población indígena urbana (cuadros 11 y 12, y la figura 4). La amplitud de la categoría de "indígenas, mestizos y mulatos" en los registros de bautizo de El Sagrario impone cierta cautela en el manejo de los datos de esta parroquia. A este respecto, las cifras para las parroquias de San Blas y Santa Bárbara son más reveladoras, mostrando el grado del declive durante el siglo XVIII. La figura 9 muestra que durante la década de 1790 la población indígena urbana caía más rápidamente que la de las áreas rurales.

Las razones para este cambio en la composición sociorracial de la ciudad son el impacto diferencial de las epidemias, la caída de la economía urbana y la transformación étnica. Respecto de la evidencia más contradictoria de El Sagrario, creo que esta refleja dos procesos independientes. Primero, se dio el declive absoluto de la población indígena urbana. Segundo, la creciente selectividad de la categoría "blanco" significó que los mestizos y los blancos pobres se vieron progresivamente excluidos del registro correspondiente, el cual fue reservándose cada vez más para la elite blanca. Sin lugar a duda, hubo un declive claro y significativo de la población indígena hasta la década de 1730 (figura 4). Posteriormente, sin embargo, hubo un proceso de redefinición sociorracial, y no solamente de cambio demográfico. Algo de esto puede confirmarse a partir de la gran exclusividad social de los bautizos blancos de principios del siglo XIX.⁴¹¹

⁴¹⁰ Para las implicaciones más amplias de tal movilidad ver: Robinson, *Migration in Colonial Spanish America*, *passim*.

⁴¹¹ J. Moreno Egas, *Vecinos de la Catedral de Quito bautizados entre 1801 y 1831*, (Quito, 1984).

FIGURA 8: BAUTIZOS ANUALES DE LA "GENTE DECENTE" DEL QUITO NUCLEAR: EL SAGRARIO, SANTA BÁRBARA Y SAN MARCOS, 1793-1825

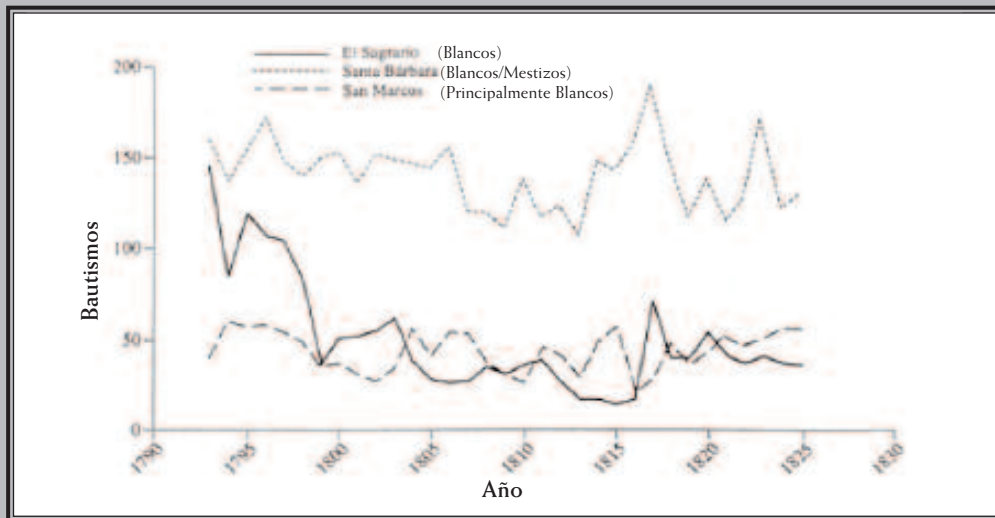
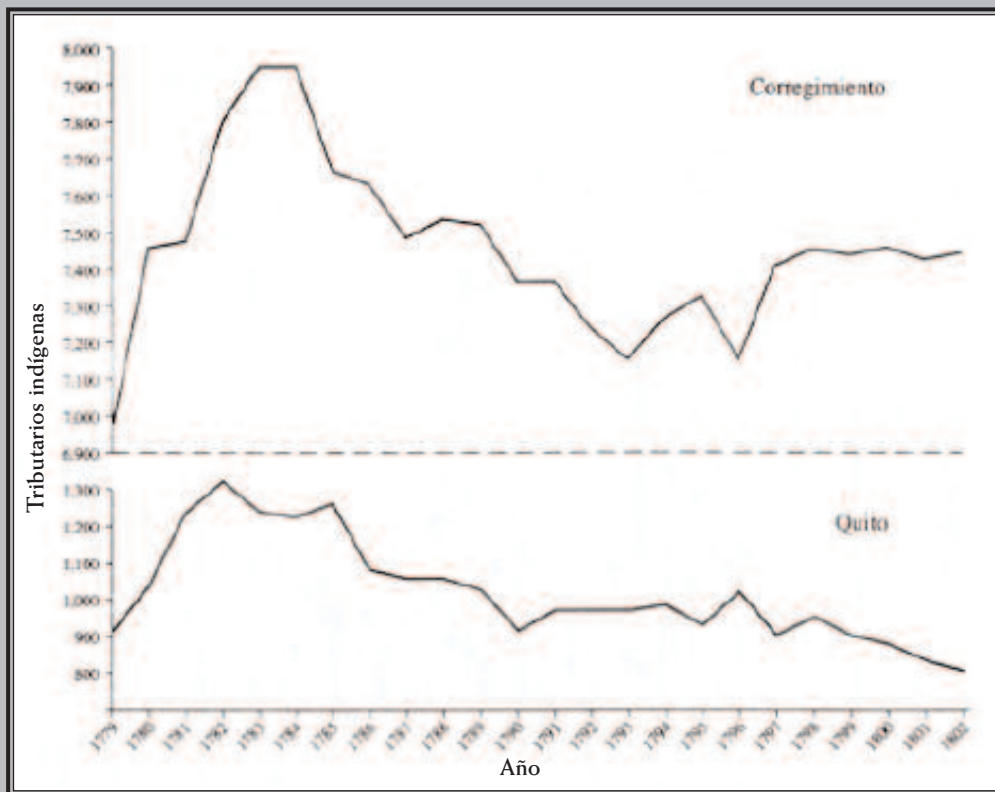


FIGURA 9: INDÍGENAS TRIBUTARIOS DE QUITO Y SU CORREGIMIENTO, 1779-1802

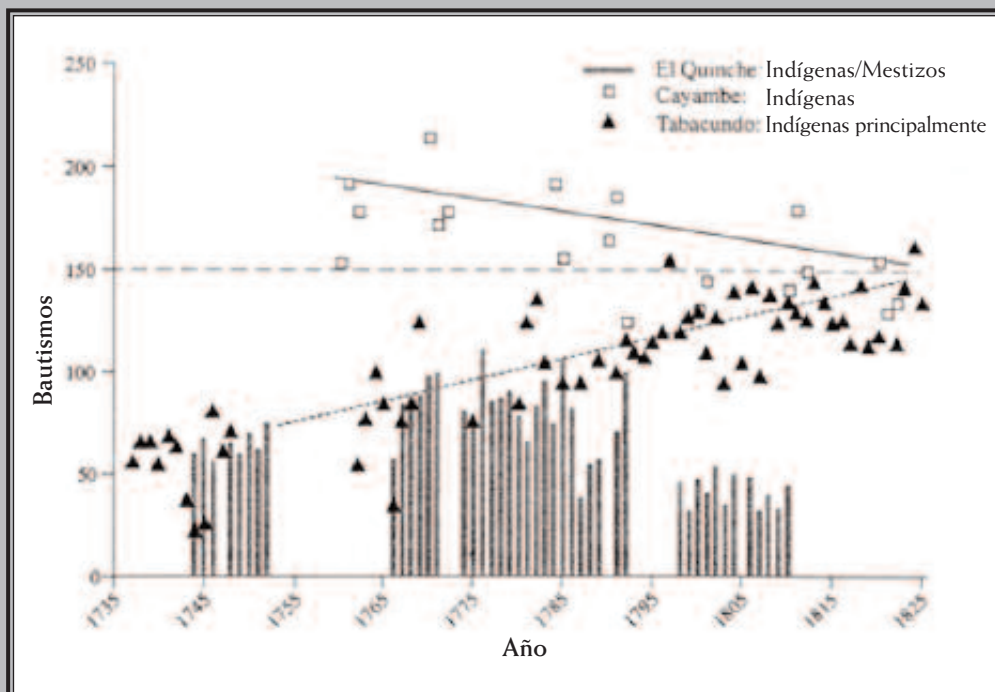


CUADRO 10: QUITO Y EL CORREGIMIENTO: ESTIMACIONES DE POBLACIÓN, SEGÚN LOS DATOS DE LOS CENSOS OFICIALES, 1781-1825

	1781	1814	1825
Quito	25.325	20.627+	13.374+
Santa Prisca	1.611	973	1.000
Magdalena	943	1.397	743
Challogallo	2.023	2.533	2.559
Chimbacalle	614	815	935
Aloag	1.051	1.086	1.031
Aloasi	1.076	1.112	994
Machachi	2.041	2.721	2.535
Amagutía	2.341	1.454	2.605
Uyumbicho	1.185	1.449	1.218
Sangolquí	4.536	3.178	4.076
Pintag	2.27	2.082	2.024
Alangasi	1.221	1.471	1.114
Cunocoto	2.025	1.71	1.782
Catápule	343	196	461
Cumbayá	616	--	728
Tumbaco	2.09	1.524	2.118
Puambo	1.195	1.295	934
Yasquí	1.713	1.738	1.849
El Quinche	1.638	1.418	1.659
Guayllabamba	832	1.69	818
Cotacollao	1.907	1.75	1.625
San Antonio	559	739	796
Pescho	877	878	1.885
Pomasque	854	1.256	1.157
Calacalí	998	1.554	1.403
Zámbiza	2.923	2.353	2.547
Nanegal	255	--	111
Gualea	256	--	169
Mindo	229	--	--
Cansacoto	273	--	--
Subtotal-rural	39.641	37.216+	39.719
Subtotal-urbano	25.325	20.627+	13.374+
Total	64.966	57.843	53.099

Fuente: ANC/B Hacienda Real, varios no. 2893, "Censos del Ecuador": "Ciudad de San Francisco del Quito y su Corregimiento. Padrón hecho en el año de 1781..."; ANC/B Miscelánea de la República, Tomo 123 (i) fol. 191; ANC/B Miscelánea de la República, Tomo 123 (i), fol. 188.

FIGURA 10: BAUTISMOS INDÍGENAS ANUALES EN TRES PARROQUIAS RURALES, 1737-1825



CUADRO 11: CLASIFICACIÓN ÉTNICA DE LA POBLACIÓN DE QUITO Y SU CORREGIMIENTO, ALREDEDOR DE 1780*

	Fuente A		Fuente B	
	% INDÍGENAS	% NO-INDÍGENAS	% INDÍGENAS	% NO-INDÍGENAS
Ciudad (6 parroquias)	30	70	24	76
Corregimiento	79	21	92	8

* Porcentajes redondeados.

Fuente: La Fuente A es la "numeración de Villalengua" llevada a cabo a finales de la década de 1770, y conservada en el AGI Quito 381, bajo un sumario hecho en 1783; la Fuente B: ANC/B Hacienda Real, varios no. 2893, "Censos del Ecuador"; "Ciudad de San Francisco del Quito y su Corregimiento. Padrón hecho en el año de 1781 [...]"

CUADRO 12: CLASIFICACIÓN ÉTNICA DE QUITO Y LOS PUEBLOS DE SU CORREGIMIENTO, 1781

	A	B	C	D	E	F	G
Quito	1.112	7.129	9.526	2.615	3.495	1.448	25.325
Santa Prisca	1	24	27	743	812	4	1.611
Magdalena	1	16	14	449	454	9	943
Chillogallo	2	55	66	1142	752	6	2.023
Chimbacalle	2	10	7	394	196	5	614
Aloag	2	57	45	409	530	8	1.051
Aloasi	1	41	35	562	435	2	1.076
Machachi	2	84	73	974	894	14	2.041
Anaguasta	1	44	54	1.115	1.121	6	2.341
Uyumbicho	2	49	48	531	550	5	1.185
Sangolquí	2	68	78	2.684	1.698	6	4.536
Pintag	2	62	59	1.054	1.091	2	2.27
Alangast	2	18	21	577	595	8	1.221
Canacoto	2	40	47	1.16	771	5	2.025
Citapulo	3	9	14	151	166	--	343
Cumbayá	2	25	24	335	230	--	616
Tumbaco	1	77	109	799	1.104	--	2.090
Puambo	1	84	62	508	535	5	1.195
Yaruquí	1	61	81	785	781	4	1.713
El Quínche	3	84	128	540	873	10	1.638
Guayllabamba	3	60	162	237	310	10	832
Cotacollao	2	56	65	890	889	5	1.907
San Antonio	2	10	34	236	225	2	559
Perucho	1	65	75	392	341	3	877
Pomasque	21	50	85	364	329	5	854
Calacalí	2	76	60	460	400	--	998
Zambiza	1	53	36	1.391	1.436	6	2.923
Nanegal	2	12	10	113	116	2	255
Catlea	2	13	14	109	118	--	256
Mirido	2	7	8	102	107	3	229
Canacoto	2	7	5	115	144	--	273
Total	1.185	8.446	11.072	22.036	21.486	1.583	1.583

A: Eclesiásticos. B: Hombres blancos. C: Mujeres blancas. D: Hombres indígenas.

E: Mujeres indígenas. F: "Castas" y esclavos. G: Total

Fuente: ANC/B Hacienda Real. varios no. 2893. "Censos del Ecuador": "Ciudad de San Francisco de Quito y su Corregimiento. Padrón hecho en el año de 1781..."

Nota: Total ligeramente corregido para el total del censo del distrito 65.933; se calcularon 296 libres casados y 221 libres solteros en 617, en lugar de 517. (Hubo también un error en el número de esclavas mujeres, que tenían que ser 10 menos). En Chillogallo, hubo sólo 82 mujeres indígenas solteras comparadas con las 670 mujeres casadas, y puede ser un error a menos que muchas se fueran a la capital como sirvientas.



"Ciudad de Quito" por Dionisio Alcedo y Herrera, 1734, Archivo General de Indias, Sevilla. Las referencias completas se encuentran en las páginas 13-15.



"Procesión durante la sequía", Miguel de Santiago, finales del siglo XVII, Santuario de Guápulo.



"Vista de Quito", anónimo, siglo XIX, Museo del Banco Central del Ecuador, Quito.



"La antigua quebrada de 'Jerusalén', sitio el cual constituye actualmente la Avenida '24 de Mayo'. A la izquierda la Capilla de 'El Robo'".

Página siguiente, arriba: "Yndio Barbero"(detalle), en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional* [...]. Impreso en Madrid, 1748. Abajo: "Yndio barbero", anónimo, siglo XIX, Colección del Banco Central.





“Saumeriantes en las fiestas”, acuarela N.º 91 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid. Nótese que los personajes son barberos; identificación posible gracias a su distintivo traje y atavíos.

Página siguiente: “Barbero antiguo”, en *Ecuador Pintoresco*. Acuarelas de Joaquín Pinto.





Izquierda: "Mestiza Quiteña" (detalle). Derecha: "Yndia Palla" (detalle). En Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*, Madrid, Antonio Marín, 1748.



Izquierda: "Yndio rústico" (detalle). Derecha: "Yndia ordinaria" (detalle). En Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*, Madrid, Antonio Marín, 1748.



CLASSE BAIXA

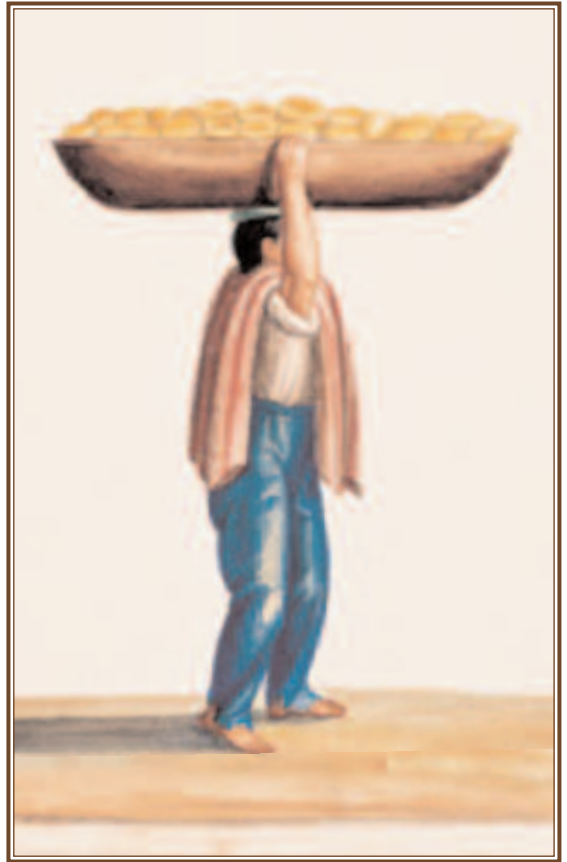
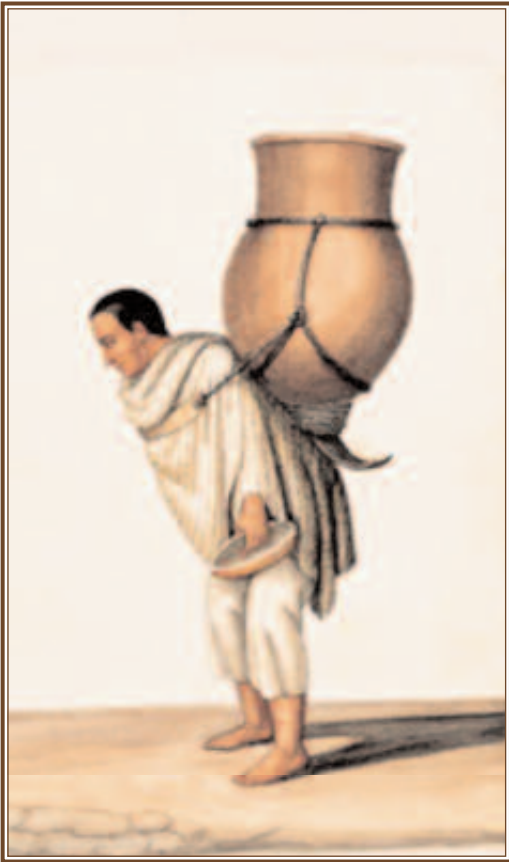
CLASSE ALTA

CLASSE MEDIA



"Vendedora de leche y natas", acuarela N.º 77 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Página anterior: "Trajes de Quito: clase media, clase alta, clase baja", en Manuel María Lisbõa, *Relação de uma viagem* [...].



Izquierda: "El antiguo aguador", acuarela N.º 80. Derecha: "Dejador de pan en las tiendas", acuarela N.º 86. En el Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid.



“Comerciante de frutas en la plaza del mercado”, Ernest Charton (atribuido), colección privada.



Arriba: "Un Alcalde Indio", Colección del Banco Central, Museo de Arte Colonial. Anónimo, siglo XIX.

Abajo izquierda: "Yndio Gobernador-Ambato", acuarela N.º 63. Abajo derecha: "Yndia Gobernadora-Ambato", acuarela N.º 64. En el Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid.



Izquierda: "Tipo de Cholo", acuarela N.º 67 del Álbum de acuarelas del siglo XIX de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Derecha: "Huasicama o mujer del pueblo de Quito", en Édouard André, "L'Amérique Équinoxiale", en *Le Tour du Monde*.



"Plano de la ciudad del San Francisco del Quito", en Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica [...] a la América Meridional [...]*. Impreso en Madrid, 1748.

El género y la proporción hombres-mujeres en relación con la estructura familiar

La proporción entre hombres y mujeres constituye sólo un aspecto entre muchos otros en la historia de la familia, pero suministra una información importante acerca de la posición de las mujeres en la sociedad, de la estructura familiar y del cambio demográfico. Dos factores, la emigración de los hombres, y una más alta mortalidad masculina en las guerras y desórdenes civiles, fueron dados por Bromley como posible explicación de los cambios en la proporción urbana de los sexos en la Sierra central entre 1780 y 1825.⁴¹² Aunque el período 1780-1810 constituye el centro de atención aquí, ofreceremos algunos datos sobre 1825 para establecer un marco comparativo con su trabajo.

Es importante mencionar algunos de los factores que pueden haber distorsionado las cifras. El fenómeno de la evasión del tributo probablemente exageró el desequilibrio hombre-mujer hacia 1780, y la evasión del reclutamiento ciertamente hizo lo mismo en 1814 y 1825. Los censos oficiales muestran varios defectos respecto de la proporción de los sexos en la capital, pero no podemos ignorar su evidencia. El cuadro 13 presenta la evidencia de los padrones oficiales, y los de la Iglesia de 1797:

CUADRO 13: PROPORCIÓN DE LOS SEXOS EN QUITO, 1781-1825
(HOMBRES POR CADA 100 MUJERES)

AÑO	URBANO	BARRIOS	RURAL (CORREGIMIENTO)
1781	75.8	--	106.6
1797	53.3	55.8	--
1825	(97.5)	63.4	102.7

Fuente: ANC/B. Hacienda Real, varios no. 2893. "Censos del Ecuador"; "Ciudad de San Francisco del Quinto y su Corregimiento. Padrón hecho en el año de 1781..."; Padrones eclesiásticos de 1797. ACM/Q. "Visita Pastoral. Ilmo. Pérez de Calama (1790)"; ANC/B Miscelánea de la República. Tomo 123 (i). fol. 191.

Nota: Este total excluye al clero. "Urbano" se refiere a las seis parroquias de la ciudad, excluyendo a Santa Prisca. Los "barrios" se refieren a todas las parroquias, excluyendo El Sagrario. El total de 1797 incluye el padrón de San Marcos.

En relación al cuadro 13, quizás sea mejor empezar con lo que está claro, antes de pasar a los datos más cuestionables. El censo de 1781 probablemente dio una información global más o menos exacta sobre el Corregimiento rural de la ciudad, en vista de la comparación con la numeración de Villalengua. Aunque sus datos para la ciudad son menos fiables, no hay duda

412 R. D. F. Bromley, "Urban-rural demographic contrasts," 288.

en cuanto al patrón general de un campo predominantemente masculino y de una ciudad predominantemente femenina. Latacunga, Ambato y Riobamba tenían también una proporción más alta de mujeres en los centros urbanos que en el campo hacia 1780, pero el patrón no era tan marcado como en Quito.⁴¹³ Pero, a diferencia de aquellos centros urbanos, el Corregimiento rural de Quito tenía un excedente de hombres. Por lo visto, en comparación con la sierra central, el distrito rural de Quito perdió menos hombres a través de la emigración. Y Quito, que era un centro urbano más grande, absorbía una proporción más elevada de la población femenina rural para trabajar en el servicio doméstico. El patrón general de un campo masculino y de una ciudad femenina, se encuentra bien ilustrado en un nivel individual por el ejemplo, a principios del siglo XVIII, del peón que trabajaba en la propiedad jesuita de los Chillos, mientras que su esposa vivía en la ciudad.⁴¹⁴ El desequilibrio de hacia 1780 también refleja la evasión del tributo por parte de los indígenas –masculinos– en la capital, algo que tenía una dimensión cultural importante que examinaremos en el siguiente capítulo.

Los padrones de la década de 1790, sin embargo, sugieren que además del servicio doméstico y la evasión masculina del tributo, hay que buscar factores más profundos para explicar este desequilibrio. El cuadro 13 registra un creciente aumento de mujeres sobre hombres entre 1781 y 1797. ¿Se debe al carácter incompleto de la serie de 1797? Las mujeres recibieron la comunión más frecuentemente que los hombres, y es posible que esto haya llevado a una predisposición hacia la población femenina. (En un sentido inverso, encontramos algo similar en las numeraciones fiscales, que solían numerar a todos los indígenas masculinos, pero interesarse menos por las viudas, etc.).⁴¹⁵ Por otro lado, los hombres tenían menos que temer de un censo eclesiástico, que de una numeración civil. El censo de 1797 no incluyó a los niños pequeños, pero en sus niveles más bajos la pirámide de la población tiende a ser relativamente equilibrada entre los sexos, mientras que un mayor desequilibrio sólo viene después, con tasas de mortalidad diferenciales, patrones de migración, etc.⁴¹⁶ Aunque aparece un contraste entre 1781 y 1797, los dos censos, considerados conjuntamente, demuestran de forma concluyente que existía un excedente de mujeres sobre los hombres en el Quito de finales del siglo XVIII. San Marcos tenía una composición social comparable con el resto de la ciudad. Por tanto, la proporción de 67 hombres por 100 mujeres en 1791, puede ser un vínculo entre la proporción de 75.8 en 1781, y la de 53.3 en 1797, aunque es posible, por las razones que ya hemos comentado, que esta última cifra sea demasiado baja.

⁴¹³ R. D. F. Bromley, "Urban-rural demographic contrasts," 288-9.

⁴¹⁴ N. P. Cushner, *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito*, (Nueva York, 1982), 128.

⁴¹⁵ M. Minchom, "Historia demográfica de Loja."

⁴¹⁶ Ver: I. Langenberg, *Urbanisation und Bevölkerungsstruktur der Stadt Guatemala in der Ausgebenden Kolonialzeit*, (Köln-Wien, 1981), 117, 124.

Hubo una alta mortalidad fluctuante durante las décadas de 1780 y de 1790 y los cálculos para 1781-1797 indican cierto declive demográfico entre aquellas dos fechas. Una proporción hombre-mujer decreciente es consistente con la hipótesis de una caída demográfica absoluta. Lo que resulta muy interesante en los censos de 1797 es que la proporción entre los sexos era uniforme en las parroquias a pesar de las diferencias en su composición social. Sólo San Sebastián se acercó a la proporción de San Marcos de seis años atrás (de 66.9), pero esto puede reflejar sus características semirurales. En otras parroquias la proporción era virtualmente uniforme: 50.5 en El Sagrario, 46.1 en Santa Bárbara, 48.1 en San Roque, 53.2 en San Blas. La proporción en El Sagrario y Santa Bárbara es fácilmente explicable en términos de la población sirviente doméstica, pero estas cifras muestran claramente que el servicio doméstico constituye sólo una explicación muy parcial. La parroquia popular de San Roque se caracterizó por pequeñas unidades domésticas, y debe haber tenido una baja población de sirvientes, pero tenía una proporción hombre/mujer comparable con las otras parroquias.

En la última parte del siglo XVIII, Guayaquil empezó a recibir migraciones estacionales y de larga duración desde la Sierra,⁴¹⁷ y los datos para Quito indican que el excedente de mujeres de la ciudad comenzaba a verse acentuado por la migración masculina hacia la Costa durante las décadas de 1780 y 1790. Si, como lo indican los datos demográficos, los efectos de la depresión económica pueden haberse sentido en el Corregimiento de Quito a finales del siglo XVIII, la migración pudo haber consistido en dos procesos paralelos: de hombres hacia la Costa y de algunas mujeres provenientes del distrito rural hacia la capital. La proporción cambiante entre los sexos del cuadro 13 es compatible con esta hipótesis. Una inmigración femenina también habría atenuado parcialmente el impacto de la migración masculina sobre el total de la población urbana.

Para el período que siguió a la década de 1780, y tamizando la evidencia sólida de la débil, resulta claro que la proporción de los hombres en Quito estaba en descenso, mientras que su distrito rural mantuvo una proporción más elevada de hombres que de mujeres. Lo que también está claro, es que este proceso antecede los efectos de las guerras de Independencia, y se debe esencialmente a otros factores. La estabilidad demográfica de la zona rural sugiere desde luego que los efectos de la guerra se sintieron más en las ciudades que en el campo, pero la guerra actuó más como un agente de disrupción y evasión temporal, que como causante de elevados números de defunciones masculinas. Esta pudo haber reforzado pero no iniciado patrones de migración que tenían causas más profundas. La proporción entre mujeres casadas y hombres casados cayó entre 1781 y 1825, lo que indica la posible presencia de algunas viudas de guerra, pero este cambio fue menor. En 1825, hubo una proporción de 95.5 hombres casados por 100 mujeres casadas en la ciudad, y la longevidad natural puede explicar gran parte de la diferencia.

⁴¹⁷ M. Hamerly, *Historia social y económica*, capítulo 2.

Aunque se pueden documentar los cambios en la proporción entre los sexos, la preponderancia demográfica femenina parece haber conformado un rasgo permanente del Quito del siglo XVIII y principios del XIX. Este se encontraba, por lo menos, suficientemente marcado como para ser señalado por observadores anteriores y posteriores a los períodos para los cuales examinamos los datos de los padrones. Los observadores españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa ya habían señalado este desequilibrio durante la década de 1740:

"Se nota en aquel País, que abunda mas en él el Sexo Femenino. que el Masculino, y es esto más reparable por no haber allí el extravío, ó ausencia de Hombres, que es regular en los de Europa. Suelen verse las Familias cargadas de Mujeres, y ser raros los Varones: asimismo la Naturaleza de los Hombres por lo regular entre la Gente criada con regalo es endeble desde los 30 años en adelante: al contrario las Mujeres mantienen mas salud, y robustez; puede contribuir el Clima, y pueden coadyuvar los Alimentos: pero yo atribuyo la causa principal al exceso de entregarse desde una edad muy corta á la Sensualidad, de que proviene, que descaeciendo el vigor de los Estómagos, no tengan fortaleza para hacer la digestión, y muchos vuelvan la comida á media hora, ó una, después de haberla tomada diariamente [...]"⁴¹⁸

Los observadores de Quito del siglo XIX hicieron comentarios similares.⁴¹⁹ Aunque influenciados por factores diversos —el servicio doméstico, una mortalidad diferenciada, la influencia de la Iglesia, migraciones—, la estructura demográfica de Quito daba la impresión a los observadores contemporáneos de ser esencialmente homogénea. La proporción de los sexos se inclinaba naturalmente hacia las mujeres, como por una ley de la naturaleza.

Al nivel de los sectores más bajos de la sociedad, no es seguro que Juan y Ulloa acertasen al negar el rol de la migración, incluso en un período tan temprano como la década de 1740. La relación simbiótica entre la ciudad y el campo significan que el movimiento estacional y de corto plazo tuvo lugar, desde luego, en una escala en que la naturaleza estática de los padrones, similar a una serie de fotos fijas, no podía capturar. La correlación inversa del cambio en las proporciones entre los sexos en los entornos urbanos y rurales de Quito y su Corregimiento, subraya la interdependencia demográfica de la ciudad y el campo. La ciudad absorbía y 'rechazaba' continuamente a su población rural. Y a la luz de la evidencia de Quito, se debe añadir el género al contraste reconocido entre la ciudad colonial española blanca y el campo indígena.

Los hogares encabezados por mujeres parecen haber sido mucho más numerosos en los siglos XVIII y XIX en América Latina —donde variaban entre 25 y 45 por ciento del total— que

⁴¹⁸ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 372.

⁴¹⁹ Ver, por ejemplo, H. E. Bates, *Central America, The West Indies and South America*, (London, 1882): 336, una observación posiblemente tomada del viajero Orton. Muchos observadores del siglo XIX plagiaban a Juan y Ulloa, pero en este caso, probablemente contaron lo que vieron.

lo que fueron en Europa o Norte América.⁴²⁰ En el caso de Quito, el 41.3 por ciento de los hogares parecen haber estado encabezados por mujeres en la parroquia de Santa Bárbara en 1768. De hecho, esta proporción crecería a un 58.2 por ciento en la parroquia según el censo de 1831.⁴²¹ Esto indica que los hogares encabezados por mujeres eran relativamente más importantes en Quito que en muchas partes de la América española, mientras que su creciente predominio es coherente con la proporción cambiante entre hombres y mujeres. La composición social de Santa Bárbara sugiere que al menos algunas de las cabezas femeninas de los hogares correspondían al patrón de la ciudad de México de comienzos del siglo XIX, donde predominaban las mujeres viudas blancas de más de cuarenta años.⁴²²

En sociedades donde la migración significó que los hombres estuvieran a menudo ausentes, de forma permanente o estacional, el predominio demográfico de las mujeres y su papel en la economía doméstica deben haber sido traducidos a una posición socioeconómica muy significativa acerca de la cual la documentación sólo nos puede proporcionar unas cuantas pistas. La documentación reunida por el antropólogo Segundo Moreno Yáñez incluye referencias frecuentes a la función de las mujeres en las revueltas, y sería interesante reconsiderar esta participación a la luz de la evidencia aquí citada.⁴²³ La resistencia femenina a la reforma fiscal debe haberle debido mucho al papel central de las mujeres en la economía del hogar, y también a su actividad en el mercadeo a pequeña escala.

Tyrer resumió los censos indígenas parciales de 1733, señalando que muchos hombres indígenas aplazaron el matrimonio hasta que estuvieron dentro del grupo de edad de los 25-29, y tuvieron hijos más tarde.⁴²⁴ ¿Tuvo esto algún significado demográfico? La propia objeción de Tyrer –acerca de nuestro desconocimiento de la edad en la cual se casaban las mujeres indígenas–, no es ningún detalle menor. Desafortunadamente, los registros de matrimonio consultados –en El Sagrario–, no suministran la edad al momento del matrimonio. Pocos padrones especifican la edad y el sexo antes de mediados del siglo XIX, pero una de las excepciones, en Riobamba en 1836, indicaba que las mujeres urbanas blancas se casaban a un promedio de 22.8. y mujeres blancas rurales a 26.8; mientras que las mujeres indígenas urbanas se casaban a los 19, y sus contrapartes rurales a los 23.3. Sin embargo, menos mujeres se casaban en la ciudad que en el campo.⁴²⁵

⁴²⁰ E. Kuznesof, "Household, Family and Community Studies 1976-1986: a Bibliographic Essay," *Latin American Population History Newsletter*, (Fall 1988), 9-10.

⁴²¹ "Padrón de Santa Bárbara en 1768," *Museo Histórico* (Quito), 56, (1978), 93-122; AM/Q "Padrón de población ... de Quito y Latacunga y Ambato," (1830-1), vol. 64.

⁴²² S. Arrom, *The Women of Mexico City*, Stanford, 1985.

⁴²³ Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, (Bonn, 1976; Quito, 1978).

⁴²⁴ Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 59.

⁴²⁵ R. D.F. Bromley, "Urban-rural demographic contrasts," 289.

Ya que las parroquias urbanas tenían una alta proporción de mujeres sin casar, es razonable formular una hipótesis de una baja tasa de matrimonios para la ciudad. De acuerdo al censo de 1781 –compilaciones posteriores muestran fluctuaciones poco plausibles– 2.007 mujeres indígenas de un total de 3.495 eran solteras, y más de 6.000 de un total de 9.523 mujeres blancas. La alta proporción de sirvientas solteras en El Sagrario fue revelada por el elevado número de muertes en la epidemia de 1785 (ver cuadro 7). Altas tasas de ilegitimidad pueden haber sido influenciadas por este desequilibrio. En Santa Bárbara en 1760, el registro de bautizos de “Españoles” revelaba que sólo el 51 por ciento eran legítimos, aunque sólo el 28.05 por ciento eran oficialmente ilegítimos. La diferencia incluye a los niños abandonados, “hijos expósitos”, una categoría discutida en el capítulo III de la segunda parte.

Los factores señalados arriba pueden haber jugado un papel en la restricción del tamaño de la familia, a juzgar por el censo de la misma parroquia en 1768. El 78.9 por ciento de hogares indígenas y de sectores de fuera de la elite tenían cuatro miembros o menos, mientras el 32.9 por ciento de hogares indígenas parece estar constituido sólo con dos miembros. Estas eran unas cifras relativamente modestas comparadas con muchas partes de la América española colonial, y están justo en el límite del tamaño habitual, en el que los hogares tenían habitualmente entre cuatro y seis miembros.⁴²⁶ Como en otras regiones, los hogares de la elite –aquellos con miembros que llevaban el título “Don”–, tenían más miembros (cuadro 14).⁴²⁷ En 1781, en el Corregimiento en su conjunto, las unidades de “matrimonios” blancos tenían 4.7 miembros, comparadas con las cifras de 3.6 para indígenas, 3.4 para libres y 4.7 para esclavos.⁴²⁸

CUADRO 14: NÚMERO DE PERSONAS POR GRUPO FAMILIAR, SANTA BÁRBARA, 1768

	1-2	3-4	5-8	8+	TOTAL	PORCENTAJE
Elite	18	13	16	17	64	20.9
Blanco/Mestizo	60	67	26	8	161	52.6
Indígenas	25	35	13	3	76	24.8
Mulatos	--	3	1	1	5	1.6
Total	103	118	56	29	306	
Porcentajes	33.7	38.6	18.3	9.5		

Nota: Se define “elite” por los títulos como “Don”, “Capitán”, etc. Muchos hogares se agrupaban en la misma unidad residencial.

* Para hogares indígenas grandes, c.f. un pregonero, (6, p. 101, casa 32), un tejedor, (14, p. 103, casa 42), un cantor (7, p. 104, casa 51), un frutero, (7, p. 104, casa 52), un barbero (9, p. 112, casa 109), un maestro barbero (9, p. 117, casa 141).

Fuente: “Padrón de Santa Bárbara en 1768” *Museo Histórico* (Quito), 56, (1978): 93-122.

⁴²⁶ E. Kuznesof, “Household, Family,” 9.

⁴²⁷ Ver por ejemplo R. D. Anderson “Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821,” *HAHR*, 68 (1988), 223-4.

⁴²⁸ Se calculó mediante una división del total de población no eclesiástica por el total de matrimonios.

El centro urbano y los barrios

Ciertos períodos de declive urbano parecen haber estado acentuados en los barrios populares. San Blas experimentó un gran declive a finales del siglo XVIII, algo que ya había ocurrido en San Roque. En períodos de crisis, El Sagrario o Santa Bárbara siguieron las mismas tendencias que las otras parroquias, pero de forma menos marcada.

Los datos del cuadro 15 definen la composición social de las cuatro parroquias para las cuales los padrones de la Iglesia de 1797 suministran una información relevante. No es directamente comparable con el cuadro 14 porque el padrón de Santa Bárbara de 1768 nos permite identificar los hogares dentro de las unidades residenciales, lo cual no es siempre posible para 1797. En 1797, estas últimas se describen como "Casa de X", y pueden incluir varios hogares. Para los propósitos del cuadro 15, un hogar de "elite" era aquel que contaba con la presencia –usualmente como propietario pero algunas veces como residente–, de alguien con el título "Don", "Capitán", etc. Algunos de estos hogares incluían también indígenas (como sirvientes, etc.) pero no han sido clasificados como indígenas. En el caso de San Roque, su carácter popular dificulta la asignación de estatus étnico a los hogares. Casi seguramente, varios de los que aparecen sin indicación específica, eran de hecho indígenas, por ejemplo, aquellos con apellidos indígenas.

CUADRO 15: LA COMPOSICIÓN SOCIAL DE CUATRO PARROQUIAS DE QUITO, 1797

	OCUPACIÓN DE LAS UNIDADES RESIDENCIALES						PROMEDIO POR UNIDAD (SIN NIÑOS)
	ELITE		BLANCO/ MESTIZO		INDÍGENA		
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
San Marcos	70	77.8	18	20	2	2.2	(15.6)
Santa Bárbara	133	70.4	42	22.2	14	7.4	10.5
San Sebastián	17	9.3	154	84.6	11	6	(11.5)
San Roque	23	11.4	151	74.8	28	13.9	8.6

Nota: En San Sebastián ocho haciendas han sido incluidas como hogares de elite, y esto ha incrementado ligeramente el tamaño del hogar. La proporción por hogar para San Marcos ha sido aumentada por el hecho de que éste es un padrón completo (esto es, incluye párvulos, o niños pequeños) a diferencia de las otras parroquias.

Fuente: Censos de la Iglesia de 1797, ACM/Q "Visita Pastoral - Ilmo Pérez de Calama (1790)."

El Sagrario no fue incluido en el cuadro 15 por el carácter incompleto de los datos, pero la presencia allí de gran parte de la elite de Quito está confirmada por sus registros parroquiales. Para San Blas, existe un censo independiente para una fecha posterior,⁴²⁹ que confirma

⁴²⁹ ANH/Q "Empadronamientos" 26, doc:1826, San Blas.

su carácter de clase baja. Lo que emerge claramente del cuadro 15 es el carácter popular de las parroquias de San Roque y San Sebastián, en comparación con San Marcos y Santa Bárbara. Los datos de los padrones de 1797 son defectuosos, y no demuestran el tamaño absoluto de las unidades residenciales. En particular, no he intentado corregir los datos con respecto a un pequeño número de unidades residenciales de elite que incrementaron artificialmente el tamaño de la unidad en San Sebastián. El tamaño mediano de las unidades residenciales en San Roque, era desde luego más pequeño que el promedio urbano. No obstante, para efectos comparativos, creo que el cuadro 15 proporciona un panorama representativo de la composición social de estas parroquias.

El Cuadro 15 muestra que las casas en las parroquias populares –y especialmente San Roque–, no incluyeron las grandes casas, que Caldas comparó con pueblos, en las que vivía una multiplicidad de familias (ver capítulo I de la primera parte). La residencia consistía en pequeños hogares de clase baja, y las unidades residenciales socialmente mezcladas con presencia de la elite eran prácticamente inexistentes. En Santa Bárbara y San Marcos, estas eran virtualmente la norma con un 70.4 y 77.8 por ciento respectivamente, mientras que en San Roque y San Sebastián estas se encontraban virtualmente ausentes con un 11.4 y 9.3 por ciento. Esto tiene implicaciones importantes para la geografía social de la ciudad, al indicar un grado menor de interacción entre la elite y las capas populares en estas parroquias. En el capítulo IV de la segunda parte, veremos cómo esto se tradujo en un grado reducido de control social en momentos de desorden popular.

III- DINÁMICA SOCIORRACIAL: LAS "DECLARACIONES DE MESTIZO"

"No se debe fijar la consideracion en el color del sugeto, para graduarlo en esta o la otra esfera [...]. V. A. mismo hará brevemente reflexión de uno u otro sugeto distinguido, que si este se hallara abatido de la pobreza o por mejor decir vestido de un capisayo de gerga, quien creeria fuese Don Fulano de tal, y tal bes fuera para la inteligencia de los cobradores el primero que debia pagar tributos [...]."

El Procurador, 1781.

"Y digo que el cobrador [...] de los Reales Tributos de esta Ciudad y sus cinco leguas, sin mas Justificacion, que el color prieto de mi rostro, que por ser accidental no construye ser Yndio ni español, me reduxo a esta Carcel Real".

Juan Francisco Xavier Guebara, 1779.

"[...] haviendome Retirado ha estos Paises por gana que me dió, me puse el apelativo de Sarabias [...]."

Agustín Calderón, ¿indígena o mestizo?, 1781.

Las "Declaraciones de Mestizo"

Hoy es ampliamente reconocido que el carácter del límite entre indígenas y blancos en la sociedad andina, después de un proceso extensivo de mezcla biológica y de intercambio cultural, es un asunto sociocultural antes que racial.⁴³⁰ Las peticiones coloniales a través de las cuales aquellos considerados indígenas por las autoridades recaudadoras del tributo, intentaron definirse a sí mismos como mestizos, dejan entrever el grado de confusión y fluidez que habían adquirido las fronteras sociorraciales antes de la década de 1770. Estas peticiones, tituladas Declaraciones de Mestizo, ("Autos sobre declaratoria de mestizo") arrojan luces sobre las actitudes sociales de los sectores populares que apelaban a la justicia para definirse a sí mismos social y racialmente. Simultáneamente, proporcionan una perspectiva múltiple (testigos, oficiales de la Corona) que nos permite ver de qué manera otros grupos respondieron a esas pretensiones.

⁴³⁰ Acerca de lo que define la etnicidad en los Andes de hoy existe una literatura voluminosa. El lenguaje y el vestido conforman elementos esenciales, aunque el idioma no constituye de ninguna manera una guía sólida en el Quito colonial. Existe un acuerdo general acerca de cómo "la raza de un hombre no coincide con su raza", J. Ossio, "Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes", *Debates en Antropología*, 2 (Quito, 1978), 7, citando aquí a Fuenzalida.

En su detallada exhaustividad, suministran un panorama prosopográfico de una sección del bajo estrato, dejando ver algunos de los mecanismos existentes para la movilidad social dentro de lo que suele aparecer en el macroanálisis como un sistema jerárquico e inmóvil. Las series de documentos agregan también una perspectiva insólita sobre las consecuencias sociales y económicas del programa borbónico de reorganización administrativa, permitiendo una panorámica de macro nivel acerca de las consecuencias de la reforma fiscal sobre las vidas individuales de algunos de los más humildes y remotos súbditos de Carlos III.

Algunos documentos de este tipo fueron ubicados para Ecuador, Colombia y Perú, y sin duda, el problema de encontrar alguna claridad en el laberinto étnico, se le planteó también a los administradores, caciques y arrendadores de tributos en otras partes de la América española colonial. Sin embargo, no parece que se haya prestado una atención sistemática a este tipo de documento.⁴³¹ La cantidad y calidad del material sobre las sierras centrales y del norte a finales del período colonial, sobresale en comparación con los datos localizados para otras áreas, y puesto que forma un corpus documental, será examinado como tal. No obstante, tanto el contenido como la extensión geográfica de los casos, los hace particularmente interesantes para el estudio de la sociedad popular urbana de la ciudad de Quito, al hacer patente la migración oculta de indígenas a la capital, y el papel de la ciudad como agente de aculturación. Muchas actitudes sociorraciales eran comunes tanto a la sociedad urbana como a la rural, y no pueden separarse de forma arbitraria. Allí donde difieren, dichas diferencias requieren nuestra atención. Los casos seleccionados a los que se les prestará una atención especial, pertenecen al propio Quito urbano.

La gran calidad de estos documentos refleja, en parte, la escrupulosidad legalista de las autoridades españolas coloniales, quienes estaban preparadas para escudriñar los casos individuales con un cuidado considerable. Llamaron a declarar primero a tres testigos, y después, a menudo, a otro grupo más. Aunque engorroso y propenso a demoras, el sistema colonial español era enormemente minucioso, y una comparación con una serie de documentos similares del Perú del siglo XIX, revela hasta qué punto unos procedimientos administrativos más sumarios hubieran restado riqueza al registro histórico. En las "Declaraciones" coloniales hay mucha más evidencia sobre el entorno social de los involucrados.⁴³² Respecto de la cantidad de los casos conservados en los archivos de Ecuador, el caudal de demandas corresponde a una coyuntura particular de finales de la década de 1770 y la década de 1780, en la Audiencia

⁴³¹ J. Estrada Icaza ha llamado la atención sobre este tipo de documento; ver: "Petición de Juan Tomás Álvarez para que no se le cobre tributo por no ser indio" (Guayaquil, 19-III-1789), *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, no 13, (1978), 113. Los índices de archivos, publicados en la misma revista, mencionan algún otro caso.

⁴³² Ver, por ejemplo, AGN/L Legajo 3, Cuaderno 63, Año 1842, Tributos, Informes, Cajamarca, "Expedientes de algunos indígenas que han seguido para pasar a Castas del Distrito de Cajabamba", (1841-42), fol. 105.

de Quito. Dado que la respuesta a las mismas presiones fiscales en la mayor parte del Perú, así como en partes de la Audiencia de Quito, consistió en rebeliones masivas antes que el pleito legal, el mayor número de casos encontrados para la Audiencia de Quito no resulta, probablemente, accidental.

Aunque se localizaron otros ejemplos en otras secciones y en diferentes archivos, el grueso de las declaraciones se encuentra en la sección "Mestizos" del Archivo Nacional de Historia, en Quito, que consiste en siete cajas que agrupan 266 casos en 252 carpetas.⁴³³ En la Audiencia de Quito, los primeros casos datan de 1680 y los últimos de 1815. Los primeros casos provienen de la totalidad de la Audiencia incluyendo Popayán, la Costa y el extremo sur, mientras que después de la década de 1770 los casos provienen casi en su totalidad de las sierras centrales y del norte. Sólo 34 peticiones del período anterior a 1776 están conservadas. Existen 210 casos entre 1776 y 1787, y después de esa fecha estos se vuelven más irregulares.⁴³⁴ De esta manera, la proliferación de los casos se limita de manera progresiva, tanto temporal como espacialmente, hacia Quito y su región. La explicación de la disminución de los casos en las regiones periféricas, puede deberse sólo en parte a la creación de las gobernaciones de Cuenca y Guayaquil.⁴³⁵ Un decreto de 1776 especificaba que las decisiones acerca de la exención de tributo a causa de las lesiones sufridas por los indígenas, serían escuchadas por corregidores *in situ* cuando estas ocurrieran en áreas aisladas. Puede asumirse que las diferentes formas de exención de tributo fueran consideradas equivalentes para propósitos oficiales, ya que varios otros tipos de exenciones fueron incluidas en las series principales de las "Declaraciones de Mestizos".⁴³⁶

La concentración de los casos en una década después de 1776, correspondió a un período en el que la Corona española, revigorizada, asumió un control más directo sobre la recaudación de tributo. En el Quito colonial, la Corona comenzó, como en el resto de la América española, la formulación de padrones que reforzó su impulso para establecer —o, desde un

⁴³³ ANH/Q Mestizos (Mz). En este capítulo, las referencias a los documentos provenientes de esta sección serán indicados con un número de caso entre paréntesis.

⁴³⁴ En los casos extraídos abajo, las fechas (1-IX-1686, etc.) son referencias a la carpeta en la sección de Mestizos en el ANH/Q en el que se encuentra el documento. Existe un listado completo de esta sección en M. Minchom, *Urban Popular Society in Colonial Quito*, c. 1700-1800, tesis doctoral, Universidad de Liverpool, 1984, 253-276, y he seguido esta clasificación; los números de los casos representan el orden en el que aparecen en las series. Los casos 1-35 estaban en la Caja 1; 36-84 en la Caja 2; 85-121 en la Caja 3; 122-158 en la Caja 4; 159-185 en la Caja 5; 196-235 en la Caja 6; 236-266 en la Caja 7.

⁴³⁵ A. Pareja Diezcanseco, *Las Instituciones y la Administración de la Real Audiencia de Quito* (Quito: Ministerio del Tesoro, 1975) para las diferentes jurisdicciones, especialmente 224-227.

⁴³⁶ AGI Quito 248 "Relación que forma el Sr. don Juan Josef Villalengua y Marfil, Presidente", "Yndice de los Autos Acordados" (1783), decreto de 26 de abril de 1776, refiriéndose a indígenas de Loja, Cuenca, Riobamba, Quijos y Macas.

punto de vista oficial, reestablecer— sus derechos fiscales. Durante la década de 1770 la definición del indígena contribuyente se convirtió en un asunto de atención oficial, poniendo en alto relieve el largo período de negligencia oficial que lo precedió.

La posición anterior a 1776 era de laxitud oficial, evasión del tributo generalizada, confusión entre las categorías sociorraciales de indígena y mestizo y variaciones en las prácticas locales. Dentro de la capital, los residentes indígenas aculturados habían adquirido la indumentaria, y algunas veces las habilidades, que les permitían 'perdersé' en la ciudad, aunque no existía una exención de tributo legal para indígenas urbanos.⁴³⁷ Los informes oficiales recalcaron la amplitud de la escala de esta forma de evasión, y ya para principios de la década de 1760, más de seiscientos indígenas habían sido arrestados.⁴³⁸ Esta enumeración de los "cholos", tal como eran llamados peyorativamente, generó las tensiones que se examinarán en el capítulo IV de la segunda parte. Los mismos grupos, y al menos en un caso documentado, la misma persona, constituyeron uno de los objetivos más obvios de la renovada elaboración de padrones de finales de la década de 1770. Resulta difícil cuantificar a estos "cholos", porque ellos son, precisamente, los indígenas que escaparon a los empadronadores. Sin embargo, varios indicios apuntan a su presencia, sobre todo la *ratio* exagerada mujer/hombre, que pudo deberse, entre otros factores, a la evasión masculina de los padrones.

En las áreas rurales, los problemas de la evasión de tributo eran de un orden diferente, involucrando a indígenas que eran escondidos por los propietarios en sus haciendas, o en pueblos remotos.⁴³⁹ La práctica habitual antes de la reforma varió considerablemente de un área a la otra. La Audiencia reportó que

[...] hallarse en algunos Pueblos introducida la costumbre de que los hijos de Yndia, y hombre blanco, sin embargo de ser Mestiso, paguen el Real Tributo, y por el contrario otros de igual naturaleza esten en posesion de no pagarlo."⁴⁴⁰

⁴³⁷ Existieron varios testimonios sobre estos cholos. Ver AGI Quito 138, Carta de Don Nicolas Ponce de Leon, s.f., pero recibida en 1736, fol. 63. Los indígenas de Lima por ejemplo, poseían casi el derecho a no pagar tributo a finales del siglo XVIII, ver BNP/L Año 1797, c931, "Juan de Dios Chubirayco, yndio originario del pueblo del cercado, sobre que se ampare en la posesión de no pagar los *reales tributos*", Lima, Feb. 16, 1797, fol. 9. Esta exención era, sin embargo, un *quid pro quo* acerca de las labores de servicio realizadas por los indígenas urbanos (fol. 7).

⁴³⁸ AGI Estado (1792-1817), No. 137, fols. 12-15, y caso 61, abajo.

⁴³⁹ Para una discusión acerca del funcionamiento del sistema de tributo, ver el ensayo introductorio de Tyrer sobre demografía en su *The Demographic and Economic History*, 2-78, que se basa en datos tributarios. Ver también la discusión en el capítulo IV de la segunda parte acerca de las tensiones entre los intereses locales y la Corona a principios del siglo XVIII.

⁴⁴⁰ ANC/B Colonia Tributos XVI, "La Real Audiencia de Quito sobre que se declare si los Mestisos de aquella Provincia deben pagar tributo", fol. 567 (1777).

Esta situación confusa a vísperas de la reforma, fue reforzada por unas prácticas irregulares en la recaudación de tributo, cuya intensidad de aplicación varió de una región a otra. Las rentas provenientes del tributo se desviaban hacia manos de fiscales y oficiales locales. Los compendios de los datos tributarios –inadecuados y algunas veces deliberadamente erróneos– suministraron una base inapropiada para su explotación sistemática por parte de la Corona.⁴⁴¹

La inspección oficial de finales de la década de 1770, tenía como meta la revisión de la administración fiscal y el establecimiento del padrón imperial en el territorio de Quito, para establecer de esta manera la recaudación de tributo de manera más exigente. En la Audiencia de Quito, a diferencia de Perú y Colombia, la administración no incluyó la categoría de mestizo en el padrón ni, en principio, pretendió introducir nuevos grupos en la población tributaria. La voluntad de respetar las costumbres explica por qué a un cierto número de hijos ilegítimos de mujeres indígenas se les otorgó sentencias provisionales a su favor, cuando habitualmente se les consideraba como mestizos. En principio, esta categoría pagó tributo, y después de 1787, se adoptó una clasificación más restrictiva.⁴⁴² Los propósitos de la política reformista de los Borbones en el Quito colonial eran, por consiguiente, relativamente modestos. Pueden ser mejor categorizados como un intento por imponer orden en una realidad social confusa para propósitos estrictamente fiscales, antes que como una restauración a escala completa de la sociedad de castas.

A pesar de esta aparente flexibilidad, el definir las costumbres no era necesariamente un asunto fácil, y el sólo acto de contar cabezas y de fijar las deudas nominalmente contraídas, amenazaba a ciertos grupos. Desde el punto de vista de la política oficial, los "cholos" urbanos eran simplemente indígenas, mientras que los forasteros o los indígenas migrantes, disfrutaban de un estatus privilegiado en cuanto a los impuestos, y por consiguiente, se sintieron amenazados por el estricto control de los padrones que podía conducir a su relegación en la categoría de "lactayos".⁴⁴³ En ciertas áreas rurales, la práctica habitual había hecho borrosa la distinción cultural entre indígenas y mestizos pobres, y estos mestizos ("vestidos de indígenas") eran claramente vulnerables ante un sistema de tributo revigorizado. Pueden identificarse otros grupos que fueron incorporados a la población tributaria, aunque no necesariamente de forma intencional, entre ellos los hijos expósitos, cuyo estatus étnico no se había cuestionado ante los tribunales antes de fines de la década de 1770.

⁴⁴¹ Para una región diferente ver Minchom, "Historia demográfica de Loja", 149-169. En este caso, el comparar las estimaciones oficiales con el padrón original indicaba que el corregidor subestimó deliberadamente a la población tributaria para maximizar las ganancias.

⁴⁴² Ver casos 208 y 214.

⁴⁴³ Para una discusión sobre estas categorías ver M. Minchom, "The making of a white province: demographic movement and ethnic transformation in the south of the Audiencia de Quito, 1670-1830", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, (París-Lima), XII (3-4), 1983, 23-39.

El instrumento más importante para la recaudación efectiva del tributo consistía en la obtención de datos demográficos, y los padrones eran vistos por los sectores populares, con mucha razón, como un mecanismo altamente peligroso para imponer obligaciones fiscales. La conexión entre las demandas de mestizos y los padrones es explícita en la documentación. Los solicitantes afirmaron algunas veces que habían sido escogidos e identificados como indígenas durante el censo. La serie incluye varios tipos de audiencias sumarias, que el visitador Juan José Villalengua y Marfil realizó mientras se encontraba llevando a cabo el censo en el área de Ambato a mediados de 1777.⁴⁴⁴ Las dos fases más importantes en la realización de los censos -una a principios y mediados de la década de 1760 y la otra a finales de la de los 1770- se encontraron con una resistencia localizada y violenta. Guano, donde el intento por realizar el censo en 1778 se enfrentó con una resistencia armada, no produjo ningún litigio. Los mestizos e indígenas allí argumentaron su caso con piedras.⁴⁴⁵ Los solicitantes mestizos, por otra parte, provenían de áreas donde el censo había sido llevado a cabo exitosamente. Aquellos que hicieron el esfuerzo de llevar sus quejas ante la justicia y corrieron con los costos, constituyeron un grupo autoseleccionado. Normalmente no eran vagabundos, ni los más pobres, y pensaron que podían ganar sus casos, como de hecho a veces ocurrió. Las "Declaraciones de Mestizo" y las rebeliones proporcionan por tanto evidencia mutuamente complementaria, permitiéndonos ver el impacto del programa de reforma sobre diferentes grupos y áreas. Para la ciudad de Quito, la rebelión de 1765 fue seguida por una tranquilidad relativa durante la segunda ola de rebeliones a finales de la década de 1770. Junto con el estricto control del orden en 1780 (analizado en el capítulo IV de la segunda parte), las "Declaraciones del Mestizo" completan los datos para la ciudad alrededor de esa fecha.

Voces plebeyas: Quito y la Audiencia de Quito, 1686-1800⁴⁴⁶

1) Blas de Horta (1-IX-1686), de Licto (Riobamba), hijo legítimo (¿o ilegítimo?) del Capitán Antonio de Orta y Doña Joana Buesten de Lito, cacica. Declarado libre de tributo.

De acuerdo con un testigo, Joan de Torres, (fol. 1), su padre "lo tenía en su poder y compañía con vestimentas españolas, y se llamaban entre ellos padre e hijo. Y gracias a que él había huido de su poder, había sido criado con vestimentas indígenas." Fol. 3: "*dandole escuela de donde se buyó y se puso en avitos de yndio*".

⁴⁴⁴ Casos 36-52.

⁴⁴⁵ Para un informe de este levantamiento ver S. Moreno Yáñez, *Sublevaciones Indígenas*, 196, y *passim* para otros levantamientos.

⁴⁴⁶ A continuación, se utilizará la cursiva para señalar las citas que provienen de las "Declaraciones de Mestizo", originales en español.

2) Juan de Horta (1-IX-1686), un caso de 1772. Los Horta se habían casado de nuevo con miembros de la familia Buesten, otra vez más casándose con cacicas (ver el caso anterior). Aparece tanto como hijo de españoles, o de un español y una cacica.

Según Nicolás de la Torre, "oficio de pluma", residente en Quito: "*le imputaron que hera yndio por el traje en que lo ben y en el oficio de cargador.*" Juan de Horta dice (fol. 13): "*e vivido como Huérfano siempre en Habitos de Yndio.*" Fol. 15: "Yo declaro eso debido a mi suma pobreza, orfandad y miseria, aunque siempre he sido conocido como montañés [...] volviéndome un extraño en tierras lejanas, siempre he llevado mi certificado de bautizo."

3) Diego de Velasco (1706-1-19), hijo de un (¿importante?) padre, y de una cacica en Popayán, fue educado y aceptado socialmente como blanco. Declarado libre de tributo.

Un testigo declaró: "*lo a visto muchas veces en la Ciudad de Popaián calzado de pie y pierna y servido de espada y daga en las calles publicas y plazas de dicha ciudad donde se a visto a sido tenido por mestizo y hombre blanco de todos los Criollos de dicha ciudad.*" (La ley no le permitía a los indígenas portar armas.)

6), 7), 27) El caso de la familia Aguilar en Guaranda (1707-72), hijos de indígenas y mestizas, y posteriormente de mestizos pobres.

En 1707 (fol. 3, of 25-11-1736) el antepasado "*es Mestizo Romo por haver sido su padre yndio.*" ("Romo" es una "mula", o sea representa la idea de sangre mezclada). En 1772, la familia entera había huido a zonas de mayor altura (1772-11-28): el cacique los ha perseguido. Pedro y Manuel dicen (fols. 7-8): "*Tanto que hasta nuestras mugeres con quienes nos hemos casado son mestizas y el matrimonio que han hecho a sido en la buena fe de que somos mestizos y no Yndios Tributarios.*"

10) Manuel Álvarez (1747-XII-20), hijo natural de un platero y sus dos padres "españoles". Declarado libre de tributo.

Él declara que mantiene "*el oficio de transportar cartas de uno a otro lugar de la carrera de esta ciudad (Pasto) hasta la de Cartagena tomando aquel bestuario propio del Monasterio jugsando me por esto Yndio.*"

13) Ysidro Barionuevo (21-VI-1751), residente de Quito, arpista y maestro de capilla, hizo la petición por sus cuatro hijos, a través de su esposa "española". Declarados libre de tributo.

El padre de su esposa (fol. 4) había sido "*Pedro Espinosa de los Monteros, hombre español, en el sentido en que se dizen españoles a distincion de los yndios y Mestizos, por que fue un hombre muy blanco, y rubio el cual fue casado con Ysidora Solano también muger blanca.*"

14) Esposa de Mariano Ortiz (21-VI-1751, pero 1789), de Guayllabamba dentro del Corregimiento de Quito. Hoja suelta.

Su esposo se presentó con sus documentos de Declaración de Mestizo, y estos fueron entregados a la Administración Financiera de Tributos. "*V.A. se sirvio mandar que informara la*

Contaduría general de tributos a cuia oficina [...] se ha pasado el expediente reteniendola la secretaria de camara cerca de 2 meses con pretesto de que se ha trasapelado, a fin de que pague dicho mi marido 4 reales por el trabajo de buscarlo a uno de los oficiales. Entre tanto se regreso mi marido al Pueblo de Guailabamba por atender una corta sementerita, y un crecido numero de hijos que se ballan pereciendo en su ausencia, no habiendo quedado aquí otra Persona que haya por el sino sola yo que me hallo consumida de miseria pidiendo limosna sin que quieran darme oido las oficiales de dicha secretaria que es Don Luis Cifuentes [...]."

23) Joseph Puluche (26-VIII-1766, pero 1781), de Cuenca.

Apellido indígena. Pagó la alcabala, pero *"en avito de indio por su humildad."*

33) Asencio Bastidas (26-IV-1776), negado.

Fol. 2: *"Han estado cobrando Tributos por muchos años, assi porque Yo, acomodandome al traje que me vistieron los que me criaron e usado el traje que me vistieron los que me criaron e usado el traje de yndio, como mucho mas, porque ignore el privilegio que me faborecia de no pagar tales tributos siendo hijo legitimo de españoles [...]."* Negado hasta que aportara más pruebas. Ha sido bautizado como un indígena, y ha llevado la ropa y pagado el tributo como tal.

36) Mariano Álvarez (1-III-1777), de Latacunga, un mestizo pobre.

Según un testigo (fol. 3), su padre *"su rostro blanco de la barba bien cubierta y los ojos zarcos y de oficio Petaquero y sillero que lo conocían todos por hombre blanco aunque vestido de indio [...] ignora si dichos sus Padres pagavan, o no, tributos pero lo que asegura el testigo es que todos los tenían y conocían por blancos."* Un clérigo dice (fol. 4) que él bautizó al hijo de un hombre blanco, y *"tal siguiente día habiendole instado el testigo a que dejasse de vestir el traje de Yndio ofresiendole que aun a su costa le daría vestido de español, le respondió dicho Alvarez, que estava amañado en dicho traje."*

54) Pedro de la Peña, (15-XI-1777), Quito. Declarado libre de tributo.

El capitán Don Ventura Guerrero Ponce de León declara (fol. 3) que la madre es la *"hermana de una mestiza criada de su cassa, y que aunque en realidad, no puede decir que dicha Manuela Asencia Zambrano sea Yndia o Mestiza, pero que a dicha su Hermana la tiene, y conose por mestiza, por demostrarlo su color, remitiendose solamente a una certificacion que dicho Pedro le ha manifestado de la fee de Baptismo de su Madre, que se dice se halla la partida en el libro de Españoles."*

Pedro de la Peña afirma ser claramente un mestizo, pero presenta después un argumento adicional muy distinto (fol. 6): *"Otro si: Digo que por quanto soy dessendiente, y muy inmediato de los casiques de la Governación de esta Provincia, que en todos sus Partidos, devo tener el amparo de ser sugeto de recomendación por ser dessendientes de los Titusuntos, por Reales Cedula recomendados desde la descendencia de Pillas Ynca Ango de Salazar marido de Doña Antonia Titusunta, quien en fuerza de lo que consiguieron de su majestad sus Autores, merecieron de la Real Dignacion su extensivo beneplacito, como consta de Autos en la controvercia que esta Doña Antonia siguió con*

Don Patricio Valensuela sobre el Gobierno que pretendía obtener en la Poblacion de San Pablo cuyo Proresso para en la Secretaria de Camara con su determinacion. Soy descendiente de los Cassiques de Angamarca y Chicayza Nobles por naturaleza, y por tanto digno de atencion a lo que pido. De suerte que soy noble por naturaleza, y assi por todos los cassigazgos de esta comarca estoy entroncado para que deba gozar del Real Agrado que su Benignidad tiene conseguido a los de mi nacion, sin que me sindique de Yndio Tributtante."

59) Juan Francisco Xavier Guebara, (9-XI-1779), Quito, hijo de mestizos. Se requieren más pruebas sobre la legitimidad de sus padres.

Fol. 2: *"Y digo que el cobrador de los Reales Tributos de esta Ciudad y sus cinco leguas, sin mas Justificacion, que el color prieto de mi rostro, que por ser accidental no construye ser Yndio ni español, me reduxo a esta Carcel Real"* por no pagar el tributo.

60) B. y J. Aspirueta (1779-XI-2, pero 1779-1787), Quito, hijos naturales de español e indígena. Negado, pero apelado.

Dr. Don Julian Cavezas: *"sobre que se declare de mestizos a dos mozos que he criado."*

61) Juan de Dios Guzmán, (1779-XI-15), Maestro Organista, Quito, expósito. Declarado libre de tributo, al presenciarse.

Juan de Dios fue abandonado a las puertas de una casa española y criado por un indígena. Según Don Manuel Coronel, Cacique del Sagrario, 22 de noviembre de 1779 (fol. 5), *"que habra el espacio de dies y ocho anos poco mas o menos en tiempo que Don Josef Llanos, y el Mayorasgo Don Francisco Maria de Larrea Zurbano fueron cobradores del ramo de tributos de esta ciudad, y sus cinco leguas de orden de los Senores Presidente, y oydores de esta Real Audiencia abien-dose mandado numerar a los Yndios para la paga de tributos, como tal Gobernador salio para este efecto en compania de don Leandro Sepla y Oro Casique y Gobernador de varias parcialidades y Don Gregorio Silvestre Gobernador que en aquel tiempo fue de la Parroquia de Santa Barbara de esta ciudad, y con efecto numeraron quinientas y dies Personas que se ballaban vestidos de espanoles, y entre ellos la parte que presenta, quien habiendo hecho demonstracion de haver sido Hijodalgo espuesto a las Puertas [...] quedó este libre."* Según Ygnacio de Montesdoca, *"cartacuentero y Recaudor de tributos"*: *"el deshorden con que los Yndios defraudan en mucha parte los Reales Tributos poniendo sus hijos a las puertas de sus vezinos o allegados abandonandolos enteramente como se presume a la fin de que no les comprehenda la obligacion de tributar es forzoso que los expósitos que tuvieren aspecto y tendencia de Yndio, de mulato, o de Mestizo o Negro tributen."*

Podemos compilar unos hitos biográficos de Juan de Dios Guzmán, utilizando distintas fuentes documentales:

1. Nacimiento (la documentación de este mismo Caso 61):

Don Diego de Ocampo Lizon, escribano (fol. 2): *"parecieron en este mi oficio, Don Leandro*

Cepla, cazique numerador de Yndios de esta dicha Ciudad y Thomas Juan de Dios Guzman, pidiendome les de certificación de un papel en que por el consta aver expuesto al dicho Thomas Juan de Dios en las puertas de la Cassa de Don Pedro Anguiano, vezino que fue de esta ciudad. Y a la buelta del dicho papel se halla la razon de averlo rrecogido para su crianza Mathias Chicayza Yndio Natural que fue de esta ciudad, que para la mejor inteligencia de lo conthenido en dicho papel sacado a la letra es del thenor siguiente: Pido por la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesu Christo, y por toda su preciosa Sangre, y por sinco llagas, con que por nuestro amor se dexo abrir principalmente por la amorossa llaga del costado y por los ojos amorossimos de Nuestra Señora de los dolores, y en nombre de todos los Santos del Cielo, encarecidamente ruego a qualquiera persona que movido de sus entrañas piadosas, se sirviese de rrecoger a este pobre niño peregrino que sale a buscar abrigo de puerta en puerta, lo crie por el Amor de Dios, que quiza lo criara Dios para algun alivio del Padre o Madre que lo recogiese, pues es un niño español, suele esperarse algun estado. Esta obra pia — Nuestro Señor, tomara por su quenta el renumerar vienes espirituales y temporales en esta que es buen pagador y por que no tengo mas que dezirles, buelvo a este niño peregrino, porque no tengan duda si esta bautisado o no: Digo que nació el dia siete de marzo de mill setecentos treinta y ocho años, y se bautizó el dia siguiente, dia de San Juan de Dios de donde le pucieron nombre, llamandole Thomas Juan de Dios sirviendo de madrina otra persona caritativa llamada de Doña María Grias, así bautizado, sale a mendigar por calles, esperando refugio en algun pecho caritativo y por donde encomendarse a Dios, mientras viviese, por la persona que lo recoge que la fatalidad de ser muger, y ympedida, y no poder sacar a luz mi pecado me obligó a bottarlo. En esta Ciudad de Quito, Dios les pagará con el Reyno de los Cielos. Así sea. A este niño le hallé en la puerta del saguan de la cassa del señor Don Pedro Anguiano a las ocho de la noche, quando sali del conbento [...].”

Antonio de Salazar, procurador (fol. 5): Es “hijo expocito a las puertas de Don Pedro Anguiano, vecino que fue de esta Ciudad; y como Mathias Chicaiza yndio natural, que también fue de esta ciudad, lo huviese ballado ynfante a mi parte a las ocho de la noche en el saguan de las casas del referido Don Pedro Anguiano, basiendo cargo de este Ynfante, nombrado Thomas Juan de Dios, que es mi parte, lo llevó consigo, y se lo entregó a Polonia Baca Yndia su muger legitima para que lo criara [...].”

2. Vida marital y adulterios (ANH/Q, Presidencia de Quito, Criminales, 23-XI-1771: “Autos contra Ramón Valverde sobre Adulterio”):

Fol 1: “Juan de Dios Guzmán, vezino de esta Ciudad y marido legitimo de Martina Chaves [...] que ha llegado a mi noticia como la dicha mi muger se halla presa en el recogimiento de Santa Martha a causa de haverla aprehendido V. M. la noche de ayer... en el adulterio que mucho tiempo ha tiene cometido con Ramon Valverde quien por este mismo delito se halla tambien preso en la carcel publica de esta dicha Ciudad.”

Testimonio de María Thello (fol. 9): “dicha Marthina tuvo amistad illicita con un hermano menor del referido Ramon [...] y que la testigo los vio juntos toda una tarde en una cama... entró

el expresado Ramon, y cojiendolo en dicha tienda, le dio un bofeton a dicha Martina, diziendole que era una India cochina canastera."

Testimonio de Martina Chaves, "Yndia residente en esta ciudad, muger legitima de Juan de Dios Guzman organista" (fol. 23): *que Juan de Dios "quebrantando la fee conyugal la ha tenido siempre abandonada especialmente desde ahora siete años que contrajo amistad ilisita con una muger nombrada Petrona, conocida por Limona, con la que se ha mantenido Publica y escandalosamente en concubinato."*

3. Testamento (ANH/Q, 6ª Notaria (1794-7), fols 417-420, Testamento de Don Juan de Dios Guzmán, Quito, 13 de octubre de 1795):
Fol 417: Ninguna mención de sus padres.

Fol. 418: Ha sido casado dos veces, la primera vez con Martina Chaves. Tuvieron cinco hijos y sólo vive su hijo Francisco Guzman y Chaves. *"Quando contraxe el dicho matrimonio encontré a la dicha mi muger embarazada de una niña [...] para quitar escandalos [...] prohibe dicha niña por mi hija".*

Se casó por segunda vez con Doña Josefa Moreno: *"Le he regalado varias joyas" (perlas, zarcillos de oro...) "en atención de ser en pago y remuneración de la fidelidad y amor con que me ha servido desde mucho antes de haverme casado con ella. [...] para que abriese tienda la expresada mi muger le di quinientos pesos en dinero efectivo".*

Fol. 418, su salario: *"declaro que el combento máximo de Nuestra Señora de las Mercedes de esta Ciudad, me deve dosientos y cuarenta pesos por haver servido en dicha Yglesia de Maestro de capilla y organista en dicha Yglesia a razon de ochenta pesos por año".*

Fol. 419: *"He criado desde que nació una niña nombrada Rosa, de edad de seis a siete años [...]"*
Se reserva 200 pesos para mantenerla.

En su testamento se presenta con el título "Don", y su segunda mujer es "Doña". Don Juan de Dios Guzmán posee bastantes recursos económicos, y si no tuviéramos la información de esta serie de "Declaraciones de Mestizo", sería casi imposible saber que tuvo orígenes tan humildes. (Sin embargo, su testamento da una pequeña pista, ya que no menciona a sus padres. Tampoco parece que se los haya 'inventado'.)

4. El Maestro Mayor del Gremio de Músicos (ANH/Q Gobierno 32, 1-III-1798, "Instancia promovida por el gremio de Músicos de esta Ciudad"):
Fol. 7: *"Juan de Dios Guzman, vezino de esta Ciudad y Maestro Mayor del Gremio de Musicos: [...] que vuestro Alcalde Ordinario de primer voto le ha nombrado por Maestro*

Mayor del gremio de músicos obligándole con la amenaza de llevarlo a la Carcel sino admitia dicho nombramiento el que en virtud de ser en servicio de ambas Magestades lo admiti; Y siendo costumbre antiquisima que los tales Maestros Mayores nombren los veedores y diputados necesarios [...] procedí a nombrar por diputados para la celebridad del Corpus Cristi a [nombres] los que tengo entendido han repugnado la eleccion que yo e echo."

Comparar con los datos sobre las cofradías en el capítulo III de la primera parte, acerca de las coacciones para asumir cargos en las fiestas de Corpus Christi.

5. Su hijo (?) es un insurgente en la revuelta de Quito de 1809-10 (AHBC/Q, Jijón y Caamaño, 1ª col. vol. 0010, doc. 38: "Estado general [...]")
Fol. 259, entrada 313: "*Francisco Guzman, organista, insurgente seductor: biso de tribuno en la primera y estuvo proscrito por bando En la segunda siguió con su ejercicio, y el entusiasmo feros y sanguinario. Está fugitivo.*"

Ver la discusión sobre la participación popular en 1809-10 en el capítulo IV de la segunda parte.

62) Antonio de Ortuño, (22-XI-1779), Quito, barbero. Declarado libre de tributo.

Antonio de Ortuño, barbero de la ciudad de Quito presentó una petición para ser reconocido como mestizo el 26 de noviembre de 1779, reclamando ser el hijo ilegítimo de Manuela Sumbre, una mestiza, y un español Antonio de Ortuño. Lo que el calificó de "errores o accidente" fue que su acta de bautizo se encontraba en el libro reservado para los indígenas, pero tres testigos respaldaron su historia. Después hubo demoras hasta el 29 de febrero de 1780, cuando el administrador general del tributo reclamó que este había presentado el certificado de bautismo de su madre. Muchas de las peticiones terminan en este punto, lo que prueba su dificultad. Su madre había sido llevada a Quito a la edad de dos años, y no se sabe dónde fue bautizada. De cualquier forma, afirmó la defensa, los curas párrocos apuntaron simplemente lo que los que asistieron al bautizo les dijeron.

Tres testigos más fueron citados, esta vez para establecer si su madre había sido criada como una joven mestiza en la casa de doña Manuela de Ontañón. El primero de estos, aparentemente blanco, no parecía saber si ella era mestiza o indígena; el segundo testigo era un esclavo negro que había trabajado en la misma casa, y dijo que era mestiza; el tercero, un montañés, confirmó esta versión. De acuerdo con los representantes del tesoro, el indígena había sido denunciado como uno de aquellos que se había escondido durante el padrón. La madre había sido llevada como una sirvienta "que había sido *regalada*, y se sabe que con este propósito ellos buscan siempre indias y no mestizas", y su apellido era indígena. El 19 de diciembre de 1780, la decisión estuvo en contra de Ortuño, hasta que se ofrecieran más pruebas.

En 31 de agosto de 1781, fueron escuchados tres testigos más y esta vez la defensa hizo bien su trabajo, llevando testigos más prestigiosos. Don Josef Paliz, vecino y maestro plate-ro, había ido a menudo a la casa de doña Manuela, y había "visto que por su color y condi-ción la madre no tenia ningún rastro de india, y que era mestiza, y era tratada como tal en dicha casa, con estima y amor, y no con rigor y violencia como a los indios" (!). Dos testigos más, uno dellos talabartero, confirmaron esta versión. Antonio de Ortuño refutó el argumen-to según el cual sólo los indígenas entraban en el servicio; los indígenas jóvenes rara vez deja-ban sus pueblos por causa de endeudamiento, siendo vendidos a fabricas textiles. Finalmente, se le pidió a Ortuño presentarse personalmente para que la Corte pudiera juzgar su "calidad", y el 17 de septiembre se tomó la decisión a su favor.

La madre de Ortuño había sido integrada como sirvienta en un hogar español acaudalado. La presencia de un esclavo negro en este hogar es una indicación de su estatus, en vista del alto precio de los esclavos. En el Quito del siglo XVIII, había un mercado de esclavos a escala muy pequeña, y casi exclusivamente femenino, para el trabajo doméstico. Ya en el siglo XVI, se comentó la práctica de recibir a niños indígenas muy jóvenes que trabajaban como sirvien-tes,⁴⁴⁷ y a veces crecieron casi con la familia, y estuvieron sujetos a una fuerte aculturación. (Es una costumbre que ha continuado en el Ecuador hasta tiempos recientes). Legalmente, esta costumbre no cambiaba nada, pero conllevaba una fuerte transformación cultural en menos de una generación. En pocos años, el mismo niño, o niña, de un pueblo indígena rural se había convertido en un adulto aculturado de la capital. Los barberos desempeñaban un oficio indí-gena, pero formaban una elite aculturada. Llevaban una indumentaria casi similar al atuendo español. Aparte de este caso ambiguo, existe poca evidencia que demuestre la dedicación de mestizos a esta ocupación. (Para la posición social de los barberos, y la evidencia que la mues-tra como una ocupación indígena, ver el capítulo III de la primera parte).

En vista de la escasez de documentos probatorios, y del hecho de que los barberos desempe-ñaban una ocupación abrumadoramente indígena, resulta claro que este caso se basó en la aceptación social. Se produjo un número de testigos inusualmente grande, y el caso sólo se deci-dió cuando la corte vio la "calidad" del solicitante. La evidencia de la tercera serie de testigos parece haber sido decisiva, gracias a su prestigio social como artesanos asentados. El hecho de que un miembro de un oficio indígena de elite debiera optar por ser mestizo antes que indíge-na, no debe pasar inadvertido. En principio, ser mestizo representaba un estatus paralelo antes que un estatus superior desde el punto de vista de la elite indígena. La elección de Ortuño demuestra hasta qué punto el tributo representaba una carga en el frío clima fiscal de finales de la década de 1770. Ortuño había sido denunciado como un indígena que se había escondido durante el padrón, lo que confirma la atmósfera de miedo y evasión que lo envolvía.

⁴⁴⁷ Ver *RGI*, II, 319, para el caso de los indígenas entregados como sirvientes cuando eran jóvenes para que así adquirieran "buenas costumbres".

64) Francisco Xavier Hidalgo (22-XII-1779), residente de Quito, pero originalmente de Latacunga, violinista.

De acuerdo con un certificado del cura párroco de El Sagrario de Quito, un niño abandonado llamado Francisco Xavier fue bautizado en la parroquia catedral el 18 de enero de 1743. Treinta años después, Francisco Xavier Hidalgo –un apellido muy español– apareció ante la corte para la petición de exención. Se presentó como alguien que había disfrutado del “privilegio de *hidalgo* por virtud de ser un expósito”, un niño abandonado al que una mujer española había criado y provisto de la educación necesaria. A pesar de afirmar que había disfrutado de exención de tributo durante toda su vida, había sido presionado por los recaudadores de tributo. Los tres testigos localizados por los oficiales ofrecieron una versión bastante diferente. Juan de Navarrete, ciudadano de Quito, testificó el 16 de diciembre de 1779 “que el conocía a Xavier, cuyo apellido él no conoce, pero que es el mismo que produjo el texto precedente, y que es el mismo quien fue tenido y comúnmente considerado como un indio en Latacunga, y era llamado cholo, cuyo nombre se le da a quienes son legítimamente indios; que es nativo de Latacunga donde los testigos conocían a la madre de dicho Xavier quien era claramente india, conocida y tenida como tal; por este motivo, aparte de la reputación mencionada, lo llamaban yapango.”⁴⁴⁸

La segunda testigo, Josefa León, también de Quito, confirmó esta versión: “ella conoció a Francisco Xavier, el violinista, cuyo apellido no recuerda, sabe que es indio, porque era el hijo de una india que ella conoció, llamada Maria, quien era “*papacato*”⁴⁴⁹ de oficio, que es como llamaban a las mercaderas (recatonas y gateras), que el dicho indio, tenido y comúnmente considerado como tal, vivió en la casa del difunto don Diego Donoso; que no era nativo de esta ciudad sino de Latacunga.”

El tercer testigo, Juan de la Cruz, agregó que Xavier se llamó falsamente a sí mismo Cárdenas, que su padre era un sastre indígena que cosía camisas; y su tía materna seguía siendo una mercadera. Con esta evidencia, la Corte no dudó en argumentar que la persona que se autodenominaba “Francisco Xavier Hidalgo, alias el violinista Hidalgo” había logrado conseguir el certificado de bautizo de algún otro habitante de la ciudad. El 5 de febrero de 1780, el presidente ordenó el pago de tributo.

El mismo mes, Hidalgo apela con una nueva versión de su pasado. Él es el hijo de Fernando Cárdenas y María Santos Narváez, conocidos como españoles puros, que no ejercieron nunca

⁴⁴⁸ *Yapango, llapango*, (quichua), descalzo. Stevenson afirma que esta palabra era usada para los mestizos a principios del siglo XIX, pero está claro que el sentido está cercano a “cholo”. Ver Stevenson, *A Historical and Descriptive*, 303.

⁴⁴⁹ *Papacato*, (quichua), alguien que vende papas en el mercado. “En quichua, mercado es *catu*, vocablo que también se vulgarizó, así en Quito como en el Perú propio, en la forma ridícula de *gato*,” nota de Jiménez de la Espada, *RGI*, II, 220, nota 1.

oficios mecánicos. Y si lo dejaron a las puertas de doña Juliana Gordillo, había sido porque ella podría criarlo bien. Tres testigos, dos de Latacunga, y uno de Quito, respaldan esta versión. En la solicitud de Hidalgo, de 1 de marzo de 1780, firma este con un nombre ampliado: Francisco Xabier Hidalgo y Cárdenas.

El caso no se decidió inmediatamente, pero Hidalgo insistió y finalmente volvió a hacer la petición al presidente el mismo año. En noviembre el tribunal llegó finalmente a una decisión. Ygnacio Montes de Oca, representante de la rama tributaria de hacienda, pronunció un ataque demoledor acerca de la demanda de Hidalgo, señalando las contradicciones en las evidencias de la segunda serie de testigos. Dejé ver, de paso, el grado de desprecio con que se veían sus pretensiones plebeyas a la *hidalguía*:

"[El primer testigo] quiere que entendamos que la legitimidad y una nobleza consumada eran los descendientes de la conspiración de estas gentes [...]. Él desde luego creyó al comienzo que el certificado de nacimiento de otra persona lo salvaría, y trató de adquirir su libertad, haciendo uso de su calidad de expósito; más allá, cuando se reveló que a su madre la llamaban Maria la gatera, Maria la mercadera, desprovisto de medios, añadió Doña, y el apellido Santos, con el que, y por su amistad con el testigo, la ennoblecí; y de esta manera, él quien hacia sólo un momento no conocía a sus padres y era hijodalgo, los encontró poco después, adornándolos no menos que con una nobleza brillante."

El 11 de diciembre de 1780, el tribunal pidió a Hidalgo suministrar los certificados de bautizo de sus padres, y esta vez, perdemos su pista definitivamente. Hidalgo pertenecía a la categoría de "cholo" de la Sierra, y puede ser considerado el prototipo del emigrante a los centros urbanos que pudo escapar a las restricciones de raza y tributo por medio del anonimato –relativo como justamente lo demuestra este caso– de los centros urbanos. Dos de las familiares más cercanas de Hidalgo (la madre y la tía materna) habían sido mercaderas, confirmando a nivel individual los datos presentados en el capítulo I de la segunda parte. Sólo los funcionarios le llamaban violinista, no la defensa, así que él era claramente un músico callejero antes que un músico de Iglesia, que era una categoría mucho más prestigiosa y protegida. (Ver los casos 61, 25, y 244, por ejemplo, para unos músicos que ganaron sus casos.)

Hidalgo era una persona ingeniosa, que sabía firmar su propio nombre, aunque no especialmente bien. Organizó una defensa vivaz, y persuadió a los testigos que testimoniaran a su favor. Este "cholo", que vivía de su ingenio, había asumido muchos de los rasgos de un residente urbano español, aunque sus pretensiones no tuvieran una buena acogida en el tribunal. El vocablo castellano "Hidalgo" designaba a un español de la nobleza menor, y un cambio de apellido era característico de la transición exitosa a la sociedad blanca. La documentación revela de hecho una enorme fluidez de los apellidos del siglo XVIII. En un estudio etnológico

moderno, "chalashca" es uno de los nombres usados para referir a los mestizos urbanos de la Sierra central, y significa "el recolector de los apellidos de otra gente."⁴⁵⁰

La ambigüedad de la categoría de expósito también puede ser subrayada.

72) Santiago Aguilar (28-VII-1780), Quito, hijo de español y mestiza. Declarado libre de tributo.

Fols. 7-8; "[...] *que por la numeracion practicada por el Senor Fiscal, se me dio por Yndio mediante el Governador de la Parroquia de San Blas, bien pudo suseder sobre el falso supuesto de ser yo yndio. Porque como los Governadores de los Pueblos y Parroquias no son casiques, no saben lo que hazen, y solo por presumpcion y acreditarse de exactos hazen que se numeren los que les parese, o los que son de su antipatia, sin pleno conocimiento como el que tienen los caciques, por que estos andan de lugar en lugar onde se hallan sus sugetos dispersos.*"

74) Pedro Rodrigues, (18-VIII-1780), Quito, hijo legítimo de un español, y de una cacica. Declarado libre de tributo.

En su solicitud, Rodrigues (fol. 9) argumenta que "*pero siendo cierto, que la prueba fundada en el color es equiboca y nada concluyente por no haver cosa mas ordinaria que espanoles muy prietos, y mulatos de estremada blancura, que en lugares distantes de sus Patrias pueden conmodamente negar lo pleveyo de su origen [...].*"

89) Francisco y Manuel Sanches, (20-III-1781), Ibarra.

¿La madre era indígena o mestiza? Un testigo (fol. 5), Manuel Solis "*ignora si fue Yndia o Espanola, o Mestisa, porque usaba faldellin, y no traia urco como Yndia [...]. La dicha muger era blanca y calzada*". Tenía un primo, un mercader que estaba casado con una "señora". Don Josef Vinuesa, vecino de Ibarra, dijo que el padre fue "*reputado [...]* por Hombre Español aunque forastero." Conoció a familiares suyos en Quito, "*ambas de buena color*".

90) P. y A. Aguirre (22-III-1781), Sangolquí corregimiento de Quito, hijo ilegítimo de español y cacica. Declarado libre de tributo, al presenciarse.

Fol 3: "*Yndios con traxe y vestuario de Mestisos, y por esto, en los que por su aspecto dan a sospechar el fraude [...] deberan presenciarse*".

98) Damacio Caceres (14-V-1781), Quito, hijo de madre española. Declarado libre de tributo.

El Procurador (fol. 11) sugiere un error: "*suponiendo Que para ello se hubiese prosedido con la combeniente aberiguasion* (subrayado en el original) esto es en la cobranza del año de setenta y nueve, ninguna hubo como no ignora V.A. por que siendo la primer cobranza de cuenta de Su Magestad a barios y a mi parte se les cogio de improviso, como se ha experimentado con muchos,

⁴⁵⁰ P. Peñaherrera de Costales y A. Costales Samaniego, *Katekil, o Historia Cultural del Campesinado de Chimborazo*, (Quito, 1957), 235.

que no habiendo tenido excusa la paga que hisieron en aquel ano, se precavieron, y se estan precabiendo en calificar sus personas en provar que son blancos, otros lisiados, mudos, y sordos, y multitud de inutiles, que aun siendo Yndios forzosamente a reconosido V.A. son de toda equidad, y Justisia el liberarlos de aquella paga o sea por su imposibilidad no obstante de ser yndios, o por haber los declarado por blancos, y que no habiendo exemplar que la gente blanca pague tributos, espera mi parte de la suma piedad de V.A. que lo declare libre [...]. En toda filosofia el color es accidente, sin que nadie lo pueda dudar [...] es que no se debe fijar la considerasion en el color del sugeto, para graduarlo en esta o la otra esfera. Mi parte si le fuera permittido y no causara pudor a las familias nobles de la Ciudad nombrara sugetos individualmente, pero no obstante V.A. mismo bara brebemente reflexión de uno u otro sugeto distinguido, que si este se hallara abatido de la pobresa o por mejor decir vestido de un capisayo de gerga, quien creeria fuese Don Fulano de tal, y tal bes fuera para la inteligencia de los cobradores el primero que debia pagar tributos [...]."

99) Thomas Robles (4-V-1781), barbero de Quito, originalmente de Latacunga. Un expósito, declarado libre de tributo después de que el tribunal examinara su apariencia física.

¡Denunciado por su suegra!

100) Juan Mexia, (1781-V-9), Aloasi en el corregimiento de Quito, hijo legítimo de españoles. Declarado libre de tributo.

Los testigos son blancos. El cobrador explica que en cuanto al "motivo [...] no se decubre otro, que el de una simple denuncia" (fol. 4).

107) Faustino Camelo (9-VI-1781), Alaquez (Latacunga). Necesita presentar más documentos.

Nadie en la familia pagaba tributo, y (fol. 4), "y que solo los vieron pagar la Alcavala, como tales Mestizos, sin haberse exercitado en los Ministerios que se ocupan los yndios".

108) A. Quiros (9-VI-1781), hijo de españoles. Documento incompleto.

El testigo Don Francisco Xavier Rivadeneyra; "Dixo que con el motibo de vivir desde su tierna edad en el Varrío de San Roque de esta ciudad, save y le consta que Bacilia Quiros madre lexitima del que lo presenta es hija al pareser de Padres Españoles, y como tales fueron reputados en dicho varrio [...]."

109) Agustín Calderón (9-VI-1781), de Ibarra, originalmente de Guápulo cerca de Quito. Declarado libre de tributo.

Sus padres eran blancos, dice él; "haviendome Retirado ha estos Paises por gana que me dió, me puse el apelativo de Sarabias". Para lo relativo al anonimato en centros urbanos medianos ver el testimonio de Vicente Sisneros (fol. 2); "por tal Quiteño tiene conosimiento de casi todas las Jentes de esa ciudad [...] y que conosió a Esteban Calderon hombre blanco, casado con Pasquala Seballos, muxer blanca, que Vivian en el barrio de la Merced de dicha Ciudad". No sólo sus padres, sino también su padrino era blanco (fol. 4), un detalle que resalta la importancia del compadrazgo.

116) Manuel Justo y Martin Bonifacio Mosquera, 1781-IX-13, Quito, hijos legítimos del cacique de Cotocollao y una mujer española. Declarados libres de tributo.

Este caso ilustra la actitud cautelosa de parte de Villalengua, y de los altos niveles de la administración fiscal, que estaba atento al riesgo de provocar la efervescencia social. En contraste, otros casos dan fe precisamente de la falta de moderación de la mayoría de los oficiales.

El tribunal estaba dispuesto a seguir la costumbre en este caso, pero ¿cuál era la costumbre?

Según el Contador (fol. 8), “[...] la costumbre observada en esta Provincia aserca de la cobranza de tributos de los hijos legítimos de Yndio en muger blanca o mestiza, y segun las noticias que le han comunicado los Asentistas y sus cobradores, resulta haver cobrado en algunos Pueblos, a esta clase de Mestizos y que en otros no se encuentra exemplar proviniendo sin duda esta variedad de que unos llanamente han convenido en la paga como hijos de yndios siguiendo el Pueblo y condicion de sus Padres, y otros la han resistido amparandose de la calidad de sus Madres [...]” (Quito, 30 de octubre de 1781)

El “fiscal” dijo (fol. 9) que: “haviendo advertido en la vicita y numeracion de su cargo la variedad con que en unos mismos pueblos, los hijos legítimos de yndio en mestiza o blanca, y los de mestizos en yndia pagavan sin dificultad el tributo, y otros lo resistian, tubo a bien representarlo a V.A. con los motivos que ocurrían para que absteniéndose por entonses de introducir una novedad poco segura, se tratase de informar la conveniente practica. Pero como este Regio Tribunal dirigiese la consulta al Superior Gobierno, prosiguió el presente Ministro numerando a los Mestizos de la mencionada clase para mayor seguridad, y que segun las resultas que se esperavan, se facilitase la cobranza, y respecto de haver resuelto el Superior Gobierno, se estuviera a la costumbre siendo asi que esta no tenia firmeza, y por no hallarse establecida dió motivo a consultar lo que segun la diversidad experimentada se deviese practicar, podra V. A. esepтуando por ahora de la satisfacion de Reales Tributos a Manuel Justo, Martin y Bonifacio Mosquera que han producido prevenir a los Administradores de este Ramo, que con la posible suavidad, sin estrepito, y sin violencia procuren formalisar indistintamente la exaccion a fin de establecer en toda la Provincia la expresada practica, mirando por el aumento del Real interes de que daran cuenta, manejandose con la moderacion, y tien-to que demanda el casso, o como sobre todo pareciese a V. A. mas conforme a Justicia sin haser novedad considerable, con los que hallarse en posesion de no tributar, entendiendose de aquellos de que trata el Despacho del Superior Gobierno. (Villalengua, Quito, 27 de noviembre de 1781)

117) M. Mosquera (1781-IX-14), de Lulumbamba en el Corregimiento de Quito, ¿hijo de padre no conocido y de española o cacica? Declarado libre de tributo.

Después de una denuncia, el cobrador había comprobado personalmente el registro parroquial. Resultó que el padre era desconocido y la madre tenía el título de “Doña”, fol. 12: “y como este es el comun modo de llamar de Doña sin mas nombre que esta expresion; y como este es el comun modo de llamar a las Yndias, diciendolas Doña, no me quedó duda [...]”

Sin embargo: "[...] *el ser algo claro de color, por que havia encontrado en el discurso de la cobranza barios yndios indisputibles, de color tan clara y aun mas que la del expresado Mosquera*". Fol. 13: se afirmó que hubo intentos de cambiar las entradas en los registros parroquiales.

118) Marcos Hidalgo, (25-IX-1781), de Lulumbamba en el Corregimiento de Quito, expósito.

Hidalgo era un expósito. Han sido recaudados diez pesos en tributo, aunque "todo el pueblo sabe" que no es indígena (fol. 8). Don Ambrocio Pilpicuje, Casique de San Antonio de L, cuenta (fol. 9) que "*lo alló [...] en un saguan, de edad de uno o dos dias, con un papelito al pecho en el que les encargaban que qualquiera que lo cogiese lo bautisen y le consta al testigo que lo Bautiso, en dicho Pueblo el Cura Ynter[ino]*". Se pidieron 21 pesos y 7 reales en tributo, y el fiador indígena fue encarcelado en el obraje de San Roque.

120) Martín Alvarado, (1781-X-5), residente de Gualaseo, ilegítimo. Declarado libre de tributo en 1781, pero ¿no en 1785?

Este caso muestra hasta qué punto el ambiente se había transformado desde el clima más relajado de los casos 1 y 3, a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Se había creado "indios nuevos", pero en 1779-81 la administración fiscal todavía buscaba su camino. Hacia mediados de la década de 1780, sin embargo, los tribunales ya habían establecido procedimientos más estrictos. Para entonces, ya detectaron y controlaron algunas de las anomalías creadas por el reactivado sistema de tributo.

Martín Alvarado era el hijo de un padre noble y una madre indígena, el tipo de mestizo que se parecía a las "primeras generaciones" del siglo XVI y XVII, y que hubiera tenido pocas dificultades un siglo atrás. "*Mi padre*", explica (fol. 1), era "*español y noble, hijo legítimo de Padres conocidos, gozo de la Genealogia de Mestizo fino que por medio de este tengo el honor de poder ascender a qualquier estado: lo que assi se califica por el semblante del dicho mi Padre, como por el mio que soy retrato suyo; y como tal su engendrado, me tiene en su poder, conociendome por su Hijo Natural*". Ahora los recaudadores querían recaudar el tributo y lo habían registrado en sus listas. Él mismo reconoce que este es un caso difícil; "soy un hijo natural", dice, "no lo puedo negar" (fol. 1). Su propio padre testifica que lo reconoció como un hijo y que lo alimentó (fol. 2). El padre había dicho a un amigo que su hijo no debía ser molestado o pagar tributo como indígena. En 1781 esto fue suficiente.

Cuatro años más tarde, sin embargo, hubo una solicitud por parte de Martín Alvarado. A pesar de su "Declaración de Mestizo" le fue exigido el tributo. Se señaló que la Administración Virreinal en Santafé de Bogotá había decidido que la exención debía ser sólo para hijos legítimos (fol. 6, Quito, 22 de septiembre de 1785). En este caso se necesitaban más detalles acerca de si la madre era mestiza o indígena. ¿Fue abandonada la petición?

121) Francisco Marin (28-XI-1787), Ibarra, hijo natural de españoles. Declarado libre de tributo.

Su apariencia es española: *"governandose solo por la circunstancia equivocada de que no andaba calzado"* (fol. 3).

125) Francisco Xavier Villamarin, (1782-1-18), Quito, aunque sus padres eran de Ibarra. Músico. Declarado libre de tributo.

Aquí la evidencia subraya la distinción entre mestizos "nuevos", con padres o abuelos indígenas, y aquellos que se encontraron a gran distancia de la sociedad indígena. Según Felipe Briones, un sastre montañés, sus padres *"les tratase ni aun de mestisos, como lo acreditaban sus colores y personeria sin que jamas fuesen notados de que haygan desendido de Yndios."*

126) Mariano Damacio Chaves (1782-1-18), Quito, hijo legítimo de mestizos. Declarado libre de tributo después de reservas iniciales a causa de su apariencia.

Los barrios funcionaron como comunidades relativamente pequeñas, c.f. el testimonio de Pedro Gonsales, de 60 años, (fols. 1-2). Dijo que *"por ser de un mismo Barrio (es decir, San Blas, Quito) y vesindad inmediata conosio a Felipe Chaves"* y a su abuelo y otros parientes. Comparar con los casos 108 y 109.

137) J. Castillo (9-IV-1782), Atontaqui, hijo expósito. Se piden más pruebas.

"El Gobernador y Casique de la Parcialidad de Bag.s (=vagabundos) de la Corona Real" le consignó en la numeración. Se trata presuntamente de la parcialidad que agrupaba a aquellos indígenas que no pertenecían a una comunidad asentada.

145) Fabian Mora (1-VIII-1782), Cuenca, hijo natural de un español, y de una cacica. Caso negado.

Los hijos de una mujer soltera tienen el estatus de la madre, mientras que la exención del cacique sólo se aplica al hijo mayor. En cualquier caso, un hijo mestizo ilegítimo no debe heredar un cacicazgo (fol. 9). Es decir, este solicitante pierde su caso por no entrar plenamente en ninguna de las categorías previstas. Esto ocurre a pesar de las razones muy evidentes por no clasificarle como un indígena tributario.

153) Atanacio Bonifacio y Francisco Muela, (26-III-1783) hermanos de Pintag, en el corregimiento de Quito. Declaración provisional de mestizo otorgada en 1776, pero caso negado en 1783.

¿Que deberían hacer los peticionarios cuando ostentaban un prestigio que pertenecía a la sociedad indígena, y no al mundo blanco? Este tema surgió para aquellos que eran descendientes de caciques, pero también en este caso, donde los hermanos habían integrado una cofradía (probablemente indígena).

Los hermanos declararon en 1776 (fol. 1): *"Aunque hemos estado, y estamos gozando de la prebeminencia de montañeses, hemos servido en el dicho pueblo de priostes en las Cofradías que tiene la Yglecia, como tambien en otras cosas que se nos han asignado, sin repugnancia alguna, gastando lo que se ha ofrecido, a fuerza de nuestro trabajo personal."* Se destacó el tema de las alianzas matrimoniales (fol. 2): *"Nos hemos casado con mugeres blancas conocidas en dicho pueblo, como tambien nuestros antepasados han estado casados con mugeres blancas."*

En 1776, estos hijos ilegítimos de mujer indígena y padre español recibieron una Declaración provisional de Mestizo. En 1783, los recaudadores de tributos les identificaron de nuevo como tributarios, y la administración fiscal les pidió más información sobre su madre, aparentemente soltera. Esta vez perdieron.

166) M. Espinosa (23-IX-1784), Quito, hijo de españoles. Declarado libre de tributo.

Fol. 2: *"Los apellidos de mis padres estan claramente diciendo que soy español, porque estos apellidos no usaron los yndios sino de otros muy distintos, y propios de su nacion."*

171) P. Narbaes (20-X-1784), Quito, hijo legítimo de un español, y de una cacica. Declarado libre de tributo.

Doña María Jasinta Cuebas, testigo: el padre se casó con *"Petrona Visuña, solo por satisfacer al Publico y en fuersa de su onor, por ser esta desendiente de casiques"* (fol. 6).

174) Gregorio Flores Montenegro (13-XI-1784), Quito, hijo expósito, barbero. Negado al presenciarse.

Gregorio Flores Montenegro *"le dio a una Doña Maria Flores Montenegro para que estubiese en su compañía, y que siempre lo ha conosido y reputado como tal montañes de donde se tomó el apelativo de Flores Montenegro. Que asimismo save que asi Don Nuño Apolinar de la Cueba como otros cobradores del ramo real de tributos pretendieron el cobrarlos al pretendiente, y que abocandose dicha Doña Zumarraga con ellos, los disuadio de la empresa hasiendoles constar seria que era montañes y no Yndio, y que con motivo del oficio de Barbero que exerse como maestro le ha rasurado muchos años [...]."* Nunca paga el tributo. Negado; comparar con el caso 62.

196) Juan de Dios de la Cruz, (1-VII-1786), Quito, miliciano. Declarado libre de tributo.

Fue demandado en Latacunga donde había estado vendiendo *"varias espesies"*. Había dejado perlas finas con el cura, quien pagó después su tributo. En varios casos, los testigos parecen haber sido prácticamente fiadores, que compartían intereses económicos, o bien que habían tenido negocios con el solicitante. Los testigos aquí, por ejemplo, son dos plateros y un *"talador de perlas"*. Su partida de bautizo no pudo ser encontrada; *"Dice ser haber sido Baptizado en el año de 1758 en la capilla, que como chosa bicieron en esta Plaza mayor por los terremotos"* (fol. 4).

198) Ramon Hati Villalba, (16-VII-1786), Quito.

Este caso resalta la ambigüedad en la descendencia caciquil. A la vez que constituyó una forma de nobleza, también asociaba a una persona con lo indígena, y por consiguiente con el estatus tributario. Hati Villalba negó haber afirmado ser el hijo de un cacique de 7 pueblos (fol. 8). "Hati", evidentemente, no era un apellido español, lo cual fue esgrimido en su contra (fol. 8).

200) Antonio Hidalgo, (23-IX-1786), Quito, un sastre, preso en el obraje de Añaquito. Se le solicitó presentarse para que pudieran examinar su apariencia física, y fue declarado libre de tributo.

Hidalgo era un sastre, y hacía botones o adornos para la ropa. Era un mestizo criado por indígenas, quienes, sin embargo, respetaron las diferencias culturales. Juan Bansa, mestizo, (fol 2): *"Dixo: que con el motivo de ser oficial sastre conosió a Antonio Hidalgo donde un Yndio nombrado Mateo Solirosa de oficio ornillero y Botonero que se hallava de edad de 7 a 8 años aprendiendo uno de los dichos oficios, y lo vio bestido de mestiso con su chupa azul de paño."*

201) Thomas Bermeo, (5-X-1786), Loja, solicitado en base a servicios ofrecidos. ¿Caso abandonado?

Este caso fue escuchado en Loja y enviado a Quito, lo que lo convierte en el caso geográficamente más alejado de la serie. Thomas Bermeo alegó, en apoyo a su estatus de mestizo, haber servido como intérprete y *balseo* en la expedición *"a la reduxion de los Yndios Ynfielos"* por los ríos de la región amazónica de Zamora (fol. 1). Refiriéndose a sus servicios, uno de los testigos le preguntó cuanto ganaba "[...] *a lo cual le respondió dicho Bermeo que nada por que havia hido solo por hazer merito.*" Según otro testigo (fol. 2), la canoa se volcó "y perdió todos sus bienes y todo lo que había en ella."

La solicitud de Thomas Bermeo afirma "[...] *que aunque no soy Yndio, por que mis padres no lo fueron, siendome bastantemente dificultosa la Prueba, assi por los muchos Años a que murieron, como por que fueron forasteros, y cada uno de distinta parte*" (fol. 4).

El tribunal en Quito no se impresionó por el testimonio, llevándose a cabo declaraciones juradas en Loja, y solicitándose (fol. 6) indagaciones posteriores de parte del corregidor, sobre todo acerca de la posible parentela de Bermeo. El tribunal se rehusó en efecto a permitir que la categoría de mestizo sirviera como excusa para otro tipo de demandas de exención de tributo.

208) Manuel Garrido, (7-1-1787), Quito, hijo legítimo de un tejero, y de una mujer blanca. Caso negado.

De acuerdo con la decisión de la Junta de Real Hacienda (1787), los hijos legítimos de indígenas con mujeres no indígenas pagarán tributo (fol. 6). En este caso, la madre era hermana de un noble (fol. 4) *"conosida, reputada y tenida por señora"*, quien a causa de su *"total*

Yndigencia y mal juicio se casó con Luis Maita Yndio" (fol. 2). Garrido entonces se ajustaba a los términos de esta decisión, y el caso fracasó.

A partir de 1787, los hijos legítimos tuvieron el estatus del padre y no de la madre.

241) Francisco Binuesa (23-VI-1789), Mira, Ibarra.

La pérdida de su estatus sociorracial acompañó la movilidad social descendente. Un testigo afirmó (fol. 4): *"se ignora los motivos porque han sugetado al Real Tributo al referido Francisco Binuesa y sólo ha llegado a su noticia que como dicho Francisco Binuesa estubiese pobre, y por esta rason entrase a servir en la Hacienda de San Nicolas como lo hubiesen puesto en el libro de consiertos, en la numeración lo asentaron en clase de Yndio sin serlo."* Binuesa inicia otro litigio para recuperar el tributo ya pagado.

242) Carlos Herrera, (15-VIII-1789), nacido en Quito, hijo natural adoptado por el cura. Declarado libre de tributo.

Este caso presenta una advertencia respecto de la práctica del bautizo. Él había nacido en el barrio de la Loma, Quito, pero había sido bautizado en el pueblo de Zámbez. Había sido adoptado por el padre Fray Juan de Herrera, y tenía entendido que su padre era *"un sujeto de distinción y honor."* La solicitud tenía fecha de 13 de Octubre de 1790 (fol. 5), y reclamaba que había sido perseguido en Pelileo sólo por ser un forastero.

244) Rafael Garses, (13-X-1789), proveniente de los alrededores de Ambato. Hijo natural de padres españoles. Declarado libre de tributo.

Según Mathias Ortiz (fol. 4) *"se hizo musico de la Iglesia [...] y en esta virtud el presentante a sido siempre tenido, tratado y reputado por mestizo."*

251) Thomas Gutierrez y parientes, (7-IX-1793), Jipijapa, hijo legítimo de mestizos. Declarado libre de tributo.

Según Don Ygnacio Barveran, *"son mestizos de mui buena presencia y color"* (fol. 4). *"Nunca se han ocupado los que lo presentan en oficios ni cargos de yndios."* (Ver más abajo para lo que constituían "oficios" y "cargos" de indígenas.)

256) Ayala (11-X-1797), de Pimampiro (Ibarra). Documento incompleto.

El procurador de los pobres (fol. 1): *"ni el ni sus antepasados han estado sujetos a la pencion tributaria, por no haber sido Yndios, sino Mestizos que de aquellos se distinguen con el nombre de Montañeses, y blancos de dicho pueblo."*

257) Domingo Maria Alvarado, (23-X-1797), Quito, expósito, otorgada una Declaración de Mestizo provisional.

Según el administrador de tributo, los indígenas también tenían hijos naturales, y éste tiene

que ser uno dellos, de acuerdo con su fisonomía. Juan Romualdo Ortiz presentó el siguiente testimonio (fols. 6-7): *"Que le consta al testigo de vista, y es, que habiendo vivido segun hace recuerdo inmediato a las casas de [...] Don Ramon Redin assi a la Merced, oyó una novedad o bulla de Gente, y pasó a una tienda de la casa del citado Don Ramon, con efecto se informe del caso bavian acabado de botar a una criatura en las Puertas de unas de aquellas tiendas que en el nombre de aquella a quien boto a la citada criatura no tiene presente, a quien le suplico el Declarante que lo criara, y si viviese le havia de dar al testigo para encañarle su mismo oficio de sillero: tiene tambien presente que entre los Pañales de la dicha Criatura le hallaron un papel en el que avisaba estar ya Bautisado: con efecto habiendose criado este muchacho quasi sin perder de vista, ya que tubo 5 o 6 anos le pidió a su Madre adoptiva diciendole que cumpliera su palabra, y vaya comprendiendo poco a poco el oficio, quien assi lo executo, y lo tomo para si a dicho muchacho, y hasta la ocacion presente lo ha mantenido en dicho su oficio, y es realmente buen oficial sillero, por sus buenas costumbres y aplicacion."*

Según el mismo testigo (fol. 7), es *"reputado por mestizo o hijodalgo."*

Palabras clave: "Cholo", "Don", "Mestizo" y "Montañés"

Las solicitudes discutidas aquí conforman la contraparte plebeya de las preocupaciones genealógicas de los estratos medios y altos de la sociedad colonial, esto es, la transposición de la preocupación española tradicional por la 'limpieza de sangre' como expresión del honor, a la sociedad racialmente diversa de la América española. Jaramillo Uribe ha reunido un rico material para la Nueva Granada, sobre el litigio que causó la usurpación del título "Don", así como acerca de aquel causado por las "ofensas al honor".⁴⁵¹ El hecho de encontrar los mismos valores en un nivel social más bajo, da cuenta de la penetración de los ideales y valores españoles que se introdujeron, en buena parte, en el estrato popular de la sociedad colonial, al tiempo que también se establecía un paralelo cercano a los valores jerárquicos tradicionales de la sociedad andina.

La sangre, el honor, el oficio: la preocupación por lo que constituyeron "oficios viles y mecánicos" era completamente española, y tanto en España como en la América española, se vio reforzada por una dimensión cuasirracial (nuevos y viejos cristianos en España/indígenas y castas en Hispanoamérica). Por la naturaleza del proceso legal, los solicitantes tuvieron que hacer inteligibles las apreciaciones sobre sí mismos a los oficiales del tribunal. Sin embargo,

⁴⁵¹ J. Jaramillo Uribe, "Mestizaje y diferenciación en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII," *Anuario Colombiano de Historia y de la Cultura*, 1:2 (1964), 21 y pág. sig. Pueden encontrarse preocupaciones similares en los casos de oposición familiar a los matrimonios citados por S. Socolow, "Acceptable partners. Marriage choice in colonial Argentina: 1778-1810," working paper, Augsburg, 1987.

el lenguaje de las solicitudes ilumina los valores subconscientes y proporciona un medio de acceso a una dimensión de la ideología popular. La confusión lingüística es llamativa: la documentación de las "Declaraciones" revela un mundo de gradaciones sutiles, matices de significado y, para nuestra lógica, contradicciones evidentes.

-
- "*Mestizo y hombre blanco*" (3)

 - "*Hombre muy blanco*" (13)

 - "*De buena color*" (89)

 - "*Christianos viejos*" (95) ⁴⁵²

 - "*Hera blanca, tenida por mestiza*" (96)

En un sentido, el lenguaje de estas solicitudes, aunque rico, es mucho menos desarrollado que las extraordinarias compilaciones de distinciones de casta que han sido registradas para otras partes de Hispanoamérica. Las pinturas que se encuentran en el Museo de América en Madrid, por ejemplo, representan una serie de distinciones de casta mexicanas que poco se parecen a lo que encontramos en la documentación de Quito.⁴⁵³ Esto se debe, en parte, a que se encuentran bastante esquematizadas, y probablemente no describen con precisión la realidad de cualquier región de Hispanoamérica. No obstante, la ausencia de individuos con ascendencia africana en las "Declaraciones", simplifica las cosas. De los 266 casos, sólo 8 giraron en torno a solicitantes de origen negro, esto es un tres por ciento, o sea, aproximadamente la proporción de negros en toda la sociedad quiteña.

La relativa ausencia de negros, sólo pone en más alto relieve la polarización de los sectores populares entre indígenas y no indígenas. Para la región de Quito, no existió una categoría legal de mestizo en los censos oficiales, y creo que esta falta de definición legal constituye un reflejo de la naturaleza sociorracial de la sociedad de Quito. La ausencia de la categoría de mestizo puede haber sido, por supuesto, tanto causa como efecto. Es probable que los esfuerzos oficiales para clasificar a la gente en los padrones y en determinadas categorías fiscales, fueran en sí un factor importante en la formación de la diferenciación social. Aunque las categorías de "blanco pobre" y mestizo, se colocan a menudo en una especie de contradistinción una de otra, de las "Declaraciones" no surge ninguna línea divisoria absoluta. Una persona era de más o menos "buen color" a medida que se distanciaba de la categoría de indígena. Pocos estaban seguros de cómo definirse a sí mismos, pero todos estaban seguros de no ser indígenas.

⁴⁵² Para ejemplos mexicanos, ver D. López Sarrelangue, "Mestizaje y catolicismo en la Nueva España", *Historia Mexicana*, 1 vol. XXIII, (1973), 21.

⁴⁵³ Ver, por ejemplo, la pintura "Castas", Inv. 26, Esc. Mex S. XVIII que se encuentra en el Museo de América, Madrid. Estas pinturas han sido ampliamente reproducidas, por ejemplo, por Mörner en su libro, *Race Mixture in the History of Latin America*, (Boston, 1967).

Encontramos entonces pocas de las elaboradas subdivisiones que existieron —ya sea teóricamente o en la realidad—, en otros lugares de la América española. Puede no ser coincidencia que casi la única excepción provenga de uno de los contados casos (29) que fueron presentados en la región costera, étnicamente más diversa, donde encontramos un “cuarterón” (una cuarta parte de negro). Seguramente, las ‘reglas del juego’ cambiaban considerablemente en aquellas partes de la Audiencia con una presencia negra substancial, y donde la necesidad de definir la etnicidad dos veces, en relación tanto con la población indígena como con la población negra, produjo un lenguaje más complejo en torno a la raza. No debemos olvidar la peculiaridad de la Audiencia de Quito, con un tipo de sociedad estilo peruano (minoría blanca y un gran campesinado indígena), pero perteneciente al Virreinato de la Nueva Granada, que tenía una población negra más considerable. Un grado de ascendencia africana llevaba consigo un estigma mayor que una descendencia parcialmente indígena. En el caso de Loja, donde la ciudad tenía una presencia negra más significativa, encontramos tanto los casos de insultos al honor analizados por Jaramillo Uribe para el resto de la Nueva Granada, como el intento de interponer una categoría mestiza/libre de color, entre la elite blanca y las poblaciones indígena y esclava.⁴⁵⁴

Aunque se aprecia un vocabulario comparativamente limitado de terminología sociorracial, el lenguaje sobre la raza es sumamente revelador, y requiere de cierta atención si queremos acertar al interpretar los datos. Señalaremos aquí cuatro términos clave: cholo, don, mestizo y montañés. Aunque los primeros tres términos eran ampliamente difundidos, el término montañés parece haber sido más frecuente en la Audiencia de Quito que en el resto de la América española, aunque seguramente se usó más a principios del período colonial.⁴⁵⁵

CHOLO / LLAPANGO

En el capítulo II de la primera parte, ofrecimos una definición de “cholo” para principios del período colonial. No obstante, en la documentación de finales de la colonia, los cholos eran indígenas aculturados, quizá en camino al mestizaje. Para un ejemplo clásico del cholo urbano, ver la solicitud de Francisco Xavier Hidalgo (caso 64). Aunque el estatus ambiguo de esta categoría significaba que el cholo tendiera a ser asimilado al “mestizo”, el término seguía refiriéndose esencialmente a la población indígena: “cholo que es así llaman a los indígenas” (ver la solicitud de Hidalgo, más arriba). A principios del siglo XIX, Stevenson

⁴⁵⁴ Ver Minchom, “The making of a white province”, 36-38.

⁴⁵⁵ Para el uso de los términos a principios de la colonia, ver la cita de Garcilaso de la Vega, abajo. El término no aparece mucho en la discusión de Mörner acerca de la terminología sociorracial en el conjunto de la América española, (Mörner, capítulo 5), aunque se cita un ejemplo paraguayo para principios de la colonia.

encontró que el término llapango (descalzo), era usado para los mestizos, mientras que su primer sentido era claramente cholo. Resulta difícil decir si este cambio fue una evolución del significado del siglo XVIII, un reflejo de la fluidez de los términos sociorraciales, o quizás una exceso de simplificación (o malentendido) de los términos usados en Quito. La descripción de Stevenson es interesante y puede citarse completa:

"El vestido de los mestizos esta compuesto de una chaqueta y prendas pequeñas; una larga capa española de paño azul, manufacturada en el país, y un sombrero negro; estos son llamados llapangos, una palabra del quichua que quiere decir descalzo. Las mujeres visten a menudo una amplia falda circular y una enagua chillona hecha de franela inglesa, roja, rosada, amarilla o azul pálido, ornamentada con cintas abundantes, encaje, flequillos y lentejuelas, forjados en una especie de arabesco de alrededor de media yarda de profundidad, cerca a la parte inferior del abrigo, debajo de lo cual cuelga un amplio encaje blanco, pegado a una prenda interior. El corpiño está hecho generalmente de brocado o tejido, o satén bordado, atado muy ajustado alrededor de la cintura; el pecho y las mangas se encuentran ornamentadas con encaje blanco, cintas y lentejuelas; un delgado chal de franela inglesa que corresponde con el color de las enaguas es arrojado sobre los hombros; la cabeza se encuentra descubierta pero adornada con una banda para el pelo, cintas y flores, y el pelo cuelga en pequeños bucles espalda abajo. Como los hombres, las mujeres rara vez usan zapatos o medias, y el tener pies blancos y pequeños, y talones rojos, es considerado un rasgo de belleza, para procura de lo cual los cosméticos y el colorete son llamados a menudo a prestarles asistencia: la práctica es muy común entre ciertas mujeres." 456

Aunque Stevenson describe a estos llapangos como mestizos, es probable que, partiendo del vestido de los llapangos masculinos, estos fueran esencialmente cholos en proceso de transculturación. Los mestizos de mayor nivel vestían a menudo pantalones de estilo más europeo y algunas veces tenían zapatos.⁴⁵⁷ Respecto de la categoría femenina de "llapanga", resulta, como siempre, bastante difícil asignarla a una categoría étnica clara, y su vestido es completamente aculturado. Tomamos nota de la insinuación final de Stevenson, con la cual parece asociar algunas llapangas con la prostitución. En 1861 Holinski mencionó únicamente las llapangas y no a los llapangos, haciendo inferencias similares.⁴⁵⁸ Puede ser que las primeras estuvieran cerca de convertirse en un 'tipo' urbano, mientras que los últimos eran de hecho una categoría transitoria en camino a la asimilación dentro de la sociedad blanca.

⁴⁵⁶ W. B. Stevenson, *A Historical and Descriptive Narrative*, vol. 2, 303-304.

⁴⁵⁷ A juzgar por las pinturas posteriores, en todo caso. Ver: *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*. Juan Agustín Guerrero, (Quito, 1981), 106, para un artesano explícitamente "vestido a la Antigua," (aunque en este caso con los pies descalzos), así como las pinturas de mestizos en la colección Castro y Velásquez, Guayaquil.

⁴⁵⁸ A. Holinski, *L'Équateur. Scènes de la vie sud-américaine*, (París, 1961), 161-163.

DON / DOÑA

Jaramillo Uribe ha documentado los juicios creados gracias al usurpamiento del título "Don", que técnicamente era una marca de nobleza, aunque su uso real se había democratizado de cierta manera.⁴⁵⁹ Para la región de Quito, podemos enfatizar la continuación de su uso de parte de indígenas importantes hasta el punto en que un recaudador de tributo (ver caso 117) identificó a alguien como indígena debido a que su madre llevaba este título. En el registro de bautizos de blancos en El Sagrario, Quito (1762-70), en el folio 179 está consignado el bautizo de un hijo de Don Miguel García y Doña Josefa Jara y Almeida, escrito con caligrafía diferente a la del cura. La entrada que sigue declara que el certificado para el hijo de Miguel Chuquimarca había sido sacado del libro de indígenas, y había sido escrito un nuevo registro para él en el libro de blancos, "aumentado con muchos dones." La importancia de la Iglesia como árbitro *de facto* en la determinación de las distinciones sociales se encuentra, de esta manera, resaltada.

MESTIZO

Un escrito oficial de finales de la década de 1770, en el período en que la administración estaba preocupada por las amenazas reales y potenciales de desorden, distinguía entre tres tipos de mestizos. Los primeros eran "cholos", indígenas que buscaban evadir las obligaciones del tributo, los segundos eran hijos de padres "plebeyos" y madres indígenas, y los terceros eran los hijos ilegítimos de padres nobles. Las dos primeras categorías recelaban de los padrones por miedo a ser reducidos al estatus tributario, mientras que la tercera era considerada como un grupo naturalmente revoltoso y escandaloso.⁴⁶⁰ Las dos primeras categorías de mestizos resaltan claramente en la documentación, aunque podemos llamar la atención sobre Martín Alvarado (120), quien pertenecía a la tercera categoría, y cuya suerte durante las décadas de 1770 y 1780, fue bastante diferente de lo que hubiera sido en un período anterior (comparar con los casos 1, 3, 12, 32, 106). Este tipo de mestizo, del estilo "primera generación", forma un vínculo con el material del capítulo II de la primera parte, pero constituye sólo una infima parte de la población mestiza hacia finales del siglo XVIII.

El término "mestizo" tenía asociaciones peyorativas. Xavier Casas, vendedor de la calle, fue clasificado como mestizo en el padrón de Santa Bárbara en 1768, mientras que al conjunto de la población se la calificaba como indígena, mulato o no especificado. No se debe concluir que prácticamente no había mestizos, sino que la categorización como mestizo era más bien un comentario acerca de su inestable modo de vida (cuadro 16). En este sentido,

⁴⁵⁹ Para una discusión acerca del título "Don", ver Jaramillo Uribe, "Mestizaje y diferenciación", 43-48.

⁴⁶⁰ Manuel Pontón a la Audiencia, 1 de diciembre de 1778, ANH/Q Pres. 1778, vol. 12, doc. 150, carta citada por S. Moreno Yáñez, *Sublevaciones Indígenas*, 218.

la definición del "mestizo" de principios de la Colonia como individuo pícaro u holgazán y potencialmente sedicioso (ver capítulo II de la primera parte), tuvo una larga vida. Existía poca autoidentificación como mestizo en las solicitudes, y "mestizo", era claramente una categoría que, cuando pudo, evolucionó hacia la sociedad blanca.⁴⁶¹

Debe recalarse una distinción importante respecto de la diferenciación interna dentro de los sectores populares mestizos, a saber, la distinción entre los "antiguos" mestizos y aquellos que surgieron posteriormente de la sociedad indígena. La denominación de una persona como "*Mestizo Romo*,"⁴⁶² se ve en uno de los primeros casos (6), pero está claro que la distinción seguía siendo importante. El caso 125 era simplemente un ejemplo entre muchos, en el que se señalaba la lejanía de los antepasados indígenas. La frase "mestizo limpio" se refería a aquellos que no eran descendientes ilegítimos de blancos e indígenas, sino los hijos de mestizos. La presunta conjura tramada por estos mestizos contra los cholos de la ciudad en 1762, muestra el carácter real de esta distinción. ¿Cuántos años o generaciones separaban a un cholo de un "mestizo limpio"? Puede ser que no hayan sido muchos. Al estudiar las tensiones étnicas en San Roque, resulta llamativo que una parroquia que era fuertemente indígena en la segunda mitad del siglo XVII, ya había adquirido una identidad "mestiza" tan marcada durante la primera mitad del siglo XVIII.

Cierto grado de mezcla racial afectó a estratos sociales diferentes, y dejó su huella en la conciencia de las gradaciones sociorraciales dentro de la sociedad blanca. El defensor de Damacio Cáceres observó: "*uno u otro sujeto distinguido, que si este se hallara abatido de la pobreza o por mejor decir vestido de un capisayo de gerga, quien creeria fuese Don Fulano de tal, y tal bes fuera para la inteligencia de los cobradores el primero que debia pagar tributos [...]*" (caso 98). Si bien no hubo casos de "insultos al honor" en la misma escala que en la Nueva Granada, la conciencia racial fue revelada en una querrela eclesiástica en la que las actitudes raciales latentes salieron a la luz. En 1805, en Sidcay (cerca de Cuenca), un coadjutor y su cura se vieron comprometidos en una furiosa disputa: "Palabras de que el Dr. Pérez era un Viejo, Pícaro, Ladrón, Cholo, Mestizo, y otras injurias igualmente enormes."⁴⁶³

MONTAÑÉS

Tyrer define "montañés" en términos de la "gente decente", argumentando que este era un "término que en Quito significaba literalmente un hombre de montaña, usualmente aplicado a un mestizo pero incluyendo a blancos pobres también."⁴⁶⁴ En un estudio de la provincia de Cañar de hoy en día, Muñoz-Bernard se refiere a los "montañeses" como

461 Ver, *inter alia*, los casos 13, 97.

462 "Mula", por su ascendencia mezclada, y con un padre indígena.

463 AA/C, sin clasificar, "Dr. Don José Raymundo Perez v. Prebistero Don Agustin Checa", 1805.

464 Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 97.

provenientes de las zonas boscosas de Dudas y Zhoray, o como trabajadores de las haciendas, pero no los identifica específicamente como mestizos.⁴⁶⁵ Aunque encontramos a menudo términos como "blanco", y "mestizo" usados indistintamente, no debemos perder de vista su significado original. Sin duda, desde el siglo XVI hasta al menos el XIX –sospecho que incluso más allá– el sentido principal de *montañés* era mestizo. Garcilaso de la Vega suministra una definición extremadamente clara de este término para el siglo XVI, y su sensibilidad hacia las diferencias raciales –como hijo de un español y una princesa inca– otorga a su testimonio un interés particular:

"Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio. De donde nació que hayan abrazado con grandísimo gusto el nombre de *montañés*, que entre otras afrentas y menosprecios que de ellos hizo un poderoso, les impuso en lugar del nombre mestizo. Y no consideran que aunque en España el nombre *montañés* sea apellido honroso por los privilegios que se dieron a los naturales de las montañas de Asturias y Vizcaya, llamándosele a otro cualquiera que no sea natural de aquellas provincias, es nombre vituperoso; porque en propia significación quiere decir cosa de montaña, como lo dice en su vocabulario el gran maestro Antonio de Nebrija, acreedor de toda la buena latinidad que hoy tiene España. Y en la lengua general del Perú para decir *montañés* dicen "sacharuna", que en propia significación quier decir "salvaje"; y por llamarles aquel buen hombre disimuladamente salvajes les llamó *montañeses*; y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponente, se precian de su afrenta, habiéndola de huir y abominar y no recibir nuevos nombres afrentosas, etc." ⁴⁶⁶

En España "la Montaña de Burgos" era la región donde incluso los estratos sociales más bajos, no eran considerados de tener alguna sangre judía o mora, porque la conquista árabe no alcanzó el extremo noroeste del país.⁴⁶⁷ El nuevo sentido de este término español en las Indias, era entonces una expresión directa de la obsesión española tradicional por la pureza de la sangre como expresión del honor. Pueden encontrarse ecos distantes de esta preocupación en las demandas de mestizo de finales del siglo XVIII, donde los solicitantes se declaraban "mestizos limpios", o sea, de "sangre mezclada pura". Los *montañeses* eran mestizos con un estatus "honorable" en la sociedad, y a finales del período colonial, la gente perteneciente a este estatus podía ser clasificada tanto como "blanco", "montañés", o "mestizo". Aunque se puede argumentar que no existía una línea divisoria clara entre "montañés" y "blanco pobre", y de hecho podemos encontrar usos contradictorios, el término seguía llevando el sentido original de mestizo: "*montañés, que así llaman a los mestizos*" (71). Por supuesto, no tenía nada que ver con la montaña ecuatoriana. En los registros de El Sagrario, al menos, esta

⁴⁶⁵ C. Muñoz-Bernand, *Les Renaissants de Pindilig*, tesis doctoral, Universidad de París, 1981, 39, 109.

⁴⁶⁶ Garcilaso de la Vega, *El Inca, Comentarios Reales de los Incas*, [1604], (Madrid: Atlas, BAE, 1960), 373.

⁴⁶⁷ Ver, por ejemplo, la definición que se encuentra en el *Diccionario de Autoridades*.

era una categoría reconocida, y en el siglo XIX, el término continuó siendo usado en el mismo sentido.⁴⁶⁸ La autoidentificación propia de los mestizos como blancos o casi blancos, se encontraba ya en evidencia en las peticiones del siglo XVIII. El término pudo haber sobrevivido mejor fuera de la capital. En vista al significado colonial y del siglo XIX del término, es probable que la gente de Dudas y de Zhoray, citada arriba, sean de hecho montañeses actuales –o descendientes de montañeses–, en el sentido discutido aquí.

Tipología de los casos

Los casos pueden ser clasificados en las siguientes categorías:

1. Los hijos de un español con madre indígena, esta última perteneciendo a menudo a la clase de las cacicas.
2. Los hijos de padres indígenas y madres blancas, (6, 34, 116, 208). Para la posición legal, ver el caso 116. El caso 208 parece ser un ejemplo insólito de esta forma de alianza matrimonial, y muestra que los matrimonios interétnicos podían ser un reflejo de movilidad social tanto descendente como ascendente.
3. "Indígenas vestidos de españoles." Indígenas que habían asimilado destrezas urbanas, y que habían adoptado la cultura española. Era más probable que un mestizo llevara su caso ante los tribunales que un verdadero "cholo".
4. "Españoles vestidos de indígenas." Estos eran usualmente mestizos de áreas rurales parcialmente asimilados en la cultura indígena, o quienes por razones de pobreza se "vestían de indígenas." Habían disfrutado del reconocimiento de su estatus mestizo hasta que unos caciques celosos o los recaudadores de tributo trataron de reincorporarlos en la categoría de tributarios. La larga batalla de la familia Aguilar ejemplifica este grupo (casos 6, 23, 28, 36).
5. Hijos expósitos, para quienes no existía un criterio fácil que estableciera su etnicidad.
6. "Blancos pobres" eran normalmente personas cuyo bajo estatus económico se confundía con el de los indígenas. A veces eran víctimas de denuncias y rencores personales.
7. En la serie se dan otros tipos de documentos relacionados con la exención del tributo. Incluyen a aquellos que sirvieron a la Iglesia en capacidades diversas, participaron en expediciones peligrosas a la selva o combatieron contra los ingleses en Guayaquil.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Ver Hassaurek, *Four years*, 85. Varios ecuatorianos de hoy en día, a quienes les pregunté el sentido, no pudieron explicar el término. Esto quizás no sea sorprendente ya que los términos raciales suelen mantenerse por su uso peyorativo ("cholo", etc.)

⁴⁶⁹ Casos 16, 201: para la importancia de servicio de la Iglesia ver también los casos 153, 244.

Los estudios de caso nos advierten que no existe una separación absoluta entre las distintas categorías. En el curso de una defensa creativa, un solicitante exponía múltiples explicaciones acerca del porqué no era indígena, algunas de ellas bastante contradictorias. La ventaja de presentar los casos en esta forma es que nos permite establecer la discusión sobre una base documental sólida, sin pasar por una cuantificación irreal. Se requiere evidentemente un grado de flexibilidad en el manejo de estos datos. Si calculamos la tasa de ilegitimidad, por ejemplo, encontramos que sólo un 31 por ciento de los solicitantes eran legítimos. Pero es apropiado señalar los antecedentes legales.

El decreto virreinal de septiembre de 1774 especificaba que los hijos ilegítimos seguían la parte de la madre, y a pesar de la existencia de cierta flexibilidad en la aplicación de este decreto —a la luz de las variaciones de las costumbres locales— esta fue la pauta en la mayoría de los casos. Las decisiones de la Junta del Tesoro el 22 de diciembre de 1787, y del Virreinato el 23 de junio de 1789, especificaban que los hijos legítimos de hombres indígenas y mujeres blancas seguirían a su padre, mientras que los hijos ilegítimos de hombres blancos y mujeres indígenas seguirían a su madre. En cierto sentido, era posible que un hijo criado por una mujer indígena, pero que biológicamente era un mestizo, pudiera estar más cerca de la sociedad indígena que de la blanca. Por otra parte, tal como se señaló anteriormente en el caso 120, el hijo ilegítimo que era reconocido y criado por su padre español, no hubiera tenido problemas con los recaudadores de tributo antes de la década de 1770. En efecto, era precisamente la ilegitimidad la que formaba la base legal de la toma de decisiones sobre el estatus étnico, durante las décadas de 1770 y 1780. A menudo, la ambigüedad persiste por lo cual algunos de los casos descritos aquí como “legítimos” giraban precisamente en torno a este interrogante.

Hay otros problemas en lo que concierne a la cuantificación de este material, y la ausencia de datos más completos sobre los oficios es, desde luego, una desventaja. Sin embargo, la existencia de una serie importante de casos sirve para no caer en lo meramente anecdótico. Esto constituye, a mi parecer, uno de los defectos de una interesante recopilación de historias de vida presentada en el libro *Struggle and Survival in Colonial America*, que muestran las estrategias de supervivencia de la “gente común” en la América española colonial y en Norte América.⁴⁷⁰ Está claro que los solicitantes eran un grupo seleccionado por sí mismo, y una hoja suelta encontrada dentro de los papeles de un pleito (14) resulta elocuente respecto de los sufrimientos que podía implicar una acción legal: demoras, pérdidas de dinero, y ausencia del hogar para aquellos que intentaron llevar una demanda judicial desde regiones lejanas (14 y también 96). Aquellos que entablaron un pleito pensaban que podían ganar. Muchos otros no lo hicieron —o sus casos no fueron localizados—, pero se vieron igualmente afectados.

En vista de estos puntos, es difícil cuantificar las respuestas a varias preguntas relevantes: ¿Resultaba más difícil, después de 1776, obtener una decisión favorable de parte de las cortes

⁴⁷⁰ D. G. Sweet and G. B. Nash, *Struggle and Survival in Colonial America*, (California, 1981).

de justicia? ¿Podemos considerar a los 200 o más solicitantes llevados ante las cortes después de finales de la década de 1770 (o a los 68 de Quito), un total significativo? En el clima fiscal de finales de la década de 1770, se estaban rechazando más personas que antes. Aunque no siempre sabemos cómo terminó un caso, los casos anteriores a 1776 fueron exitosos, mientras que una minoría de solicitantes fueron rechazados de forma continua a partir de finales de la década de 1770. La gran oleada de demandas a finales de la década de 1770 da fe del incremento de la presión oficial. Sin embargo, puede que algunos de los casos del período anterior a 1776 se encuentren en la serie precisamente porque fueron exitosos, y son aportados como prueba por sus hijos o nietos. Aunque quienes en efecto estuvieron ante los tribunales representaban probablemente menos del uno por ciento de la población total masculina adulta, la atmósfera de denuncias (99, 100, etc.), temor y evasión, complementa la evidencia referente al clima de represión existente alrededor de 1780.

A pesar de la aparente flexibilidad en la práctica oficial, resulta claro que se estaba incorporando nuevos grupos a la población tributaria. El capítulo II de la segunda parte describe un importante aumento en la población tributaria de la ciudad, exactamente en el mismo momento en que estaban siendo presentadas las solicitudes de los mestizos, y para un período para el que no existen pruebas de un aumento repentino de la población. El alza en el número de tributarios indica que el enorme ingreso bajo forma de tributo para esta misma fecha,⁴⁷¹ no era simplemente una consecuencia de un incremento en la eficacia, sino de una

⁴⁷¹ El ingreso de tributo en la Real Hacienda de Quito creció de una manera extraordinaria:

1773	46.115	1776	52.032	1779	113.570	1782	112.880
1774	49.020	1777	41.678	1780	97.017	1783	106.410
1775	64.892	1778	51.050	1781	91.386		

Fuente: AGI Quito, 417, 418, 419, 420, 421.

Estas cifras son para toda la Sierra central y del norte, y los cambios en los procedimientos de contabilidad de alrededor de 1779 no parecen haber sido un factor esencial. Aunque el ingreso de tributo osciló entre 100.000 y 150.000 pesos durante la década de 1790, los funcionarios reales no lo consideraron suficiente. La Audiencia en su conjunto produjo 210.347 pesos en 1790, pero se pretendió que una región con 60.000 indígenas tenía que producir 260.000 pesos. Sin embargo, la falta de efectivo dificultó el pago, así que el hecho de que el déficit haya sido tan corto es más bien una señal de la eficacia –y la brutalidad– de la recaudación. ANC/B, Cartas de Contrabandos, Tomo XI, Carta del Contador General de Tributos de Quito, Quito, 3 de julio de 1792, fols. 104-6. Sobre la dificultad de pagar en especie después de finales de la década de 1770, ver también la "Cédula Real del 5 de octubre de 1776 sobre petición de los Indios que se les cobre el tributo como antes," doc. de ANH/Q Cédulas Reales, reimpr. en *Eugenio Espejo, Conciencia Crítica de su Época*, (varios autores), (Universidad Católica, Quito, 1978), 48. Espejo, "Defensa de los curas de Riobamba", (1786), *Escritos*, Tomo III (Quito, 1923), 8, afirma que los mestizos habían sido forzados a pagar el tributo en la región de Riobamba por parte del recaudador Barreto. Los más afortunados habían pagado 50 pesos clandestinamente para evitar la clasificación tributaria. Podemos resumir que las pruebas documentales –Espejo, las "Declaraciones de Mestizo", etc. – así como los datos cuantitativos, confirman la existencia de nuevos contribuyentes.

ampliación real de la red tributaria. El caso 116 incluye el testimonio explícito de Villalengua, quien ante las variaciones en las costumbres locales, "enumeró" a una cantidad indeterminada de mestizos. La posibilidad de clasificarlos como indígenas, puede explicar el hecho señalado por Bromley en relación a la Sierra central, referente a que dicha enumeración había descubierto más tributarios que el censo imperial paralelo.⁴⁷² En el caso de Quito, la enumeración de Villalengua suministró un total de 2.944 varones indígenas y 3.674 mujeres, comparado con los 2.615 varones indígenas y las 3.495 mujeres indígenas en el resumen del padrón de 1781.⁴⁷³ Podemos interpretar la diferencia tanto en términos de la gran eficacia de los esfuerzos de Villalengua para identificar a los indígenas tributarios como en la inclusión de estos mestizos marginales. El que la diferencia en el número de varones fuera ligeramente mayor que el de las mujeres, indica el carácter fiscal de la enumeración de Villalengua. En todo caso, aunque cuesta resolver cuantitativamente el problema tanto de la evasión como del número de indígenas 'nuevos', podemos afirmar sin lugar a duda que ambos fenómenos existieron.

¿Quiénes eran los 'nuevos' indígenas? Obviamente, desde el punto de vista de los oficiales de la Corona, los cholos eran simplemente evasores de impuestos, y una mayor eficacia significaba por definición una ampliación de la red tributaria. Los "blancos pobres" nos resultan interesantes porque subrayan la relatividad de las categorías sociorraciales. Francisco Binuesa está obligado por la pobreza a trabajar como peón en una hacienda, enfrentándose al debilitamiento de su estatus étnico que acompaña a la movilidad social descendiente (241; ver también 117). En un ambiente de denuncias, fueron reclasificados algunos que probablemente eran mestizos.

Es preciso analizar otros dos grupos, que aunque menos numerosos que la categoría de los cholos, arrojan luces sobre el proceso de clasificación étnica (y reclasificación) de las décadas de 1770 y 1780:

HIJOS EXPÓSITOS

Los hijos expósitos representan un grupo amenazado por la incorporación a la población indígena tributaria en el período de la reforma fiscal borbónica. Ninguno de estos casos surge antes de finales de la década de 1770, mientras que después de 1776, conforman alrededor del 10 por ciento del total.⁴⁷⁴ Habían formado parte del sector no contribuyente de la sociedad, mientras que después de la década de 1770 se vieron sujetos al escrutinio oficial. Un oficial del tributo no tenía duda de que esta era sencillamente una categoría dispuesta al fraude tributario: "el desborden con que los Yndios defraudan en mucha parte los Reales

⁴⁷² Bromley, *Urban Growth and Decline*, 151.

⁴⁷³ AGI Quito 381; ANC/B Hacienda Real, Varios No. 2893, "Censos del Ecuador."

⁴⁷⁴ 23 casos: 61, 64, 78, 97, 103, 114, 115, 118, 128, 129, 137, 170, 174, 190, 221, 229, 237, 238, 239, 241, 243, 248, 257.

Tributos poniendo sus hijos a las puertas de sus vecinos o allegados abandonandolos enteramente como se presume a la fin de que no les comprenda la obligacion de tributar" (61).

Parece que a veces los infantes fueron encontrados con una nota que indicaba que ya habían sido bautizados (61 y 257, pero contrastar con 118). Aunque confirma el carácter universal de la práctica del bautizo, también tiene un interés en relación con el uso de la proporción de hijos expósitos como un índice de dificultades económicas.⁴⁷⁵ En Quito, algunos neonatos eran bautizados y sólo después abandonados, y por lo tanto no aparecerían como expósitos en los registros de bautizo. El fiscal del caso 221 apunta la inexactitud en la clasificación de diferentes tipos de hijos no legítimos. A la luz de esta evidencia, los expósitos pueden haber constituido una presencia incluso más importante en la sociedad de la América española de lo que se suele argumentar.

Hubo una alta proporción tanto de hijos ilegítimos como de expósitos en Santa Bárbara (capítulo II de la segunda parte), y existen otros datos que indican una alta tasa de niños abandonados en Quito. En 1765, en un período de escasez, epidemia y rebelión, el 24.5 por ciento de los bautizados en el libro reservado para los blancos eran expósitos, mientras 59 por ciento eran legítimos. Al comparar este *ratio* con las cifras del mismo registro para principios del siglo XIX, en un momento en que, la verdad sea dicha, la categoría de blanco se había convertido más exclusiva socialmente, indica que se trata de una proporción muy elevada. Es algo a tomar muy en cuenta respecto de los antecedentes socioeconómicos de la rebelión de Quito.⁴⁷⁶ En el mismo período, la proporción de niños mestizos y mulatos abandonados en el libro reservado a los indígenas, era mucho menor, sólo el 7.8 por ciento del total. No obstante, en vista a los comentarios oficiales señalados arriba acerca la dificultad de distinguir entre hijos expósitos e hijos ilegítimos, debemos prestar atención a la tasa de "hijos naturales", que era de un elevado 30.8 por ciento. ¿Se dejaban a los niños indígenas y mestizos a las puertas de los blancos, exactamente como lo denunciaba el oficial citado arriba? En otras palabras, ¿es posible que el abandono de hijos expósitos a las puertas de hogares españoles, haya reducido el total registrado de hijos expósitos indígenas y mestizos?

⁴⁷⁵ El uso de los expósitos como un índice para los tiempos de escasez ha sido señalado en varios estudios. Ver E. Malvido, "El abandono de los hijos—una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena—Tula (1683-1730)", *Historia Mexicana*, 4, vol. XXIX, (1980), 521-561. Para un modelo general de la demografía de la parroquia, ver: N. D. Cook, "La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-47: un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas", en *Collaguas* 1, (ed. F. Pease, Lima, 1977), 13-34. Para la documentación sobre los expósitos mexicanos, ver "Expósitos e Hidalgos, la polarización social de la Nueva España," *Boletín del Archivo General de la Nación*, México: Tercera Serie, Tomo V, Num. 2 (16), (1981), 3-34.

⁴⁷⁶ Ver J. Moreno Egas, *Vecinos de la Catedral de Quito Bautizados entre 1801 y 1831*, (Quito, 1984). La proporción raramente se elevó por encima del 10 por ciento durante este período.

Durante las solicitudes judiciales, se expresaron diferentes opiniones sobre este punto (comparar 239 con 257). A veces, se consideraba que los niños pertenecían a la misma raza que la de las familias de las puertas en las que estaban abandonados (170). De cualquier manera, los tribunales no se dejaron influir demasiado por este punto, y los expósitos fueron la única categoría evaluada en base a la fisionomía. Al expósito se le pedía presentarse personalmente para que el tribunal pudiera juzgar su apariencia. Cualquiera que haya sido el origen racial de un expósito, existen pocas dudas acerca del rol que jugó el hogar español, que sirvió como una fase transitoria de su asimilación dentro de la sociedad blanca. El caso de Antonio de Ortuño puede citarse como un ejemplo del papel aculturador del hogar español. A partir de pleitos civiles existentes, resulta claro que los hijos expósitos tenían un estatus que era a menudo diferente del de los sirvientes, y podía alcanzar el de hijo adoptivo: "*lo he criado a mis expensas, por havermelo botado, a las Puertas de mi cassa, y como a hijo, que hubiera nacido de mis entrañas, lo he querido manteniendolo con mi pobreza[...]*"⁴⁷⁷ Los pleitos sobre herencias que oponen a pretendientes expósitos con herederos de sangre —se conservan en la sección de Hijos Expósitos y Naturales del ANH/Q— subrayan la ambigüedad de esta categoría. A este respecto, resulta interesante señalar los reclamos de hidalguía de los hijos expósitos (casos 64, 78, 115, 118, 170 y 238). Todos llevaban el apellido Hidalgo, o se alegaba en su contra que se lo habían apropiado.

LA DESCENDENCIA DE ESPAÑOLES Y CACICAS

La serie de peticiones descubre otro grupo especial que puede ser brevemente señalado. A mediados del período colonial, las alianzas matrimoniales entre españoles y cacicas, permitió a los blancos o mestizos integrarse como 'intrusos' en posiciones de autoridad dentro de las comunidades indígenas. Fue un factor que jugaría, al final, un importante rol en la transferencia de tierra de manos indígenas a manos españolas.⁴⁷⁸ Este no fue un proceso que se detuvo en el siglo XVIII, pero la serie nos permite examinar algunas de sus consecuencias imprevistas a finales del período colonial.

La descendencia de españoles y cacicas aparece de manera relativamente frecuente en la serie, y es probable que muchos de aquellos clasificados como hijos de españoles e indígenas, pertenezcan a esta categoría. Aquellos solicitantes que tenían claros vínculos con los caciques, fueron incluidos en alrededor de 21 casos.⁴⁷⁹ Esta, de ninguna manera, conformaba una

⁴⁷⁷ ANH/Q 1 Not. vol. 246, fols. 67-69, testamento de Doña María Romero, 14 de mayo de 1728.

⁴⁷⁸ Para una breve mención de este punto ver la Introducción más arriba. Para transferencias de tierra ver: C. Borchart de Moreno, "Composiciones de tierras en el valle de los Chillos a finales del siglo XVII: una contribución a la historia agraria de la Audiencia de Quito", *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, (Quito), 5 (1980), 139-178; y "La transferencia de la propiedad agraria indígena en el corregimiento de Quito, hasta finales del siglo XVII," *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 34 (1980), 5-19.

⁴⁷⁹ Cerca de un 8 por ciento del total; casos 1, 2, 3, 9, 19, 32, 54, 56, 74, 90, 93, 96, 105, 106, 124, 145, 171, 184, 188, 191, 195. El caso 116 es un ejemplo más insólito de un cacique casado con una blanca.

nueva categoría, y de hecho los primeros ejemplos corresponden a este proceso (1, 3, etc.). Las reformas fiscales de finales de la década de 1770 probablemente tuvieron el efecto a largo plazo de nivelar las distinciones dentro de la sociedad indígena. El Estado asumió un control más directo de la recaudación, en parte prescindiendo de los caciques, mientras imponía criterios uniformes para el pago del tributo. Esto significó que los caciques y sus hijos mayores continuaran estando exentos, pero una relación de parentesco con un cacique (que implicaba una relación con la nobleza) no significaba un privilegio decisivo, aunque podía aducirse como un argumento adicional (54, 145). En otras palabras, el tener antepasados indígenas nobles no proporcionó ninguna protección especial hacia finales de la década de 1770, a menos que el solicitante pudiera validar su reclamo sobre una base diferente.

El oficio, la sangre, el honor: "oficios viles y mecánicos"

Una cantinela constante en la documentación es que el solicitante y su familia no ejercieron jamás los oficios que correspondían a los indígenas (107). La asociación de la ocupación con la etnicidad era tan marcada que parece que algunas personas se clasificaban en gran parte por su oficio (2, 241). ¿Cuáles eran los oficios de los indígenas? Los datos de las peticiones pueden estar distorsionados por su contexto legal, así que presentaremos los datos demográficos. El censo casa por casa de la parroquia de Santa Bárbara en 1768 es especialmente valioso porque suministra datos étnicos, y sobre los oficios.

Respecto de los datos del cuadro 16, es apropiado resaltar que, aunque socialmente mezclada, la parroquia de Santa Bárbara era una parroquia de elite. Las actividades económicas de los sectores populares estaban sin duda más orientadas hacia el consumo de la elite y de sus requerimientos de lo que hubiera sido el caso en San Roque, San Sebastián o San Blas. Los datos sobre los oficios de otras parroquias son diferentes, a juzgar por los padrones de la población indígena en 1733. El hecho de que los sastres de Santa Bárbara fueran blancos, se deriva esencialmente del carácter de elite de la parroquia. En San Roque, por ejemplo, encontramos sastres indígenas al servicio de los sectores más populares en 1733.⁴⁸⁰ En una parroquia como San Roque, la sastrería estaba probablemente más claramente relacionada con el tejido. El padrón de Santa Bárbara confirma que esta actividad era exclusivamente indígena. Los datos acerca de la producción a pequeña escala para el consumo popular del cuadro 16 son más variados, pero como esta era una actividad más femenina, la clasificación étnica de menor fiabilidad por las razones ya discutidas en los capítulos anteriores.

⁴⁸⁰ Estos padrones fueron citados por Tyrer, *The Demographic and Economic History*, 410, y fueron reclasificados en las cajas de Indígenas 46, 47, 48, 49 del ANH/Q. Tyrer hizo un cálculo de seis sastres para la ciudad entera, y yo conté seis y un "sastre y tratante" para la sola parroquia de San Roque, así que está claro que los sastres indígenas estaban concentrados en esta parroquia.

CUADRO 16: CLASIFICACIÓN SOCIORACIAL Y POR OFICIOS: LA PARROQUIA DE SANTA BÁRBARA, QUITO, 1768

Oficios	CLASIFICACIÓN ÉTNICA		
	Indígena	Blanco*	Don**
PRODUCCIÓN PARA EL CONSUMO INDÍGENA/POPULAR			
Tejedor ^a	11	--	--
Chichero	7	2	--
Cohetero ^b	--	(1) ^b	--
Ollero ^c	--	(8) ^c	--
COMIDA/MERCADO			
Panadera ^d	--	1	--
Cotero ^e	1	--	--
Vendedora, alí ^f	1	--	--
Vendedor calle ^g	--	1 mestizo	--
Carnicero ^h	1	--	--
Frutero ⁱ	2	--	--
Trotante azucarero	1	--	--
Chagro ^j	1	2, 0; 2 mudatas	--
SERVICIOS A LA SOCIEDAD BLANCA			
Albafil	2	--	--
Huacana	1	--	--
Serviente/criado	--	45+	--
Pregonero	1	--	--
Reatero	1	2	--
Prensadora	--	1	--
Barbero ^k	6	--	--
SERVICIOS A LA IGLESIA			
Cantor	1	--	--
Sacristán	1	2	--

* "Blanco" se refiere a los no indígenas no especificados, y a personas que no eran negras y que no tenían el título "Don". Incluye a mestizos.

** El uso del título "Don" es tomado aquí para denotar un estatus de clase alta, aunque no se trata de una categoría exacta. Los indígenas son aquellos especificados como tales, aunque varios otros (especialmente mujeres) con nombres indígenas pueden también haberlo sido. Puede resaltarse que los datos arriba presentados corresponden a una parroquia de elite, y las categorías de oficios estaban en gran parte orientadas hacia el consumo blanco y sus requerimientos. Los datos sobre oficios son incompletos.

CUADRO 16: CLASIFICACIÓN SOCIORACIAL Y POR OFICIOS: LA PARROQUIA DE SANTA BÁRBARA, QUITO, 1768

Oficios	CLASIFICACIÓN ÉTNICA		
	Indígena	Blanco	Don
ARTESANOS			
Cuero			
Zapatero	9	1	--
Damasquero	1	--	--
Sillero	--	2	--
Muebles			
Carpintero	3	3	--
Barnizador	1	--	--
Ropa			
Bordador	2	1	--
Sastre ^{III}	2	15	--
Sombrerero	--	3	--
Botonero	1	--	--
Producción especializada			
Custamero	--	1	--
Farolero	--	1	--
Cigarrero	--	1	--
Joyería / Metal			
Crucero	--	1	--
Rosariero	--	1	--
Herrero	--	7	--
Platero	--	3	--
Artistas			
Músico	--	2	--
Pintor	--	1	1
COMERCIO^D			
Chagro: ver Comida/Mercado			
Pulpero ^D	1	6	--
Estanquero ^P	1	7	--
Mercader	--	1	4
IGLESIA			
Curá, presbítero	--	8	--
¿Obrero? ^B	--	1	--
OFICIALES, PROFESIONES LIBERALES			
Plumario	--	1	2
Notario	--	--	1
Abogado	--	--	1
Militar	--	--	5
Funcionario Real	--	5	--
PROPIETARIOS DE TIERRAS^F			
Labrador, chacarero	--	5	1
Granjero	--	--	1
Azucarero	--	--	1

Fuente: basado en el "Padrón de Santa Bárbara en 1768", AM/Q publicado en: *Museo Histórico* (Quito), 56 (1978), 93-122.

NOTAS

^a Estos tejedores están en esta categoría, porque la ausencia de especialización textil (tintorero, hilador, etc.) indica que estaban involucrados en una producción doméstica a pequeña escala en chorrillos. Hubo probablemente más tejedores independientes en las parroquias populares que en Santa Bárbara; tejían tela de algodón para pantalones y ponchos de lana para el vestido indígena.

^b Este cohetero lleva un nombre indígena aunque no está identificado como tal. Ver el retrato en: *Ecuador Pintoresco*. Acuarelos de J. Pinto, (Barcelona-Quito, 1977), Ilustración 1. Tales fuentes visuales posteriores proporcionan a menudo los únicos datos no provenientes de los censos acerca de los oficios más populares, que no suelen aparecer en los registros notariales. Los cohetes eran una parte esencial de los festivales, así como de las revueltas del siglo XVIII.

^c Cinco no tenían apellidos especificados, y pueden haber sido indígenas (¿o quizás más estrictamente, cholos?). Cuatro de los ocho eran mujeres. Las mujeres indígenas involucradas en actividad comercial a pequeña escala, fueron clasificadas menos estrictamente que los hombres ya que no pagaban el tributo. Todos los olleros estaban cerca del matadero donde corría agua de la quebrada.

^d "Panadero de Quito" en: *Ecuador Pintoresco*, III, 9.

^e "En quichua, mercado es *ccatu*, vocablo que también se vulgarizó, tanto en Quito como en el Perú propio, en la forma ridícula de gato", RGI, II, 220, nota 1.

^f Retrato de la colección Castro y Velázquez, (pinturas costumbristas del siglo diecinueve), Guayaquil, número 22. El ají se consumía a menudo con la chicha, y era una parte esencial de la dieta indígena, ver: W. Stevenson, *A historical and descriptive narrative*, vol. 2, 315.

^g Explícitamente mestizo, mientras que casi todos los pobres no indígenas no fueron clasificados en términos étnicos. Es decir, el vendedor de la calle no tenía un lugar fijo en la sociedad jerárquica, y esta clasificación representa un juicio de valor.

^h Colección Castro y Velázquez, Guayaquil, número 85.

ⁱ Acuarelas, Ilustr. 32 (1900), *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*, Juan Agustín Guerrero, (Quito, 1981), 58.

^j Mujer. Chagro, derivado del quichua, *chagra* o campo, "una tienda en que hace vender diferentes granos, Pan y otros comestibles ... que llaman chagro, para el abasto de la gente pobre" (ANH/Q Carn. y Pulp. 2: doc. 1760-V-23, fol. 1).

^k Ver las páginas 94-97. Estos barberos tenían apellidos españoles, lo que resalta el carácter sumamente aculturado de esta ocupación indígena.

^l 67 artesanos, una producción artesanal significativa para el consumo blanco y los gustos urbanos, en una parroquia con una población de 2.757. No sabemos el grado de especialización de las parroquias en la producción artesanal. ¿Los artesanos de Santa Bárbara proveyeron también a la parroquia de la Catedral? ¿O las parroquias populares como San Roque proveyeron a la ciudad entera, incluyendo una parroquia relativamente blanca como Santa Bárbara? Sólo gracias a la ubicación de padrones similares para las otras parroquias, se podría responder esta pregunta.

^m En Santa Bárbara en 1768, casi todos los sastres eran blancos, y los dos sastres indígenas tenían nombres españoles. Por otra parte, los padrones de 1733 citados en el texto, identificaban a 7 sastres indígenas en San Roque, pero aparentemente ninguno en los padrones de las otras parroquias. Esta ocupación era obviamente "más blanca" en una parroquia de elite como Santa Bárbara que en San Roque, donde los sastres suministraban productos de baja calidad a las capas populares, y donde su actividad profesional pudo haber estado vinculado a la de tejedor.

ⁿ Cuatro personas involucradas en el comercio tenían oficios duales (p. 94, barbero/pulpero, sombrerero/pulpero; (p. 96) albañil/chichero; (p. 116) estanquero/carpintero). Además, la actividad comercial no se limitaba a estos

casos, ya que muchos de los artesanos comercializaban sus productos a través de sus tiendas, alquiladas o de su propiedad.

^o Los pulperos eran propietarios, o alquilaban almacenes para venta al por menor con licencia, para la venta de cuchillos, queso, alcohol, etc. Algunos pulperos se convertían en chagros cuando tenían dificultades económicas (ver Capítulo I de la segunda parte).

^p El estanco era sobre todo el monopolio del aguardiente, pero el tabaco, los naipes y el papel sellado, eran también monopolios del estado.

^q Probablemente un demandero, o recaudador de limosna, para la Iglesia antes que un trabajador manual, en vista a la clasificación étnica. En *Acuarelas*, y en *Imágenes*, 98, está representado como un blanco pobre.

^r Muchos de los grandes terratenientes eran residentes en la parroquia del Sagrario, y no en Santa Bárbara.

El padrón de Santa Bárbara confirma las descripciones de Jorge Juan y Antonio de Ulloa en la década de 1740, y la de Stevenson a principios del siglo XIX, respecto de la clasificación étnica. De acuerdo con Juan y Ulloa, los zapateros, albañiles, tejedores y barberos eran todos indígenas, siendo los barberos el grupo de elite más aculturado. Los mestizos eran señalados por su talento como plateros, pintores y escultores, y la escuela quiteña de pintores era una de las más celebradas en Hispanoamérica.⁴⁸¹ El informe de Stevenson sigue a Juan y Ulloa, y puede haber estado en parte inspirado por ellos, pero incorpora material proveniente de sus propias experiencias:

"Los indígenas, hombres y mujeres, son de estatura pequeña, bien proporcionados, con muchos músculos y fuertes; tienen un parecido general con los indígenas de Perú, pero se encuentran más sujetos a sus amos.

Aquellos que están empleados en la ciudad son sirvientes en hogares, capacidad en la cual son muy útiles, en parte a causa de la ecuanimidad de su temperamento y de su ciega sumisión a sus amos [...]. Son capaces de soportar cargas bastante pesadas; un hombre puede cargar en su espalda una gran jarra de barro con doce o dieciséis galones de agua durante la mayor parte del día ... Las mujeres indígenas, que se emplean a sí mismas en el transporte de cualquier producto desde los poblados circundantes al mercado de Quito, llevan sus cargamentos de la misma manera que los hombres. Los he visto a menudo cubiertos con una carga de maleza, alfalfa, cebada verde, u otros artículos livianos tan voluminosos, que la carga pareciera moverse sola, estando el cargador completamente cubierto. Muchos indígenas en la ciudad se vuelven carniceros, tejedores, zapateros, etc., [...]. Algunos de los indígenas son barberos y manejan la cuchilla con la mayor destreza."⁴⁸²

⁴⁸¹ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 365-66.

⁴⁸² Stevenson, *A Historical and Descriptive Narrative*, 298-300.

El padrón de Santa Bárbara confirma que los zapateros, albañiles, tejedores y barberos eran oficios indígenas, registrándose un solo zapatero mestizo de un total de diez. El informe de Stevenson señala la asociación de los indígenas y el servicio doméstico con el oficio de cargador. Este "oficio" se encontraba tan íntimamente relacionado con el estatus étnico indígena, que un mestizo fue identificado como un indígena por los recaudadores de tributo por ejercerlo (ver caso 2 arriba). Su descripción nos recuerda también que, por sí solo, el padrón de una parroquia urbana no delinea, de forma adecuada, las características sociales de la ciudad, ya que no tiene en cuenta la interacción entre la ciudad y su zona rural (ver capítulo I de la segunda parte).

En general, los datos para Quito muestran una correlación grande entre los criterios de etnicidad y clase-oficio. Junto al trabajo manual que era exclusivamente indígena, los "oficios viles y mecánicos" eran sobre todo los oficios artesanales que ocupaban el mismo lugar en la sociedad española del siglo XVI. En este sentido, el Quito urbano continuó siendo una sociedad colonial que mantuvo las distinciones y nociones de honor características de la Castilla medieval. Los estratos populares fueron tan imbuidos en el ideal castellano del oficio como expresión del honor, como cualquier otro estrato en la sociedad colonial. Quizás incluso más, porque es lo que los diferenciaban de la población indígena, considerada inferior:

-
- "[...] se hizo musico de la Iglesia [...] y en esta virtud el presentante a sido siempre tenido, tratado y reputado por mestizo." (244).
-
- "[...] son mestizos de mui buena presencia y color [...].
Nunca se han ocupado los que lo presentan en oficios ni cargos de yndios." (251).
-

El papel del centro urbano: "Indios vestidos de españoles"

La documentación demográfica puede sugerir un sistema relativamente rígido de estratificación social. Sin embargo, los datos de las "Declaraciones" indican que esto resulta ser una visión demasiado estática. El argumento de Mörner en referencia a las elites coloniales, según el cual "la movilidad social o la circulación dentro de las estructuras establecidas resulta mucho más llamativa que el cambio estructural,"⁴⁸³ me parece enteramente aplicable a los estratos bajos de la sociedad quiteña. A pesar de la inmovilidad estructural de la ciudad, existe abundante evidencia acerca de una fluidez considerable en su funcionamiento. Por tanto, no debemos recurrir a ninguna simplificación en términos de un sistema de castas.

Tal como lo expresó uno de los solicitantes "[...] la prueba fundada en el color es equiboca y nada concluyente por no haver cosa mas ordinaria que españoles muy prietos, y mulatos de estremada blancura, que en lugares distantes de sus Patrias pueden conmodamente negar lo pleveyo de su origen [...]" (caso 74).

⁴⁸³ M. Mörner, "Economic Factors and Stratification", *HAHR*, 63 (1983), 368.

El ejemplo de los quinientos o más cholos que fueron identificados en la ciudad a comienzos de la década de 1760, da fe de una migración oculta hacia la ciudad de indígenas que pasaban al mundo español. Testifica, por consiguiente, uno de los mecanismos de movilidad social de la sociedad colonial.⁴⁸⁴ Estos cholos no aparecen en los censos y es por esto difícil cuantificarlos. La evidencia demográfica sugiere que la población indígena de la ciudad experimentaba un declive en relación con el total de la población, y la transformación étnica probablemente tuvo en ella una incidencia. Sin embargo, la ciudad no estaba en expansión, y su capacidad para absorber nuevos inmigrantes era limitada hacia finales de la Colonia. El verdadero agente de movilidad social y cambio étnico vendría luego, con la gran migración a la Costa del siglo XIX.

El violinista Hidalgo (64), nos suministra el prototipo de un tipo de arribista social. Un cambio de apellido constituía un elemento indispensable, y era frecuente el cambiárselo varias veces, así como la confusión acerca de cuál era el apellido verdadero. Esto nos recuerda que los apellidos eran poco fijos en la sociedad colonial, mucho menos que hoy en día. Un solicitante cuenta que "*haviendome Retirado ha estos Países por gana que me dió, me puse el apelativo de Sarabias*" (109), mientras que otro construyó explícitamente su defensa sobre el hecho de no poseer un nombre como aquellos de la "*nación*" indígena (166). Uno de los pocos apellidos indígenas en esta serie le causó problemas a su portador (198).

La indumentaria constituía otro elemento esencial: un chaleco de paño azul fino, y un par de zapatos, harían a un indígena irreconocible como tal, como testifican muchos casos. La solicitud de Hidalgo es también interesante porque nos permite entrar en el mundo de la sabiduría callejera de los bajos estratos, de aquellos que vivían de su viveza y quienes rara vez aparecen en la documentación. Lisbõa, quien visitó Quito en el siglo XIX, quedó impresionado por la cantidad de mendigos, y de hecho existían muchos en el siglo XVIII.⁴⁸⁵ Este sustrato de la sociedad de Quito yacía más allá de los criterios usuales de la etnicidad, como lo muestran claramente los intentos periódicos por "enumerar" y fijar estos grupos en la estructura más organizada de la sociedad indígena.⁴⁸⁶

El rol del centro urbano como agente de transformación es una de las características más destacadas en la documentación. Recordemos un dicho alemán de la edad media que "el aire de la ciudad hace libre", o sea, allí una persona podía escaparse de las obligaciones feudales. Hubo algo de eso en la ciudad de Quito, que proporcionó el entorno que permitía a los indígenas escapar del tributo. No obstante, resulta llamativo que esta ciudad de 25.000 personas y dividida en

⁴⁸⁴ Estos migrantes ocultos están mencionados en: David J. Robinson (ed.), *Migration in Colonial Spanish America* (Cambridge, 1991), Introducción.

⁴⁸⁵ M. R. Lisbõa, *Relação de uma viagem a Venezuela, Nova Granada, e Ecuador*, (Bruselas, 1866), 357. GS, 2, 953, para un testimonio de principios del siglo XVIII.

⁴⁸⁶ Por ejemplo AGI Quito 248 "Yndice de los autos," decreto de 13 de noviembre de 1789, por el que los Alcaldes de los barrios debían numerar a los "vagos, borrachos y malentendidos."

varios barrios, que además se parecían a pueblos pequeños, no constituía realmente una entidad tan anónima. Los testigos señalan que conocían a X "*porque vive en el mismo barrio*" (108, 126). Vicente Cisneros testifica que "*como un Quiteño, conoce a casi toda la gente en la ciudad*" (109).

Antes de la década de 1770, es probable que un forastero que se desplazara a otra área rural tuviera casi la misma posibilidad de escapar a las obligaciones tributarias, que en un centro urbano.⁴⁸⁷ Los cholos urbanos tuvieron algún éxito al evadir a los recaudadores de tributo. Pero eran conocidos, y no se desvanecían dentro de algún tipo de "masa homogénea" con el resto de la población urbana. Una expresión de esto la constituyen las tensiones étnicas entre mestizos 'puros' y los recién llegados, quienes eran percibidos como un peligro que podía llevar a toda la población mestiza a ser clasificada dentro de la clase contribuyente (capítulo IV de la segunda parte).

Y no debemos concebir la etnicidad en términos de un avance lineal de la sociedad indígena hacia la blanca. Los "españoles vestidos de indígenas", los mestizos que se encuentran culturalmente muy cerca de la sociedad indígena, arrojan una suerte de contraluz sobre la sociedad colonial. Incluso la sociedad colonial tenía sus propios equivalentes de los "españoles vestidos de indígenas", como el zapatero mestizo de Buenos Aires, citado por Lyman Johnson, quien pretendía ser indígena para convertirse en un oficial de la milicia reservada a los indígenas.⁴⁸⁸ En el capítulo I de la segunda parte, mencionamos a Felisiana de Mora, aquella mestiza de quien se decía que pretendía ser indígena para aprovecharse de los servicios del protector de los naturales. Había muchas formas de 'sacarle partido' al sistema en la sociedad colonial.

El intento borbónico de imponer orden, frente a las costumbres tradicionales, y la presión oficial sobre parte de la clase mestiza en la década de 1770 y 1780, sólo pone de relieve la fluidez de la sociedad colonial anterior a esta fecha. La casta no estaba funcionando como un sistema legalmente sancionado, esencialmente porque sus mecanismos, sobre todo la recaudación del tributo, no operaban ni con rigidez ni con eficacia. La migración fue el mecanismo más sencillo e importante para cambiar el estatus étnico o tributario, desde la sociedad indígena hacia la blanca, pero también dentro de la población indígena donde existía la categoría tributaria de la Corona Real.⁴⁸⁹

Aunque en este sentido la sociedad de Quito era bastante flexible, el grado real de movimiento a través de las fronteras étnicas es otro tipo de problema. Las "Declaraciones de Mestizo" muestran que este movimiento existió, pero en una escala que es difícil de determinar. La evidencia demográfica indica que aunque real, no se dio en una escala tan grande como para modificar

487 Ver Minchom, "The making of a white province", *passim*.

488 L. L. Johnson, "Francisco Baquero" en *Struggle and Survival*, 86-101, pero especialmente 91, 95.

489 Minchom, "The making of a white province", 28-35.

sustancialmente la estructura social de la ciudad. Esta permaneció conservadora, y centrada en sí misma. En el capítulo III de la primera parte, señalamos ya la existencia de una cofradía urbana para indígenas aculturados que parece haber cumplido con el mismo papel a lo largo del período colonial.

Una vida paralela: Eugenio de Santa Cruz y Espejo

La carrera de Eugenio Espejo, el propagandista ilustrado cuya polémica carrera le llevó a la cárcel hasta sólo unos días antes de su muerte en 1795, vincula los problemas sociorraciales de este capítulo con la discusión a seguir acerca del desorden y la rebelión (capítulo IV de la segunda parte). Su carrera ha sido entendida como sintomática de las tensiones generadas por el sistema de castas a finales del período colonial, en el que aquel talentoso mestizo se encontraba con las barreras de la sociedad colonial.⁴⁹⁰ Su vida y escritos han sido vistos también, como una manifestación de la conciencia criolla que anticipó los movimientos de Independencia de principios del siglo XIX. En su doble rol como mestizo prominente, y como precursor de la Independencia, ha recibido una atención en la historiografía ecuatoriana sólo superada por las figuras polémicas e imponentes de García Moreno, el presidente que dominó al Ecuador en la década de 1860 y a principios de la de 1870, y Eloy Alfaro, quien dirigió la revolución liberal a finales del siglo XIX.⁴⁹¹

Algunos aspectos de la trayectoria de Espejo ofrecen un contraste interesante con los humildes solicitantes mestizos atrapados en los litigios de finales del siglo XVIII. Según sus biógrafos, quienes resaltaron su extracción mestiza humilde, Eugenio Espejo nació en Quito en 1747 de un padre llamado originalmente "Chusic", un indígena proveniente de Cajamarca, y de una madre quien pudo haber sido mestiza o mulata libre.⁴⁹² Podemos añadir aquí, a partir de la evidencia mostrada en este capítulo, que en algunas regiones de la Audiencia esto podría, teóricamente, haber convertido a Espejo en un indígena tributario. Sin embargo, el "Dr. Don Eugenio de Santa Cruz y Espejo", como se designaba posteriormente a sí mismo, se convirtió en médico, y más tarde en el primer bibliotecario público de Quito. Publicó un 'periódico' pionero y se movió dentro de importantes círculos aristocráticos antes de su encarcelamiento final y muerte (inscrita en el registro de "Mestizos") en 1795. A primera vista, tenemos aquí un ejemplo de vertiginosa

⁴⁹⁰ M. Mörner, *Race mixture in the History of Latin America* (Boston, 1967); *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, (Buenos Aires, 1969), 83. Mörner le llama un "zambo" por sus presuntos ancestros africanos.

⁴⁹¹ Ver las entradas en R. E. Norris, *Guía bibliográfica para el estudio de la Historia Ecuatoriana* (Austin, 1978). Para el tema de Espejo como precursor del movimiento latinoamericano para la liberación, ver A. V. Efimov, *Ecuador* (Moscow, 1963), 153.

⁴⁹² P. Astuto, "Eugenio Espejo: A man of the Enlightenment in Ecuador", *Revista de Historia de América*, 44 (1957), 370-371. Isaac J. Barrera, *Quito Colonial. Siglo XVIII, comienzos del siglo XIX* (Quito, 1922), 109.

movilidad social, similar a un héroe de Balzac, quien lograba entrar en la sociedad de salón gracias a su carisma y talento. Sus biógrafos le han otorgado prominencia a esta dimensión. Un estudio fue titulado, por ejemplo, "El mestizo que venció los prejuicios."⁴⁹³ No obstante, al mirar más detenidamente los antecedentes de Espejo con la óptica proporcionada por otra documentación sociorracial, vemos que la proyección consabida se aleja mucho de la realidad.

Hay que destacar que algún elemento de ascendencia no europea no cerraba las puertas a la sociedad blanca establecida. Hacia el siglo XVIII, esto era quizás sólo el reconocimiento de que la evolución de la sociedad colonial había sobrepasado las sensibilidades raciales. En niveles más altos de la sociedad, la sangre no europea reciente podía, sin embargo, esgrimirse para impedir un matrimonio. Los insultos raciales eran un arma que se utilizaba en distintos estratos sociales, desde las capas populares hacia arriba, particularmente contra aquellos con presuntos ancestros africanos, como Espejo.⁴⁹⁴ La serie de polémicas en las que Espejo estuvo involucrado durante su vida, le hicieron ganarse muchos enemigos, por lo cual sus orígenes se vieron expuestos a un escrutinio crítico, y los rumores circulaban. Espejo acusó a la aristócrata, doña María Chiriboga, de adulterio en Riobamba en 1787, así que resulta poco sorprendente que se le haya contraatacado y que él mismo hubiera sido descrito como mestizo.⁴⁹⁵ Polémicas como esta exponen las fisuras presentes en la sociedad criolla: la información suministrada es selectiva y muy cargada.

El testimonio que ha influido mucho en la descripción de Espejo como un "mestizo pobre", es aquel del primer patrón de la familia, el betlemita Fray Josef del Rosario, nacido en España, durante la demanda de 1787. Según Fray Josef, un testigo bien informado, pero ahora hostil:

"Él conoció al abuelo de Eugenio Espejo, un indígena que trabajó en su convento como albañil en la construcción de la Iglesia; que no puede recordar su nombre, sólo su apellido que era el "nacional" [es decir, indígena] Chusic, pero era conocido normalmente como Cruz, un apellido que a los indígenas les gustaba. Que el vestía una capa, y no una camisa de algodón o indígena; que este era el padre de Luis, que el no sabe como vino a ser llamado Espejo, pero que era conocido como Benites [...] [posiblemente por su abuelo]. Que el dicho Luis vino a esta ciudad [Quito] como el sirviente del informante [Fray Josef] a la edad de catorce o quince y vestía zapatos y estaba vestido de manera normal. Que estaba casado en esta ciudad con Catalina de tal, madre de Eugenio, quien era conocida como mestiza o mulata, de quienes vino Eugenio en

⁴⁹³ M. Albornoz, "El mestizo que venció los prejuicios", *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), 7, 48 (1945), 63-75.

⁴⁹⁴ Ver el interesante artículo de J. Jaramillo Uribe, "Mestizaje y diferenciación en el Nuevo Reino de Granada en la Segunda mitad del siglo XVIII", *Anuario Colombiano de Historia y de la Cultura*, 2 (1965), 21-48.

⁴⁹⁵ ANC/B Miscelánea de la Colonia 77, fol. 510 y pág. sig. "Petición de Doña Maria Chiriboga en que le acusa al Dr. Eugenio Espejo por haberle injuriado gravemente su honor", Quito, 27 de noviembre, 1787 (copia de 8 de marzo, 1789).

calidad de cholo o zambiyago en respeto a su padre y abuelo que fueron indios. "[Después de firmar su declaración Fray Josef agregó que "Chusic" significaba "Lechuza"].^{496*}

Con estos datos biográficos nos encontramos en un terreno conocido, aquel de los litigios sociorraciales presentados en este capítulo. Se recurrió a criterios similares para asignar la etnicidad: nombre, ropa, oficio, opinión pública. Como en los casos de las "Declaraciones de Mestizo", la transición a través de las fronteras étnicas se refleja aquí también en la abundancia y confusión de los apellidos (Chusic, Cruz, Benites, Espejo). Esto fue una característica tan marcada, que los mestizos recibieron el epíteto de "chalashca", o recolector de nombres. Otros elementos como la Iglesia y el desplazamiento geográfico como agentes de movilidad, estuvieron también presentes. El testimonio de Fray Josef proporciona claramente una descripción clásica de la movilidad sociocultural durante tres generaciones.

No obstante, en las fuentes secundarias, los cambios y la movilidad parecerían hacer caso omiso del aspecto generacional, y centrarse en la figura de Eugenio. Fray Josef declara que tanto el padre como el abuelo eran indígenas. Sin embargo, toda la otra evidencia indica que esta era una interpretación hostil e inexacta respecto del padre de Eugenio. Se basó en el aspecto estrictamente racial de "indígena". De hecho, el relato de Fray Josef muestra claramente que el abuelo de Espejo ya era un indígena aculturado que vestía prendas con influencia española. Su abuelo mantenía algún contacto con la Iglesia a través de su oficio de albañil, mientras que el cambio esencial de un nombre quichua (Chusic) a uno aculturado y cristiano (Cruz), ya tuvo lugar en su vida. La abuela paterna de Eugenio llevaba un nombre tradicional español, "Doña Antonia Ruiz", de acuerdo con el testamento de Luis, si bien, esto pudo haber sido un intento posterior por su parte para mejorar la parentela. No está claro si Luis, padre de Eugenio, había "cambiado su nombre a Benitez."⁴⁹⁷ Parece más probable que se hubiera "entregado" a la Iglesia, y pudo haber sido bautizado con alguna variación de Luis Benítez. Fray Josef parece considerar que su nombre estaba conectado con aquel de su padrino, el cura y vicario de Cajamarca, el "Doctor Don Luis Benites de la Torre". Los contactos profesionales de su padre con la Iglesia, y el hecho de que él mismo acompañara a Fray Josef a Quito a la edad de catorce o quince años, sugieren que Luis hizo muy joven –durante su infancia, o incluso al nacer– el paso crucial para conseguir un papel en la Iglesia, y por consiguiente para entrar en la sociedad no indígena. Los casos examinados anteriormente de expósitos que vivían en un hogar español y eran legalmente aceptados como no indígenas, suministran un ejemplo secular análogo de la forma en que la absorción completa en la cultura española facilitó la transición étnica.

⁴⁹⁶ ANC/B Miscelánea de la Colonia 77, fol. 510 y pág. sig. "Petición de Doña Maria Chiriboga"; "Ynforme del Reverendo Padre F. Josef del Rosario, Religioso Betlemítico", (Quito, 2 de diciembre de 1787), fol. 512.

* Nota de los traductores: las citas de esta sección sobre Espejo, se encontraban originalmente en inglés. La traducción al castellano es nuestra.

⁴⁹⁷ Astuto, "Eugenio Espejo," 371.

Otros datos concernientes al padre de Espejo, confirman que en cualquier término, menos en los estrictamente raciales, ya estaba a una distancia considerable de la población indígena tributaria. Fue llevado a Quito en calidad de "sirviente" de Fray Josef, lo que lo llevó al trabajo del hospital y a la posición de administrador/cirujano, y fue allí, según Astuto,⁴⁹⁸ donde Eugenio pudo observar las insuficiencias de la práctica médica de su tiempo. El Cabildo registró un expediente contra el propio Luis de Santa Cruz y Espejo por la muerte de uno de sus pacientes.⁴⁹⁹ Quizás más revelador, sin embargo, fue la acción simultánea contra el barbero Vicente por su trabajo médico y quirúrgico, lo que indica que con el aumento de controles más estrictos, el estatus de la profesión médica entera estaba en ascenso. El testamento de Luis en 1778 proporciona detalles sobre su situación económica. Mientras esto refleja lo que acumuló durante toda su vida —y no demuestra necesariamente la situación de Luis durante los años formativos de Eugenio— hay, no obstante, algunas pistas con respecto a su situación anterior.

Sabemos que en este matrimonio no se entregó dote porque él se "casó pobre." (Doña Cathalina, de hecho, ya tenía un hijo natural).⁵⁰⁰ Más evidencia proviene de 1776 cuando Espejo aún no tenía veinte años. De acuerdo con su testamento, Luis situó con el procurador de los jesuitas, Marcos Bonilla, la considerable suma de 1.000 pesos, como censo de vida el 25 de abril de 1766, sobre el cual recibió más adelante un interés del cinco por ciento anual. Los jesuitas eran objeto, ya para ese entonces, de la campaña en su contra que culminaría en la orden de su expulsión, y resulta difícil saber si se habían hecho acuerdos locales por adelantado, o bien si Luis tuvo realmente este dinero. Lo que sí es patente es que este no provenía de su salario oficial de 50 pesos al año. Existen otros datos que demuestran la riqueza acumulada de la familia.⁵⁰¹

Según Astuto, Espejo intentó deshacerse de su origen mestizo.⁵⁰² Espejo pidió el reconocimiento de "limpieza de sangre" alegando una conexión con Navarra (considerada una de las regiones más nobles de España), a través de su abuela materna, y mostraría más tarde, en 1791, su certificado cuando quiso obtener la posición de bibliotecario. De manera similar, cuando publicó el *Nuevo Luciano*, considerado por Astuto como un ataque a la enseñanza jesuita, lo hizo bajo el seudónimo bastante grandioso y sarcástico de Javier de Cía, Apéstegui y Perochena. Me parece ilógico que rechacemos las afirmaciones de Espejo, y sigamos solamente las opiniones de sus enemigos. No existe ninguna razón por la que, a pesar de sus otros orígenes familiares, no hubiera podido tener antepasados españoles originarios de Navarra por parte de su abuela. Es exactamente el tipo de contraste que encontramos en las series de las "Declaraciones de Mestizo."

498 Astuto, "Eugenio Espejo," 371.

499 AM/Q, LCQ, 29 de mayo 1767, fol. 23r; 24 de julio, 1767, fol. 23.

500 ANH/Q 4 Not. (1776-78), Testamento de Luis de la Cruz y Espejo, fol. 148.

501 *Ibíd* y AHBC/Q: Jijón y Caamaño vol. 2, 88 y pág. sig. "Nueva demanda puesta por el Dr. Don Eugenio de Santa Cruz y Espejo..."

502 Astuto, "Eugenio Espejo", 374.

Sin embargo, se le pudo haber 'ido la mano', y haberse hecho vulnerable a los contraataques debido a la escala de sus pretensiones.

Pese a que el contraste entre los orígenes de Espejo y su trayectoria posterior es mucho menos espectacular que lo se ha señalado en la historiografía, resulta de gran interés. Una historia detallada de la carrera y escritos de Espejo va más allá del alcance de este estudio, pero la dependencia en patronos es un tema recurrente. Espejo emprendió un peligroso ascenso social, sirviendo como un polemista para aquellos patronos que eligieron permanecer en las sombras (ver capítulo IV de la segunda parte para algunos episodios). Si Espejo hubiera buscado una vida tranquila, y disfrutado de una carrera tradicional como médico, nunca habiéramos tenido conocimiento de las 'imperfecciones' en su ascendencia. Sin negar sus orígenes relativamente humildes, es descabellado clasificarle como "el hijo de un indígena de Cajamarca", si nos atenemos a un análisis fundamentado en las realidades coloniales sociorraciales. Los casos de "insultos al honor", en que los miembros de la sociedad criolla buscaban 'imperfecciones' en la genealogía de sus enemigos, son análogos al tratamiento recibido por Espejo, y demuestran que su caso no era único.⁵⁰³ Los datos documentales acerca de la vida de Espejo, y de la de sus parientes (los nombres en los testamentos, la propiedad, etc.), son bastante representativos de los rangos intermedios de la sociedad criolla. En otras palabras, hay un sentido en que Espejo era simplemente un "mestizo" porque consiguió enemistades que lo tacharon de tal.

En las biografías, se destaca siempre que el entierro de Espejo fue anotado en el registro de "mestizos, indios, negros y mulatos."⁵⁰⁴ Sin embargo, se ha pasado por alto el contexto de aquella clasificación, que cambia la perspectiva por completo.

De hecho, mi análisis de los registros de El Sagrario de Quito, muestra que precisamente desde 1795 en adelante, hubo una caída dramática en los bautizos "españoles". A partir de una cifra de alrededor de 120 bautizos blancos en 1795, la cifra baja a 30 anuales, aproximadamente, desde 1805 en adelante. De esta manera, los infantes blancos bautizados en El Sagrario en 1805 representaban tan sólo un 25 por ciento de los que se bautizaron una década antes. Esto demuestra una tendencia extraordinariamente marcada hacia la exclusividad social. El papel de agitador de Espejo le hizo especialmente vulnerable, pero podemos ver que no era el único miembro de la 'respetable' sociedad de Quito en ser excluido de la sociedad de la elite en este período. Hay que relacionar este proceso cronológicamente con las tensiones y conspiraciones de 1795 (capítulo IV de la segunda parte). Nos permite ver que aquellas tensiones culminaron en un punto de quiebre, a partir del cual la aristocracia quiteña se reclusó en sí misma. En el período de intensa reacción social en El Sagrario después de 1795, se

⁵⁰³ J. Jaramillo Uribe, "Mestizaje y diferenciación" citado arriba; M. Minchom, "The making of a white province", incluye un par de ejemplos.

⁵⁰⁴ Astuto, "Eugenio Espejo", 374.

cerraron las puertas a cualquier intruso, y para la elite el término "blanco" se convirtió prácticamente en un sinónimo de "aristócrata".

Mörner resume la vida de Espejo como la de un mestizo talentoso arremetiendo contra las barreras de la sociedad de casta con todas las tensiones subsiguientes que se generaron: "las humillaciones que sufrieron los individuos en la sociedad de castas".⁵⁰⁵ Sin embargo, la evidencia examinada aquí nos lleva más bien hacia una visión diametralmente opuesta a esta opinión. Si estudiamos a la familia de Espejo a lo largo de tres generaciones, se puede resaltar la fluidez del supuesto sistema de 'castas' antes de la reforma. Esta flexibilidad permitió la integración de la familia en la sociedad criolla de principios y mediados del siglo XVIII. Incluso en la década de 1780 y a principios de la de 1790, Espejo disfrutó del acceso a la sociedad quiteña acaudalada, bajo una sucesión de patronos. Irónicamente, fue precisamente en el momento de la muerte de Espejo, cuando el clima de reacción lo convirtió en el supuesto "mestizo humilde", que es como ha permanecido en la memoria.

A la luz de las "Declaraciones de Mestizo", y de otras evidencias (como la ausencia de la categoría "mestizo" en la documentación oficial de la década de 1780), el tratamiento biográfico de Espejo deja ver algunos de los problemas con que se ha enfrentado la historiografía de Hispanoamérica para comprender los "mestizos". En el estudio de la biografía de Espejo, un tipo de evidencia que se originó en la polémica y en la confrontación, no ha sido estudiado con el debido cuidado. Tanto la raza biológica como la clasificación sociorracial, han sido asimiladas y confundidas en la suposición incorrecta de que "blanco" y "mestizo" constituían categorías sustantivas y autónomas.

Si se reúnen en un cuadro los nombres dados aquí, junto a aquellos usados en los testamentos de Espejo y su padre, accedemos a una buena imagen del cambio durante tres generaciones:

ABUELO PATERNO	ABUELA PATERNA	ABUELO MATERNO	ABUELA MATERNA
• Chusto / Cruz	• Doña Antonia Ruiz	Desconocido	• Larraínzar
• Don Juan de la Cruz y Espejo			
PADRE		MADRE	
• Espejo/ Benites		• Catalina de tal	
• Luis de la Cruz Espejo (testimonio propio)		• Doña Catalina Aldaz y Larraínzar	
• Don Luis Santa Cruz y Espejo		• Doña María Catalina Larraínzar	
• Luis de Santa Cruz y Espejo			

⁵⁰⁵ Mörner, *La mezcla de razas*, 83.

ESPEJO
• Eugenio Espejo
• Dr. Don Eugenio de la Cruz y Espejo
• Dr. Don Francisco Xavier Eugenio de Santa Cruz y Espejo (Seudónimo: Javier de Cía, Apóstegui y Perobena de "Nuevo Luciano")

Fuentes: ANC/B Miscelánea de la Colonia 77, "Petición de Da Maria Chiriboga," fol. 512; "Informe del Reverendo Padre Fray Josef del Rosario," (Quito, 2 de diciembre de 1787); ANH/Q 4 Not. (1776-78), fols. 147-149. Testamento de Luis de la Cruz Espejo, 9 de noviembre de 1778; ANH/Q 4 Not. (1794-7) fols. 456-57, 467. Testamento de Dr. Don Francisco Xavier Eugenio Santa Cruz y Espejo. 23 de diciembre 1795; LCQ/AMQ, 24 de julio 1767; AHBC/Q Jijón y Caamaño vol. 2, fols. 88. "Nueva demanda puesta por el Dr. Dn Eugenio de Santa Cruz y Espejo."

La dicotomía indígena/blanco

El corpus de las "Declaraciones de Mestizo" subraya que la línea divisoria entre blanco e indígena fue la polarización esencial en la sociedad colonial. Se trata de una línea que puede ser rastreada a partir de la colonización, como una herencia de la preocupación española por la "limpieza de sangre" y la separación necesaria de las razas que prohibió la "integración" del concepto de mezcla de razas.⁵⁰⁶ En la sociedad rural actual, esta polarización persiste en la zona norte de los Andes ecuatorianos, donde la línea de demarcación es indígena/blanco ("runa/mishu" para los indígenas e "indio/blanco" para los "blancos" rurales).⁵⁰⁷ Encontré esta dicotomía en los registros parroquiales rurales de la Colonia, en donde la categoría de "mestizo" podía ser un valor de juicio negativo sobre un individuo, pero donde las categorías esenciales en los registros eran "españoles" –incluyendo, por ejemplo, negros–, e "indios". Es cierto que el enérgico cura párroco de Tabacundo, clasificó cuidadosamente a su "rebaño" en "españoles, montañeses, mestizos" y un "pardo".⁵⁰⁸ Sin embargo, esto era en 1783, y esta actitud reflejaba más bien la voluntad de ordenar la sociedad dentro de una clasificación clara, en una coyuntura particular. De cualquier manera, pocos curas párrocos rurales hicieron este mismo esfuerzo.

Encontramos también la dicotomía indio/blanco en la sociedad urbana del siglo XVIII, que tenía una estratificación social más compleja. En los niveles más altos de la sociedad de Quito, destaca una tendencia hacia la exclusividad social, indicada por el uso restrictivo de la categoría "blanco" en la parroquia de El Sagrario. Sin embargo, la creación de una limitada categoría social de "blanco noble", subraya solamente la ausencia de una frontera entre blancos y mestizos al ubicar al resto de la población blanca y mestiza en la única e indiferenciada categoría de no indígena.

⁵⁰⁶ C. Caillavet y M. Minchom, "Le Métis Imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIè-XXè siècle)," *L'Homme*, 122-124 (1992), 115-132.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*

⁵⁰⁸ AP/Tabacundo, Registro de Bautizos para 1783.

La Audiencia de Quito no contó con una clasificación racial tan diversificada como las que se representan en las pinturas de la sociedad mexicana;⁵⁰⁹ hemos visto que el vocabulario de la Audiencia de Quito para indicar las variaciones sociorraciales era relativamente limitado. Las 'reglas del juego' pudieron haber sido diferentes para áreas donde la mezcla racial era más variada, y donde existía una presencia negra más considerable. No obstante, los datos para Ecuador deben ser tomados en cuenta por los historiadores de Perú, donde el 'accidente' o la táctica de la inclusión de una categoría separada de mestizo en los censos, puede haber disfrazado realidades similares. En principio, debemos admitir la posibilidad de que allí donde, como en Perú, la categoría de "mestizo" fue reconocida por el Estado, esta pudo haber generado también una identidad correspondiente. Pero lo dudo, en vista de la identidad "española" de los peticionarios mestizos en la Audiencia de Quito.

Una manera de probar la amplia aplicabilidad de los datos ecuatorianos coloniales, es contrastarlos con aquellos del siglo XIX, cuando el tributo fue reclasificado como la "contribución", y la categoría de "mestizo" fue incluida en los censos. Junto a la investigadora Chantal Caillavet, examinamos los datos de un grupo de pueblos del sur de Quito en 1862, y encontramos contradicciones en la nueva clasificación del "mestizo", que dejan ver que la dicotomía fundamental indígena/blanco sobrevivió durante la República.⁵¹⁰

De esta manera, la categoría oficial de mestizo fue muy poco usada tanto en el Ecuador colonial como en el Ecuador republicano. Cuando fue usada, se hizo de formas tan diversas, que puede ser considerada una especie de categoría ficticia para ser inventada o reinventada por parte de los oficiales, eclesiásticos u observadores externos, con criterios diferentes. Creo que los datos ecuatorianos tienen implicaciones amplias para los estudios sociales y demográficos de Hispanoamérica. Al encontrar fluctuaciones espectaculares en la población de las 'castas', rara vez estamos observando un cambio 'real', si aceptamos que, a diferencia de los indígenas supuestamente "puros", los mestizos no correspondían a una clasificación claramente definida.⁵¹¹

En todo caso, incluso en esta región, que tenía una mezcla racial menos diversa que en gran parte de Hispanoamérica, las "Declaraciones de Mestizo" subrayan la increíble fluidez de las autodefiniciones y las percepciones sociales por parte de los estratos bajos. Nos demuestran la gran variedad de las estrategias con las que los sectores populares, de cualquier genotipo o procedencia, negociaban su estatus sociorracial.

⁵⁰⁹ Mörner, *La mezcla de razas*, 78, 109; no obstante este proporciona una imagen idealizada.

⁵¹⁰ C. Caillavet y M. Minchom, "Le Métis Imaginaire", 115-132.

⁵¹¹ Para categorías cambiantes en Loja, ver: Minchom, "The Making of a White Province", 23-39; y para la fluctuante población mestiza de Durango en México: Michael M. Swann, *Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango*, (Boulder, 1982), 334.

IV- LA PROTESTA POPULAR⁵¹²

"y habiendo vajado a la muralla de San Francisco les dieron una voz diciendo Ave María a que respondieron Sin Pecado Concebida y entonces le preguntaron de que varrio, y el testigo y su compañero le respondieron que de San Roque, ha que dixeron que estaba bien [...]"

Los desórdenes franciscanos de 1747-1748.

¡Fuenteovejuna!
¡Viva el rey Fernando!
¡Mueran malos cristianos y traidores!"

Lope de Vega, *Fuenteovejuna*.

La plebe, el amorfo estrato social bajo, tenía un significado real para los administradores coloniales en los momentos de extrema tensión social. Fue considerada como la "plebe vulgar y licenciosa", propensa a estallidos de violencia y de borracheras, y fácilmente llevada por mal camino por los provocadores. Sin embargo, los historiadores han identificado unos patrones de comportamiento estructurados en lo que anteriormente se concebía como la violencia arbitraria de la turba. Desde la década de 1970, los estudios de los movimientos populares en la Europa moderna han demostrado que

"[...] la violencia popular es a menudo la expresión organizada –y ritualizada– de propósitos particulares, y también tiene su propio calendario, y tiende a ocurrir en los festivales más importantes."⁵¹³

⁵¹² Está claro que la rebelión de 1765 tenía más importancia que los disturbios anteriores, pero para evitar la repetición continua, no he intentado clasificar los desórdenes según distinta terminología ("motín" contra "rebelión", etc.). El primer epígrafe viene de ANH/Q Reb. doc. 1748-1-1, fol. 30.

⁵¹³ P. Burke, "The Virgin of the Carmine and the Revolt of the Masaniello", *Past and Present*, 99 (1983), 3. Para las rebeliones andinas, ver L. G. Campbell, "Recent research on Andean Peasant Revolt, 1750-1820", *Latin American Research Review*, 14 (1979), 3-49. A. McFarlane muestra que los avances de la historiografía europea pueden extenderse a América Latina: "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada", *HAHR*, 64 (1984), 17-54. Ver también, W. B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, (Stanford University Press, 1979). Para la conexión entre levantamientos y festivales que destacan estos autores, ver también las rebeliones rurales en: S. Moreno Yáñez, *Sublevaciones Indígenas*.

Los enfoques se han dividido entre las interpretaciones basadas en la cohesión de la comunidad, y aquellas que recurren a las clases sociales. En casi todos los estudios serios, se ha dejado de lado la "visión espasmódica de la historia", visión desde la cual las sublevaciones populares aparecen como desviaciones aberrantes de la normalidad.⁵¹⁴ Los patrones de comportamiento colectivo que se descubren permiten integrar el estudio de los levantamientos con el análisis de la sociedad que los produce. La organización social de los sectores populares, sus creencias religiosas y sus formas de asociación forman un todo con su coherente comportamiento durante los disturbios.

Desde esta perspectiva, los datos sobre las sublevaciones completan y unen varios de los hilos de los capítulos anteriores. La gran rebelión de Quito de 1765 es clave para nuestro entendimiento de la sociedad popular urbana de la ciudad, ya que los barrios fueron movilizadas en un gran estallido de desorden popular. Los historiadores de esa rebelión han señalado la posible connivencia de la elite criolla, y han buscado explicaciones basadas, en mayor o menor medida, en la cohesión de la comunidad.⁵¹⁵ No comparto este planteamiento, en parte por la luz que arrojan otros disturbios que he identificado en este período.

Mi discusión ha sido estructurada alrededor de los siguientes interrogantes:

-
- Las revueltas coloniales tardías eran en gran medida una respuesta a la presión fiscal ejercida por la monarquía de los Borbones. Sin embargo, aquí identifico una serie de disturbios anteriores. ¿Significan una transformación en las formas de protesta popular? ¿Podemos aclarar si el declive económico de la ciudad estaba vinculado con el descontento social?
-
- ¿Puede detectarse la influencia de las características de los distritos populares en una participación diferencial en el desorden social? Para invertir la pregunta: ¿Cómo pueden los levantamientos de Quito aclarar la naturaleza y función social de los barrios, y los vínculos entre ellos?
-
- Las sublevaciones de la década de 1740 constituyeron, en mi opinión, un estallido de antagonismo de clase, aunque fueron también marcados por la religión. Sin embargo, la rebelión de 1765 ha sido considerada como la expresión de alianzas locales de clases. ¿Cómo podemos establecer un registro coherente de las relaciones de clase en Quito?
-

⁵¹⁴ La frase viene de E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 50 (1971), 76-136.

⁵¹⁵ Para una interpretación en estos términos, ver: A. McFarlane, "The 'Rebellion of the Barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito", *HAHR*, 69, (1989), 283-330.

Tradiciones de protesta popular

Tres años antes de la gran rebelión de Quito de 1765, aparecieron dos pasquines en la parroquia de San Roque: "Mestizos de San Roque de Padre y Madre, que todos somos unos, alsense, que los que pagasen tributos moriran a valasos." ⁵¹⁶

Los pasquines eran el preludio común a la rebelión, y las autoridades españolas expresaron su preocupación a pesar de las extravagantes protestas de lealtad de 48 líderes de la parroquia. De acuerdo con el fiscal

"[...] la insolencia de algunos mal advenidos con tan notables virtudes que en lugar de egercitarlas promueven discordias, esparzen papelones ofensivos, y alteran el vulgo y pleve licenciosa, sin mas fundamento que la tolerancia y falta de castigo experimentado en otras ocurrencias pasadas." ⁵¹⁷

Resulta de particular interés el hecho de que en 1762 los oficiales ya identificaban una tradición de disturbios urbanos, incluso antes de la gran rebelión de 1765. ¿Cuáles eran aquellas "ocurrencias pasadas" mencionadas por el fiscal?

De los varios disturbios precedentes, sin duda los tumultos franciscanos de finales de la década de 1740 tenían un relieve especial. Estos movilizaron al mismo barrio de San Roque, y fueron tratados efectivamente con una "tolerancia y falta de castigo", ya que se emitió un perdón general para toda la parroquia. Sería imposible identificar todos los desordenes menores, y para los oficiales coloniales, cualquier reunión colectiva que involucrara la bebida y las festividades podría considerarse una amenaza al orden establecido. Sin embargo, para entender mejor las diferentes formas de desorden, resulta interesante inventariar los alborotos documentados. Estos datos se encuentran en el cuadro 17, que termina en 1780, cuando la segunda ola de la reforma fiscal borbónica, generó levantamientos y rebeliones en toda la región andina. La discusión sigue con los eventos de 1809, cuando se estableció una Junta autónoma, mientras la supuesta conspiración del filósofo, doctor y propagandista Espejo forma un vínculo entre los disturbios del siglo XVIII y el período de la Independencia.⁵¹⁸

⁵¹⁶ ANH/Q Reb. doc. 1762-V-24, fol. 1.

⁵¹⁷ *Ibíd.*, fol. 5.

⁵¹⁸ Los eventos posteriores a 1780 y particularmente los de 1809 y 1810, pertenecen en gran parte a la historia de la elite de Quito, pero aquí resaltaré la interacción con la sociedad popular.

CUADRO 17: TENSIONES SOCIALES, 1700-1780

FECHA	EVENTO	PARTICIPACIÓN	CRIOULLO / PENINSULAR	BARRIO	CONTEXTO
1717 ^a -1726	Supresión Audiencia Desorden social	EP	--	San Roque	Crisis económica Escasez agrícola Epidemia
1733 ^b	Cisma eclesiástico	R	Localismo	--	--
1726 ^c	Seminario de San Luis	R/S	¿Criollo?	--	Festival
1734 ^d	Elección de rector	R (Jesuitas) / S	Criollo vs. Peninsular	--	--
1747 ^e	Visitador Franciscano	R/S/P	Localismo	San Roque	Escasez de alimentos Epidemia Año Nuevo
1762 ^f	Padrón / fiscal	P (intento)	Mestizo vs. indígena	San Roque	Preparación para el festival de Corpus Christi
5/22/1765 ^g	Fiscal	P/E/R?	Anti-Peninsular	San Roque/ San Sebastián	Escasez de alimentos Epidemia Preparación para el festival de Corpus Christi
6/18/1765 ^h	Elección de casa Puesta en libertad de un prisionero	P/R	--	Santa Bárbara/ San Blas	Crisis de autoconfianza
6/24/1765 ⁱ	Como 5/22/1765	P	Anti-Peninsular	Barríos	Festival de San Juan
1779 ^j	Fiscal	P/R (?) (intentos)	--	San Sebastián	Reforma fiscal Padrón Tensiones en todas las sociedades andinas
Abreviaturas:					
E= Tensiones entre la elite local y la autoridad real			P= Tensión popular o levantamiento		
S= Apoyo secular a un sector en una disputa eclesiástica			R= Participación religiosa		

Fuentes: ^a AM/Q, LCQ, 5-2-1726; P. Herrera, "Apuntamientos," (1851), 91; AGI 206, RI. Audiencia, enero 12, 1748, fol. 14; ^b GS, 2, 930 y pág. sig.; ^c *Ibíd.* 946 y pág. sig.; ^d *Ibíd.* 993 y pág. sig. ^e *Ibíd.* 1089 y pág. sig.; ANH/Q Reb. 1 Doc. 1748-1-1; AGI Quito 206, 207; ^f ANH/Q Reb. 1 Doc. 24-V-1762; ^g Fuentes múltiples, especialmente AGI 398, 399; ^h AHBC/Q vol. 10, fol. 1, "Diario de lo acaecido desde el día 22 de Mayo", fol. 1; ⁱ AGI 398, 399; ^j ANH/Q Indígenas 97: 1779-IV-27.

¿Son completos los datos del cuadro 17? Es probable que sólo los disturbios franciscanos de 1747, y la rebelión de Quito de 1765 hayan movilizado plenamente a la multitud urbana. La lista de disputas religiosas está de acuerdo con aquellas identificadas por el Arzobispo González Suárez y la orientación eclesiástica de sus escritos hace inverosímil que ignorara cualquier gran estallido. Pero las referencias a "intentos" de disturbios reflejan el material que he podido localizar, y sin duda podrían ampliarse.

Su inclusión, junto con la de algunas de las disputas religiosas, pide una aclaración respecto del cuadro 17. Esta no pretende ser una "lista" exhaustiva, sino más bien una suerte de barómetro de tensión social. Se han compilado varias listas de las rebeliones andinas para ver si fueron provocadas por determinadas coyunturas económicas y políticas, y se suelen destacar las rebeliones generalizadas en la región andina en la última parte del siglo XVIII.⁵¹⁹ Pero si hacemos una cuantificación demasiado rígida de los levantamientos, se corre el riesgo de perder de vista otros tipos de tensión social, como son los disturbios religiosos. Si tuviéramos más estudios del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII –y si reconociéramos que el desorden puede tener muchas formas– tal vez no nos parecería tan extremo el contraste con el período colonial tardío.

El término "disputa religiosa" es engañoso. Muchos de los enfrentamientos eclesiásticos descritos por el arzobispo González Suárez no eran asuntos nada sosegados, y podían llegar a ser muy violentos. Durante la controversia sucedida en el seminario jesuita de San Luis en 1725, por ejemplo, intervinieron espadas, trabucos, pistolas y escopetas.⁵²⁰ De mayor interés para nuestro estudio es la movilización de grupos sociales externos a las órdenes religiosas o al clero secular. Esta capacidad de las órdenes religiosas para movilizar una sociedad más amplia, puede explicarse en parte por los íntimos lazos entre la Iglesia y la sociedad criolla. La importancia demográfica de la Iglesia, y sobre todo de las órdenes religiosas en Quito, ya ha sido señalada en este libro, así como la simbiosis económica entre la elite criolla y la Iglesia.⁵²¹ Los franciscanos eran una orden con una fuerte tradición evangelizadora, y los datos para 1747 indican la existencia de lazos más directos entre estos y los sectores populares. En una ciudad donde la Iglesia y la sociedad eran interdependientes, las instituciones religiosas reflejaban las preocupaciones de la comunidad circundante, y casi todos los elementos que encontramos en los desórdenes seculares, pueden encontrarse también en los disturbios religiosos.

⁵¹⁹ Campbell, "Recent research on Andean Peasant Revolt", 4, cita la lista de Carlos Rama. Ver también A. Flores Galindo, "La revolución tupamarista y los pueblos andinos (una crítica y un proyecto)", *Allpanchis* (Cuzco) XV (1981), 254. Para el Perú (incluyendo disturbios anteriores): S. O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Perú and Upper Perú* (Köln, 1985). Pérez y McFarlane señalan el impacto de las reformas borbónicas en su análisis de la rebelión de 1765.

⁵²⁰ Ver las referencias en el cuadro 17. Para un ejemplo anterior (1679) de un levantamiento eclesiástico, ver L. Martín, *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Perú*, (Dallas, 1989), 247-257.

⁵²¹ Ver arriba, capítulos III de la primera parte y II de la segunda parte.

En el cisma eclesiástico de 1718, por ejemplo, se nota el localismo de una sociedad que rechazaba la intrusión foránea de autoridades o grupos externos (ya fuera el inspector oficial, el funcionario de Estado en 1765 o los españoles peninsulares).⁵²² Los desórdenes de San Luis en 1725 fueron provocados por seminaristas que participaron en festivales sin el permiso del rector, pero la disputa parece haber sido influenciada por prejuicios étnicos y de clase.⁵²³ Sobre todo, las disputas religiosas proporcionaron un marco en el que florecieron las tensiones entre criollos y españoles peninsulares. No había nada nuevo en estas confrontaciones que fueron activadas a menudo por el sistema de rotación de los puestos de liderazgo, conocido como la alternativa.⁵²⁴ Incluso si detrás de las disputas del siglo XVIII yace un largo proceso de maduración de la conciencia criolla, estas revelan un grado de animosidad hacia los españoles peninsulares que anticipa de manera directa el levantamiento antiespañol de 1765. Las confrontaciones religiosas de la década de 1730, en particular, llevaron directamente a tensiones violentas entre criollos y peninsulares en las cuales el Cabildo secular se vio involucrado.⁵²⁵

El alcance de este estudio no permite un examen detallado de todos estos disturbios. Sin embargo, los motines franciscanos de la década de 1740 movilizaron a un barrio entero, revelaron profundas tensiones de clase, y tuvieron un alto grado de participación popular. Con respecto a las rebeliones de finales del siglo XVIII, ¿cuáles eran las diferencias y las similitudes con los desórdenes anteriores? ¿Estaban relacionadas las fases de disturbios con las dificultades económicas de Quito? Se conoce la causa inmediata o el 'detonante' de todos los disturbios del siglo XVIII, y a primera vista estos no corresponden a motines de subsistencia.

Pueden sugerirse algunas correlaciones con el cambio económico, pero este interactuó con factores políticos, fiscales o religiosos. Las dificultades económicas experimentadas en las décadas de 1690 y 1720 han sido ya indicadas.⁵²⁶ Aunque el resultado no fue una rebelión, hubo algunas tensiones en este período que presagiaban el gran estallido de 1765. En 1717, la Audiencia fue suprimida y pasó a formar parte del Virreinato de la Nueva Granada entre 1718 y 1722, cuando fue reestablecido de nuevo y volvió a incluirse dentro del Virreinato de Perú. De la misma forma que en la segunda mitad del siglo XVIII, este reformismo tuvo lugar en un momento en que la elite criolla se creía en un estado económico desastroso. Una solicitud para la rebaja de los censos reveló un ciclo de malas cosechas,⁵²⁷ y el Cabildo se quejó

⁵²² Ver las referencias en el cuadro 17.

⁵²³ AGI Quito 203, (sobre San Luís, 1725), testigos: Juan Agustín de La Rosa, y Maestro Don Fernando Ladrón de Guevara.

⁵²⁴ B. Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVIIls.)*, (Lille, 1978).

⁵²⁵ GS, 993 y pág. sig.

⁵²⁶ Ver arriba, capítulo II de la primera parte y II de la segunda parte.

⁵²⁷ Ver el capítulo II de la primera parte.

del alza de los precios del azúcar en agosto de 1717, refiriéndose a la "notoria" falta de efectivo de la Audiencia, lo que se convertiría en un constante estribillo en la documentación de finales de la Colonia.⁵²⁸ Desde 1716 hasta fines de 1719, se dieron confrontaciones continuas entre los intereses locales y los oficiales, incluyendo las quejas del cabildo del 1 de Febrero de 1718 acerca del "estado de calamidad" de la ciudad y la provincia, y la convocatoria a un cabildo abierto contra los deseos del corregidor.⁵²⁹ El tema de la discordia dio un giro, de manera poco sorprendente, hacia los intereses económicos de la elite, sobre todo la planeada inspección de las haciendas, obrajes y molinos, y los intentos oficiales por controlar el sistema de tributo; la regulación del trabajo indígena contra los deseos de la elite propietaria; y el pago de los tributos sobre los "indios ausentes y muertos" por los hacendados.⁵³⁰

Las tensiones de este período no constituyeron nunca una amenaza directa a los intereses reales, pero son sugestivas porque muestran la manera en que una crisis económica pudo provocar o reforzar un choque entre los intereses locales y oficiales. La convocatoria a un cabildo abierto fue uno de los mecanismos mediante los cuales los grupos locales expresaron sus quejas, y se recurriría a él de nuevo en la rebelión de 1765 y la revuelta de 1809. Más interesante aún, las tensiones políticas existentes entre 1716-19, parecen haber interactuado con el malestar popular en una escala mayor. Treinta años después, la Audiencia recordó los disturbios de San Roque durante el tránsito del virrey Villalonga en su camino a Bogotá en 1719.⁵³¹

En aquella ocasión, el pueblo de San Roque había "insultado" al virrey ("le perdieron el respeto"). Desafortunadamente, la manera en que se expresó esta "falta de respeto" no se encuentra especificada, pero podemos sospechar su carácter tumultuoso, similar a la falta de respeto expresada contra el recientemente designado obispo peninsular, el "Dr. Don Luís Francisco Romero"⁵³² supuestamente hasta el punto de intentar incendiar su casa y matarlo. Si esta fue la respuesta popular local a cambios políticos mayores y al cisma eclesiástico, deja ver claramente que la resistencia y división de la elite ayudaron a estimular el desorden popular en momentos de crisis económica. En vista a la supresión de la Audiencia, demuestran que las nociones de autonomía local se habían propagado profundamente en la sociedad de Quito. Los manifestantes de San Roque, sin embargo, no parecen haber sido respetuosos de las personas, a juzgar por el breve sumario de una generación después: cuando el presidente de la Audiencia puso fin a su desorden, ellos también "[...] le perdieron el respeto".

Las continuas dificultades económicas de la década de 1720, que incluyeron fuertes heladas y una sequía entre 1723 y 1724 y una creciente mortalidad a finales de esta década, parecen

⁵²⁸ AM/Q, LCQ, 3 de agosto de 1717, fol. 76.

⁵²⁹ AM/Q, LCQ, 1 de febrero de 1718, fol. 98.

⁵³⁰ AM/Q, LCQ, 4 de marzo de 1716, fol. 39.

⁵³¹ AGI Quito 206, Rl. Audiencia, 12 de enero de 1748, fol. 14.

⁵³² GS 2, 935.

haber estimulado también la agitación.⁵³³ El Cabildo -habitualmente más comprometido en los asuntos de la elite que en los de los sectores populares- estaba lo suficientemente preocupado como para comentar el estado en que se encontraba el "vulgo y barrios" de la ciudad, como resultado de la "lamentable pobreza" de la provincia.⁵³⁴ Quizás tuvieron pocas opciones: la agitación popular se expresó en una demostración masiva en apoyo a una solicitud presentada por los líderes del barrio de San Roque.

La solicitud se alzaba contra los recaudadores independientes del pago para los entierros, argumentando que los mismos curas de la parroquia debían recaudar el pago, o de lo contrario la gente no podría ser enterrada.⁵³⁵ Una vez más el estribillo es la pobreza de la ciudad y de la provincia. La parroquia de San Roque asumió nuevamente el rol dominante. Es interesante constatar cómo el barrio demostraba un liderazgo que llevaba a cabo una petición sumamente bien concebida, apelaba al cabildo abierto y urgía al Cabildo a apoyar la fórmula conocida de "se acata pero no se cumple" el decreto. Esto demuestra un alto grado de organización en este liderazgo popular, que sabía muy bien cómo se movían los hilos en el sistema colonial español.

Durante las décadas de 1710 y 1720, los desórdenes potenciales de tipo político fueron en gran medida desactivados por la diversidad de instituciones coloniales españolas, en las cuales los mecanismos legales (el cabildo abierto, las solicitudes), y a menudo las autoridades competentes (el Cabildo, el corregidor, la Audiencia), formaban un entramado de intereses coincidentes en los cuales se podían absorber las tensiones. Las presiones oficiales fueron por supuesto insignificantes en comparación con las grandes reformas de las décadas de 1760 y 1770. La visita oficial no parece haber sido llevada a cabo, y la reforma tributaria de 1718, que inicialmente permitió a los corregidores altos beneficios, llevó en últimas a la transferencia parcial de la recaudación del tributo a los arrendadores de tributos hasta las reformas de finales de la década de 1770.⁵³⁶ No obstante, el patrón de los disturbios futuros ya se había configurado: las declaraciones en una inminente catástrofe económica, el choque de intereses locales y externos, el uso del cabildo abierto, y, no menos importante, el descontento popular y el rol clave de San Roque. No se dieron controles similares en las disputas religiosas, lo que explica el porqué de su relativo desenfreno durante este período. Quizás, las disputas religiosas de 1718 o 1725 pueden relacionarse con el clima económico y político de ese período, pero no se conoce una exacerbación de las dificultades económicas o del ambiente político para explicar las de la década de 1730. Por otra parte, las tensiones sociales y religiosas de

⁵³³ Para los antecedentes, ver capítulos II de la primera parte y II de la segunda parte.

⁵³⁴ AM/Q, LCQ, 5 de febrero de 1726, fols. 54-55.

⁵³⁵ *Ibíd.*, fol. 56.

⁵³⁶ La reforma de 1718 llevó a los corregidores a hacer estimaciones bajas de sus tributarios; ver Tyrer, 47; AM/Q, LC, 4 de marzo de 1716, fol. 39, para indígenas que se escondían en las haciendas.

dicha década no tuvieron una dimensión popular importante, y la plebe no parece haber estado muy activa en las décadas de 1730 y 1750, cuando los datos demográficos indican que la ciudad se encontraba estable o creciendo.

Sobre los dos principales levantamientos populares existen datos acerca de un deterioro de corto plazo de las condiciones justo antes de su estallido. Los historiadores que han trabajado sobre fuentes latinoamericanas para el período colonial, suelen argumentar que las rebeliones fueron en gran medida independientes de las crisis de subsistencia agrícolas.⁵³⁷ Creo que se le ha prestado menos atención a este factor que en Europa, porque la historia agrícola de América Latina está menos documentada. La cronología de levantamientos urbanos indica sin duda, que la sociedad urbana reflejaba íntimamente los ritmos del campo. Los principales estallidos de las décadas de 1740 y 1760, siguieron la escasez de alimentos y las epidemias.⁵³⁸ El ocaso económico de Quito, además de las dificultades a corto plazo, han sido relacionados por Andrien con el estallido de la rebelión de 1765.⁵³⁹

El resto de este capítulo profundiza en las dos revueltas populares más importantes del siglo XVIII, aquellas de 1747 y 1765, y continúa con el análisis de una revolución de Quito que nunca fue, es decir, esa calma relativa de alrededor de 1780 cuando los levantamientos a gran escala encendieron a casi todo el resto de la región andina. Se concluye con una relación de las tensiones de la década de 1790, y de los inicios del movimiento de Independencia, sometiendo a examen el grado de la participación popular.

Buena parte del análisis que sigue se concentra en el barrio de San Roque. Esta parroquia se caracterizó por un desorden endémico que periódicamente irrumpió en disturbios mayores, y es la clave para entender el desorden social en la ciudad. La agitación de la plebe en 1719 y 1726 movilizó a esta parroquia. En 1747, la parroquia se levantó en mayor escala, y el carácter sedicioso de San Roque era ya lo suficientemente notorio como para atraer el comentario crítico de la Audiencia, que afirmaba que San Roque era la parroquia "más poblada", y "siempre los mosos de el los más atrevidos." En 1762, las autoridades temieron otro estallido proveniente del mismo lugar, y el fiscal se refirió a los "acontecimientos pasados."⁵⁴⁰ En esta perspectiva, está claro que el estallido de la rebelión de 1765 en la misma parroquia no fue fortuito. Descubrir los orígenes del carácter sedicioso de San Roque tiene que clarificar la naturaleza y los objetivos de la participación popular en la rebelión de 1765. Podemos preguntar: ¿qué hizo de San Roque algo tan distintivo?

⁵³⁷ Además de la literatura resumida por Campbell, ver W. B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, 129.

Ver también los trabajos de Florescano sobre México.

⁵³⁸ Ver las referencias en la lista de epidemias en el capítulo II de la segunda parte.

⁵³⁹ Andrien, "Economic crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765", *Past and Present*, 129 (1990), 104-131.

⁵⁴⁰ ANH/Q Reb. doc. 1762-V-24, fol. 5.

Los barrios y el desorden social: los disturbios franciscanos y la parroquia de San Roque, 1719-1765

La plebe de San Roque: contextos sociodemográficos y religiosos

Haremos aquí un intento de unir y sintetizar los datos sobre San Roque, incluidos en discusiones anteriores acerca de las características espaciales del Quito colonial, la práctica religiosa y el declive demográfico. De esta manera, esperamos elucidar cuáles de las peculiaridades de su estructura social se encuentran detrás de una tradición tan distintiva. Si queremos descubrir patrones que tengan validez para la plebe de la ciudad entera, no nos interesa sólo el carácter de San Roque, sino su articulación con los otros barrios de la ciudad. La gran división de la ciudad en dos mitades –San Roque/San Sebastián, de un lado, Santa Bárbara/San Blas, de otro lado–, ya ha sido señalada. La división entre ‘alto’ y ‘bajo’ no era simplemente ritual, una perpetuación colonial de divisiones prehispánicas, sino también un hecho geográfico. El Sagrario, y algunas partes de las otras parroquias (sobre todo San Marcos, y parte de Santa Bárbara), formaban un núcleo de asentamiento “blanco”, con el que cada parroquia popular se encontraba conectado de manera radial. Pero la interacción de las parroquias populares entre ellas mismas proporcionó un estado intermedio a las unidades constitutivas (parroquia, agregación de parroquias, ciudad) a partir de las cuales fue construido Quito.

Alianzas, o intentos de alianzas, entre los barrios fueron características del desorden social. La parroquia central, El Sagrario separó las dos concentraciones principales de residencia popular –San Sebastián/San Roque, por un lado y San Blas/el distrito del matadero de Santa Bárbara–, y esto restringió el alcance geográfico del desorden potencial, y reforzó las conexiones laterales. Los vínculos de San Roque con San Sebastián fueron ilustrados notablemente en la rebelión de mayo de 1765, cuando el levantamiento de San Roque fue apoyado por San Sebastián. En 1748, sin embargo, hubo también indicios de la existencia de una alianza con San Sebastián, y también con San Blas.

Si añadimos los datos sobre las tensiones de 1779 al rol predominante de San Roque, está claro que casi todos los disturbios se originaron en el sur de la ciudad, con la excepción del período de desorden generalizado que siguió al estallido de mayo 1765. Pero, ¿no enmascara la aparente particularidad de San Roque una diferencia entre el norte y el sur de la ciudad? En vista a los padrones de 1733 –aunque son posteriores al período principal de actividad textil–, no debemos buscar una explicación directa en los cambios en la industria textil. Para esa fecha, el 51 por ciento de los indígenas adultos en los registros existentes, se encontraban trabajando en obrajes o en actividades textiles en San Roque; pero estas cifras aumentaron por un solo obraje, el de Antonio Pastrana, y la proporción en la ciudad entera alcanzaba un ratio comparable de 49.5 por ciento. San Sebastián estaba más relacionado con los

textiles.⁵⁴¹ Es posible que el declive de los obrajes afectara a ciertas partes de la ciudad más que a otras, pero los cambios en la estructura de la economía urbana pueden haber sido influidos por la reorientación de las rutas de comercio en el siglo XVIII.

Durante el siglo XVII, el gran mercado de exportación de los textiles de Quito había sido Lima, y posteriormente el declive de su competitividad se vio compensado –inadecuadamente– por los mercados del sur de Colombia. Mientras durante el siglo XVII la mayoría del comercio entró sin duda alguna por el sur de la ciudad, los registros de la alcabala muestran claramente que a finales del siglo XVIII este pasaba por San Blas.⁵⁴² Los datos demográficos indican que este comercio no generó una gran especialización de las ocupaciones urbanas – no fueron apuntados arrieros “urbanos” en ninguno de los padrones incompletos del siglo XVIII –, pero pudo haber sido un estímulo para la economía local. A juzgar por el padrón de Santa Bárbara de 1768, el mercado de carne generó actividad en un área que cruzaba las parroquias de Santa Bárbara y San Blas, y esta actividad comercial se vio probablemente reforzada por el comercio con el norte. Con toda seguridad el declive de San Roque fue mayor que el de San Blas. En el siglo XVIII, Quito ya miraba hacia el norte más que al sur.⁵⁴³

Pero la dicotomía norte-sur se menciona aquí sólo como un factor de fondo, y hay que buscar la particularidad de San Roque dentro de la misma parroquia. Aunque falta un padrón de calidad comparable con el de Santa Bárbara, los datos demográficos sí nos permiten aclarar el tamaño, la composición social y el cambio demográfico del barrio. San Roque era la parroquia más grande en los siglos XVI y XVII,⁵⁴⁴ pero todos los datos del siglo XVIII apuntan hacia un declive demográfico mayor. Aunque la estimación de los observadores contemporáneos debe ser usada con precaución, son utilizables en cuanto a la importancia ‘relativa’ de los distritos. Desde 1730 hasta 1765, fueron unánimes al comentar que la parroquia seguía siendo la más grande de los barrios populares, sin tomar en cuenta la parroquia elitista de El Sagrario.⁵⁴⁵ Por otra parte, las series de padrones de 1797 y 1825 demuestran claramente que San Roque no seguía disfrutando de su rol predominante, y que Santa Bárbara y San Sebastián, además de El Sagrario, ya eran más importantes. Como para el resto de la ciudad, la transformación étnica fue concomitante con el declive de San Roque. Había sido una parroquia mayormente indígena durante los siglos XVI y XVII,⁵⁴⁶ pero el San Roque de los levantamientos del

⁵⁴¹ Tyrer, 414-415; mis propios cálculos para San Roque y San Sebastián.

⁵⁴² Por ejemplo ver AGI Quito 432, año 1793, Pliego 1. San Blas parece haber recibido alrededor del 70 por ciento en ese período. Las otras entradas se hacían por La Magdalena y La Recoleta.

⁵⁴³ La transferencia a la Nueva Granada consolidó esta reorientación.

⁵⁴⁴ Comunicación personal de J. Moreno Egas, basada en los datos de los registros parroquiales.

⁵⁴⁵ AGI Quito 132, Carta de Dionisio de Alcedo y Herrera, 8 de junio de 1732, fol. 5, “El Barrio de la más numerosa Parroquia de San Roque.” AGI 206, Real Audiencia, 12 de enero de 1748, fol. 14, “el más numeroso de esta ciudad”, en el momento de la rebelión de Quito en 1765, de acuerdo con los informes del AGI Quito 398.

⁵⁴⁶ Por ejemplo ANH/Q 3 Not. 1, 21 de febrero de 1656, fol. 96.

siglo XVIII fue étnicamente mezclado, con predominio mestizo. En 1733, un padrón indígena incompleto registró a 150 varones adultos tributarios en la parroquia. Pero en el censo de 1797, sólo 28 hogares de los 202 de la parroquia, parecen haber sido indígenas, aunque algunos individuos vivían en otras casas. Como lo demuestra el 'temor' de 1762, el cambio étnico debe juntarse al cambio económico y demográfico, para llegar a ser causa potencial de desorden social.

A falta de datos completos sobre los oficios, unos rasgos sociodemográficos sobresalen. San Roque estaba caracterizado por hogares pequeños, generalmente nucleares, a diferencia de los edificios de dos pisos y socialmente mezclados de las parroquias de elite. La caracterización de Caldas acerca de las casas en estas últimas, casi como "pueblos pequeños", se encuentra ampliamente confirmada por el padrón de Santa Bárbara, en el que la diversidad étnica y de los oficios acompañaba a la residencia compartida. La interacción social que supuso en los distritos de elite el permiso anual concedido a los indígenas para subir al segundo piso durante la elección de alcalde, por ejemplo,⁵⁴⁷ puede equivaler a cierto grado de control social. Uno de los testimonios más claros a este respecto proviene de 1779, cuando se argumentó que cierto acusado no había estado involucrado en desórdenes, por causa del distrito en el que vivía. En San Roque pocas personas ostentaban el título "don".

Una vez destacado el carácter popular de la parroquia, puede afinarse la hipótesis ya propuesta en relación con el declive absoluto y relativo de la parroquia (tejidos, comercio regional). Aunque en las ciudades europeas grupos como los trabajadores de la seda jugaron un importante papel en los disturbios urbanos, sus equivalentes reales en Quito no eran los tejedores de obraje o de chorrillo –cuyas características indígenas cuasi rurales fueron señaladas en el capítulo II de la primera parte –, sino los artesanos independientes vinculados a la economía monetaria urbana. Lejos de ser la parroquia de los tejedores, la importancia real de San Roque era precisamente la opuesta. Era la parroquia de los grupos artesanos populares, quienes se encontraban más afectados por el declive económico que los tejedores –más exactamente, los tejedores dependientes–, porque no podían ser reabsorbidos fácilmente en la economía rural, además de ser reacios a seguir ese camino. Es algo que aclara la petición de 1762, citada más abajo. Aunque los padrones indígenas de 1733 son incompletos, puede señalarse la alta concentración de sastres indígenas, carpinteros y barberos en San Roque.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ Ver capítulo I de la primera parte.

⁵⁴⁸ Tyrer, 414-415, contó 483 oficios indígenas registrados en toda la ciudad; en los documentos originales conté 15 oficios en los padrones conservados para San Roque; conté 7 sastres (uno con oficio doble), mientras que Tyrer encontró 6 para todas las series; 5 carpinteros de 10 encontrados por Tyrer para la ciudad entera; 3 barberos, comparados con 8; y 5 zapateros, comparados con 12.

La ubicación de San Roque también es significativa. Áreas considerables de San Sebastián y San Blas se encontraban a cierta distancia de los principales núcleos de la ciudad, y estaban separadas por quebradas. San Roque, en cambio, que daba directamente al centro, y excepto por una pequeña extensión sobre la quebrada de Jerusalén, no era en absoluto una parroquia semi-rural disfrazada. En términos de la geografía social de la rebelión, esto es un punto mayor, en la medida en que los levantamientos perseguían el control del distrito central, el *locus* de autoridad. El definir nuestro problema en términos negativos, es decir, el carácter semi-rural o de elite del resto de la ciudad, explica por qué las otras parroquias no se rebelaron, y esto a su vez, por un proceso de eliminación, nos lleva de nuevo a San Roque. Es probable que debamos resaltar, paradójicamente, lo típico de San Roque antes que su carácter excepcional. Una gran parroquia urbana, popular y en declive, en conexión directa con el centro de la ciudad y con una presencia de la elite restringida; tenemos aquí una explicación parcial de por qué San Roque jugó un rol de tanto liderazgo.

Sin embargo, la evidencia demográfica y socioeconómica discutida aquí sólo nos proporciona un contexto, a menos que recurramos a una interpretación puramente mecanicista. Existen dos campos donde podemos resaltar la interacción de las características socioeconómicas de San Roque con las consideraciones de una dimensión ideológica, a saber, la religión y la "comunidad". La idea de lo común, el bien común, tuvo una función legitimadora en la rebelión. El bien común de la comunidad, una suerte de "constitución no escrita", en palabras de Phelan, formó la base de la apelación conservadora contra las innovaciones irregulares borbónicas en los impuestos, o contra abusos percibidos en el cuerpo político. De la misma manera en que los intereses locales "acataron pero no cumplieron", los manifestantes que estuvieron involucrados en los levantamientos, separaron la autoridad real de sus ataques a la política real (o a sus representantes locales). "Viva el rey, muera el mal gobierno" era el lema de los levantamientos populares en los dominios más distantes del rey de España, tal como lo fue en España y en la misma Europa. El ideal del bien común que fue invocado a menudo a nivel de la elite durante el cabildo abierto que precedió la rebelión de 1765, puede encontrarse también en la defensa popular de los acuerdos consuetudinarios que caracterizaron ese gran estallido.⁵⁴⁹

El ideal de lo común ha sido invocado normalmente para reforzar interpretaciones de la rebelión como la expresión de alianzas de clase,⁵⁵⁰ pero debemos tener cierta cautela al relacionar una ideología tan general como el "bien público", con las motivaciones específicas de los sectores populares.

El hecho de que la comunidad entera rechazara intrusiones foráneas, sobre todo a los "inspectores" ya fueran religiosos o fiscales, tiene sentido, pero el ideal de lo común operó a

⁵⁴⁹ Ver McFarlane, "The 'Rebellion of the Barrios'".

⁵⁵⁰ Ver también J. L. Phelan, *El Pueblo y El Rey*, (Santa Fe de Bogotá, 1980).

muchos niveles diferentes, y tomó diferentes significados a medida que cambiaba de manos. Al menos para la plebe de Quito, este ideal se convierte en un instrumento más flexible para el análisis del desorden social, cuando se transfiere al nivel del barrio. ¿Quiénes eran la "comunidad" para los hombres y mujeres de San Roque? Si bien el concepto evocaba por supuesto un ideal superior, toda la evidencia acerca de la agitación en San Roque, refuerza la interpretación de la "cohesión de la comunidad" como cohesión del barrio. El pedido de un cabildo abierto en 1726 fue presentada a la amplia comunidad de la ciudad, para colocar la justicia oficial en el marco ideológico arriba señalado; el hecho de que fuera una petición de un barrio presentada por un liderazgo popular claramente definido, resulta incluso más llamativo. El mismo liderazgo comunitario organizado emerge de la documentación de 1762, y los levantamientos de 1747 dan fe de la fuerte identidad del barrio. Si señalamos la identidad de San Roque como parroquia popular bastante homogénea, con un liderazgo colectivo claro y un fuerte sentido de comunidad, quizás nos acerquemos al aspecto distintivo del barrio. San Roque, a diferencia de cualquier otra parroquia en la ciudad, era tanto una comunidad como una clase social. En este sentido, localizar los orígenes del desorden social en este distrito es también subrayar las raíces populares de dicho desorden.

La particularidad de San Roque, además, estaba claramente reforzada por factores religiosos. En el capítulo III de la primera parte, se señaló que la parroquia de San Roque bordeaba el monasterio de San Francisco. Los franciscanos eran la más evangelizadora de todas las órdenes religiosas y estaba vinculada a la población indígena de ese distrito a principios y mediados del período colonial. Incluso puede que haya suplantado al clero secular en el ministerio de la población local. Una interpretación del desorden social basada en las "manos ocultas", podría apuntar a esta influencia local de los franciscanos. Creo, sin embargo, que los levantamientos franciscanos de la década de 1740, indican una simbiosis más complicada entre el barrio y la orden religiosa. La alianza de San Roque fue respaldada sólo por una facción de los franciscanos, así que no debemos simplificar la interacción entre la orden religiosa y el barrio. En su conjunto, los desórdenes de San Roque constituyen una tradición coherente aunque variada, que involucra motivaciones religiosas, fiscales y étnicas, y resulta lógico hacer de los hombres y mujeres de San Roque los principales agentes de sus propias acciones colectivas.

El lugar de la religión y de la "comunidad" en San Roque puede elucidarse claramente a partir de los desórdenes anteriores a 1765, antes de que el rol de San Roque se viera subsumido en la rebelión más general de ese año. Mientras que no existen datos que evidencien la agitación en la parroquia durante la década de 1730, durante 1747 la parroquia se vio directamente involucrada en un cisma franciscano, y un examen de los disturbios de ese año es muy revelador.⁵⁵¹ El arzobispo González Suárez, a finales del siglo XIX, no percibió más que

⁵⁵¹ El relato que se encuentra en GS se encuentra basado esencialmente en AGI Quito 206-207.

un enfrentamiento religioso en estos acontecimientos, y su dimensión popular ha sido completamente pasada por alto.⁵⁵² Sigo a González Suárez en cuanto a los aspectos religiosos, antes de analizar la evidencia que sitúa la disputa en la larga tradición de sedición y "irrespeto" de San Roque.

"Viva María, y el barrio de San Roque": los levantamientos de 1747-1748

Este levantamiento comenzó, como tantos otros en Quito, con la llegada de un forastero. En 1747, las autoridades franciscanas de Lima habían enviado a un visitador para realizar una inspección oficial a pesar de la negativa local inicial a aceptarla. El visitador fue recibido finalmente, pero se vio implicado en una confrontación directa con los franciscanos locales. Después de excomulgarlos a todos, buscó refugio con los jesuitas.

El porqué del gran rechazo de los franciscanos a una inspección oficial puede ser solo conjeturado. Las denuncias generalizadas de las órdenes religiosas, o las denuncias de la producción ilícita de aguardiente en los monasterios en 1765 nos dan una pista.⁵⁵³ Pero puede que la intrusión que suponían los controles oficiales no era en sí bienvenida en la orden. Desde los tiempos de la vida de San Francisco en adelante, el movimiento franciscano se había caracterizado por corrientes opuestas a la mayor o menor adherencia estricta al voto de pobreza. A juzgar por los datos sobre los levantamientos, la tendencia más severa provenía de Lima. El carácter potencialmente dañino de una inspección oficial se reveló cuando el comisario Ibáñez Cuevas llegó de Lima para asumir un control directo de la situación. Después de un período de calma, procedió a tomar la residencia del ex provincial, fray Bartolomé de Alácana, quien había instigado a una primera resistencia a la visita anterior a 1747, así como a fray José Morrón quien ocupaba el puesto al comienzo de la inspección.

Ambos fueron encarcelados y llevados a Quito desde el seminario franciscano en Pomasque, en medio de un gran cisma de la orden franciscana. La ruptura se radicalizó con la liberación de fray Alácana, quien estaba siendo escoltado hacia el sur camino al exilio, y la liberación de fray Morrón el 2 de Diciembre de 1747, por un grupo esencialmente secular, aunque también incluía algunos religiosos.⁵⁵⁴ La liberación de Morrón por un asalto de sus partidarios fue el catalizador de disturbios mayores. El comisario puso en marcha una purga de la orden franciscana, y paseó a sus seguidores, leales y plebeyos, en una procesión por la ciudad, con sogas al cuello a modo de penitencia. Los plebeyos que cargaban la estatua de San Francisco encabezaban la procesión, seguidos por el Comisario que llevaba los Santos Sacramentos. A medida que avanzaban, cantaban *In exitu Israel de Egipto*, el salmo propio de los

⁵⁵² GS omite la dimensión popular.

⁵⁵³ McFarlane, "The Rebellion of the Barrios", siguiendo AGI Quito 398.

⁵⁵⁴ GS, 1089 y pág. sig.

oficios de tinieblas y que se incluía en las plegarias a los difuntos desde principios de la edad media. Las mujeres en llanto seguían la procesión con harapos, lamentando que la religión estaba acabada y que se avecinaba el fin del mundo. Ya en la plaza de Santo Domingo, y antes de conducir la procesión de regreso a San Diego, el comisario profirió las maldiciones rituales contra el padre Morrón, la Audiencia, el presidente y la ciudad misma, mientras blandía los Sacramentos.⁵⁵⁵

Tal como veremos, los "plebeyos" que acompañaban a Ibáñez Cuevas eran la gente de San Roque, y la procesión del comisario suministra datos interesantes acerca de las dimensiones que empezaba a tomar el cisma.

¿Qué alcance real tenían tales evocaciones milenaristas? La evidencia no nos permite afirmar que la agitación tomó la forma de un movimiento mesiánico de gran escala. Es probable que las sensibilidades religiosas fueran agudizadas por la escasez y la epidemia en la ciudad de Quito a mediados de la década de 1740,⁵⁵⁶ de la misma manera que ocurrió en la Europa medieval. Resulta claro, en todo caso, que el ritual religioso tenía un rol en la legitimación de la violencia popular que se aproximaba. El desplazamiento del comisario al retiro franciscano de San Diego, a las afueras de la ciudad, implicó el acto simbólico del cierre de San Francisco. El patronazgo de la imagen del Santo en la procesión, subrayaba el reclamo del comisario para instaurar la verdadera cristiandad contra la malvada ciudad que había sido abandonada (Quito = Egipto). Los acontecimientos ya significaban más que una disputa franciscana, y estaban tomando una fuerte dimensión social. En este proceso, la plebe de San Roque estaba siendo movilizada no sólo en apoyo de una facción del movimiento franciscano, sino también del visitador exterior, y en contra del *status quo*. Detrás de la motivación religiosa yacían antagonismos de clase, que el comisario parece haber sabido aprovechar.⁵⁵⁷

La situación era seria: durante el mes de diciembre, la parroquia se convirtió en un distrito casi autónomo. Recurriendo a lo que los oficiales coloniales entendieron como una excusa para el "escándalo" y "tumulto", grandes multitudes provenientes de San Roque controlaron San Francisco y protegieron al comisario en su retiro de San Diego. Los oficiales reales no podían hacer las rondas.⁵⁵⁸ El 31 de diciembre de 1747 Manuel de la Parra, varias veces descrito como un sastre, zambo o mulato, de San Roque, fue arrestado por atacar a un oficial, el teniente del alguacil mayor de corte. El año nuevo era un festival religioso que coincidía

⁵⁵⁵ GS, 1093, AGI 206, R1. Audiencia, 12 de enero de 1748, fol. 14. No se si esto cambió durante la Contra Reforma, pero para el uso medieval del salmo cxiv, ver Dante, *Purgatorio*, canto II.

⁵⁵⁶ Ver la lista de epidemias en el capítulo II de la segunda parte.

⁵⁵⁷ De acuerdo con GS, 1093.

⁵⁵⁸ ANH/Q Reb. 1: doc. 1748-1-1, Don Joseph de Quintana y Asevedo, fol. 52 y pág. sig.

también con las elecciones municipales.⁵⁵⁹ En vista de la correspondencia entre las dos grandes rebeliones de 1765 con festivales, el momento en el que ocurrió el estallido no puede haber sido una simple coincidencia. Ambos tipos de acontecimientos colectivos estaban acompañados por la bebida. El arresto de Parra podía ser sintomático de las crecientes tensiones justo antes del año nuevo, y la expectativa generalizada de tumultos. Plebeyos de San Roque liberaron a Parra el 31 de Diciembre de 1747, y dos días después atacaron la casa del presidente. En este punto, debemos divergir de González Suárez, quién hizo sólo una breve, y sumamente inexacta, referencia a la "furia borracha" de la multitud,⁵⁶⁰ y prestar atención a la evidencia recogida por la Audiencia, que nos proporciona una clara imagen del motín popular.⁵⁶¹

El primer disturbio, el ataque a la cárcel para liberar a Parra, fue el tema de un relato gráfico realizado por uno de los compañeros de prisión de Parra, Miguel Falcón, un brocador, que había sido encarcelado por mora de deudas.⁵⁶² El testimonio de Falcón muestra claramente el carácter cuidadosamente planeado del ataque, todo lo contrario de una supuesta "furia borracha". Antes del ataque, Parra fue visitado en las rejas de la prisión por Feliciano Chuquilargo, un dorador, y el momento del ataque fue coordinado para que coincidiera con la ausencia del cancerbero. Las puertas principales de la prisión fueron asaltadas, y como habían sido reforzadas con piedras, se llevó leña para quemarlas. Los rescatadores entraron en la cárcel con las espadas desenfundadas, machetes, e iban con las caras parcialmente cubiertas con pañuelos. Los primeros en llegar a las rejas interiores fueron el dorador Chuquilargo y Francisco Marques, un carpintero que sacó partido de sus habilidades profesionales con cincel y mazo, para romper la reja interior. Como esto no iba lo suficientemente rápido, hicieron un hueco en esta con una piedra y le dijeron a Parra que saliera por ahí, "[...] así se se hacia con los amigos, y como havia de dormir en la carcel siendo del Varrio de San Roque." ⁵⁶³

El ataque estuvo extremadamente bien organizado con un grupo comando de alrededor de 25 hombres quienes llevaron a cabo el asalto a la prisión, mientras que una multitud más grande, de varios centenares de personas, prestaba apoyo moral afuera, desde la calle.⁵⁶⁴ El desafío social de los amotinados se reflejó en la violencia ejercida contra los símbolos de propiedad y autoridad, pero no contra las personas. Los candados de la cárcel fueron destruidos durante la huida, es decir, cuando las pretensiones de los rescatadores ya se habían cumplido. Otros prisioneros

⁵⁵⁹ C. de Gangotena y Jijón, "Fiestas que se celebraban en Quito a fines del siglo XVIII," *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, (Quito), VII, 1923, 263, la celebración de la Circuncisión, 1 de enero.

⁵⁶⁰ GS, 1094.

⁵⁶¹ ANH/Q Reb 1 doc. 748-1-1; especialmente 9 de enero 1748 en adelante. Las citas que siguen provienen de este documento a menos que se especifique lo contrario.

⁵⁶² *Ibíd.*, fols. 12-13.

⁵⁶³ *Ibíd.*, fol.13.

⁵⁶⁴ De acuerdo con la Audiencia fueron más de mil (fol. 3). Don Joaquín de Alava (fol. 32) calculó que 400 personas estuvieron involucradas.

fueron invitados a escapar, pero rehusaron. La multitud se retiró "vitoreando", y celebrando la victoria del barrio de San Roque.

Aunque no podemos conocer en detalle la composición étnicosocial de la multitud, el rol jugado por la liberación de un sastre mulato por parte de un dorador (con un nombre indígena), y con la ayuda de un carpintero (quien era probablemente mestizo, a juzgar por su apellido), nos da una pista importante. Los disturbios parecen haber sido multiétnicos -un hecho a tener muy en cuenta cuando nos centremos en las tensiones de 1762- así como fuertemente enraizados en la clase artesanal, sobre todo a nivel del liderazgo. Los datos adicionales disponibles sobre los oficios, también confirman que no se trata de los estratos sociales marginales.

Más tarde esa misma noche, por ejemplo, Manuel Zapata, apodado Capulí, afirmó que había cerrado su tienda donde vendía aguardiente mientras pasaban los amotinados, y dos, uno de ellos un pintor, entraron para pedir alcohol.⁵⁶⁵ Sin embargo, otra testigo, María Josepha, pretendió que el mismo Manuel Zapata fue uno de los participantes. Según ella, Zapata había visitado una tienda donde se vendía aguardiente, y explicó que él mismo había rescatado a Parra porque era "amigo" suyo.⁵⁶⁶ María Josepha identificó luego a Vasilio y Eusebio, fabricantes de sombreros, como amotinados en un segundo disturbio. La búsqueda oficial de cabecillas de un nivel social superior, tuvo poco éxito,⁵⁶⁷ y los pulperos involucrados que animaron a los "mozos" de San Roque dándoles alcohol durante el segundo disturbio, tampoco integraban altos estratos de la sociedad quiteña.

Además de confirmar la importancia de la bebida, los testimonios demuestran el carácter popular de los participantes, entre los cuales destacaban los artesanos. Aunque sólo tenemos una muestra de los participantes, una lista de sus oficios tiene un patrón muy coherente: sastre, dorador, carpintero, pintor, tendero, fabricantes de sombreros, pulperos.⁵⁶⁸

Durante el primer disturbio, hubo objetivos específicos, sobre todo oficiales, y se gritaba el lema tradicional "Viva el Rey, Muera el Mal Gobierno". Sin embargo, había una variación mucho más interesante: "Viva el Varrío de San Roque, muera el mal Gobierno y el Theniente Matta, y **aquí ya no hay justicia**."⁵⁶⁹ Estamos ante un sentido de la protesta popular como una forma legítima de justicia, dirigida no contra el rey, sino contra sus malvados consejeros. Esto fue expresado gráficamente por uno de los manifestantes, al regresar exaltado del levantamiento. Exclamó: "por haver rotto un Potrero viejo como la Carzel no hera delitto."⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Testigo Manuel Zapata, fol. 33.

⁵⁶⁶ Testigo María Josepha, fol. 39.

⁵⁶⁷ Testigo Manuel Guerrero y Ponce, 9 de enero de 1749, fol. 13-14, vio sólo a una persona de "distinto fuero."

⁵⁶⁸ Testigo María Josepha, fol. 40.

⁵⁶⁹ El subrayado es mío.

⁵⁷⁰ Testigo Francisca Goribar, fol. 45-47; testimonio confirmado por el indígena y su esposa, fol. 49.

Tal como iba a ocurrir en 1765, no hubo una sino dos acciones populares, la segunda más violenta que la primera. La diferencia entre los dos alborotos demuestra con qué rapidez podía evolucionar la motivación popular. El segundo ataque comenzó con cohetes (como había ocurrido en el primer disturbio), y fue acompañado por el toque de las campanas de la Iglesia. Un testigo afirmó que un niño de su casa había ido a San Sebastián y había oído que allí estaban siendo convocados para una revuelta por la gente de San Roque. La señal para reunirse sería tres cohetes; primero uno, después dos; y tres la tercera vez.⁵⁷¹ Este uso muy práctico de los cohetes, dotados de un significado codificado, muestra que no debemos exagerar su función simbólica y festiva. Puede, sin embargo, que las dos ideas no sean contradictorias. El testimonio es especialmente interesante al confirmar el eje San Roque/San Sebastián (comentado en el capítulo I de la primera parte), que volvería a jugar un papel en la rebelión de 1765. Aunque existió la preocupación de que San Sebastián y San Blas pudieran estar implicados,⁵⁷² todos los testigos subrayaron el rol de San Roque en los desórdenes de 1747-8. El hecho de que los tres barrios considerados fuentes potenciales de desorden hayan sido San Roque, San Sebastián y San Blas, puede considerarse una confirmación de su índole popular.

Lo llamativo de los desórdenes de 1747-48 es la combinación de una unidad de espíritu con una diversidad de motivación. La ideología popular de San Roque era una mezcla sincrética, a juzgar por las consignas. Había una influencia religiosa franciscana, mientras se oscilaba entre ideas de justicia y sueños de adquisición de riqueza a expensas de los ricos. Esto se combinaba con un sentimiento anti peninsular, y un odio generalizado a las autoridades de la ciudad. El hilo común era la lealtad al barrio de San Roque, y quizás al rey. El relato de González Suárez hizo hincapié tanto en el papel del comisario franciscano como en el papel de Parra como cabecilla popular. Sin embargo, no creo que estos dos elementos son suficientes para explicar la rebelión popular. Aunque se puede buscar "manos ocultas" por el lado de los franciscanos, al menos el primer disturbio fue claramente una acción colectiva de los "mozos" de San Roque. Es difícil evaluar la fuerza de la dimensión mariana o del lenguaje bíblico, pero esto parece haber sido integrado sin ningún esfuerzo en las expresiones tradicionales de protesta popular: "contra los chapetones [españoles peninsulares] diciendo aquí vienen los Judíos, Viva la Lei de Dios, Viva la Yglesia y muera el mal gobierno." ⁵⁷³

Los plebeyos de San Roque se hicieron fuertes en la plaza de San Francisco, pero fueron expulsados por treinta o cuarenta hombres con armas de fuego y espadas. Lo que culminaría con la huída por las quebradas, y el abandono virtual de la parroquia en medio de un clima de temor.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Testigo Doctor Don Rafael de Ortega, fols. 43-44.

⁵⁷² Doctor Don Gabriel de Piedrahita, fols. 34-35.

⁵⁷³ *Ibíd.*, fol. 44.

⁵⁷⁴ *Ibíd.*, fol. 56.

Conspiración y tensión étnica, 1762

En la serie de las "Declaraciones de Mestizo", vimos el caso de Juan de Dios Guzmán⁵⁷⁵, quien fue clasificado una vez como indígena en la numeración de principios de la década de 1760, y de nuevo en la siguiente ola de padrones alrededor de 1779. Esta numeración fue la causa de los pasquines, citados arriba, que aparecieron el 19 de mayo de 1762, y que llamaban a que los mestizos por ambos progenitores, se levantaran y mataran a los cholos de la ciudad. Existe poca evidencia de que tal sublevación haya estado cerca de realizarse, pero la existencia de una supuesta conspiración indica varios puntos interesantes.

La fecha resulta significativa. La primera rebelión de 1765 estallaría casi exactamente tres años después, lo que sugiere que el desarrollo del festival de Corpus Christi que antecedió la rebelión de 1765 no fue en absoluto una coincidencia. El siguiente punto interesante apunta a la identidad interétnica en los bajos estratos. La rebelión de Quito de 1765 revelaría tensiones entre los mestizos urbanos y la población indígena del corregimiento, pero la conspiración de 1762 demuestra que estas tensiones existían dentro de una población mestiza/chola urbana diferenciada. Cuarenta y ocho líderes del gremio de San Roque sabían firmar sus nombres a la vez que hacían declaraciones extravagantes acerca de su lealtad a la autoridad real. Explicaban que los pasquines habían aparecido por causa de la numeración de los cholos quienes eran el tipo de personas quienes "siendo por naturaleza indios, se visten como mestizos", y se veían prontamente exentos del tributo. Los mestizos no "trabajan los campos", y tampoco realizaban otros oficios mecánicos que eran sólo para indios.⁵⁷⁶

El caso no parece haber tenido mayores repercusiones, pero resulta sumamente revelador si se analiza en relación con los disturbios de la década de 1740, y el gran levantamiento de 1765. Una vez más, las tensiones se originaron en San Roque, y el caso demuestra que el barrio tenía un liderazgo sumamente organizado y un carácter bien definido. El hecho de que los mestizos estuvieran actuando como un grupo resulta de gran interés, porque las "Declaraciones de Mestizo" sugieren que la población mestiza no tenía una fuerte auto identificación como tal, y se veían a sí mismos como blancos o casi blancos.

En este caso, el barrio popular de San Roque parecía tener una identidad específicamente mestiza, aunque las circunstancias del censo pudieron haber ayudado a generarla. Los oficiales notaron que existía una creencia popular que los mestizos iban a ser numerados junto con los indígenas, un ejemplo del papel del rumor que encontramos en todos los disturbios del siglo XVIII. Obviamente, es posible que los pasquines tuvieran su propio significado codificado, y

⁵⁷⁵ Detallado en el capítulo III de la segunda parte. Es el documento 61.

⁵⁷⁶ ANH/O, Reb. doc: 1762-V-24.

que la posibilidad de disturbios de un orden diferente fuera lo que realmente preocupara a los oficiales. No obstante, la lectura más simple de los documentos es que en su temor a ser reducidos al estatus de los cholos, los mestizos dirigieron su agresión contra los grupos que se encontraban en el peldaño inferior respecto de ellos, antes que contra el sistema colonial como tal. En este sentido, se confirma una dimensión del desorden civil del siglo XVIII: su lado conservador, literalmente "reaccionario".

El impacto de las reformas borbónicas y la rebelión de 1765

"La rebelión de los barrios"

La última y más grande sublevación de los "mozos de San Roque" sería la rebelión de Quito de 22 de mayo de 1765, que estalló en esa parroquia, iniciada una vez más con cohetes y el repique de las campanas. La "rebelión de los barrios", no obstante, tendría un significado y escala mucho más amplia: hubo dos grandes levantamientos en 1765 así como un quiebre del orden. Al ataque inicial contra la Casa de la Aduana en mayo, le siguió una gran batalla por el control de la plaza principal en junio, y la expulsión temporal de los españoles peninsulares de la ciudad. Sólo al año siguiente se restableció el orden completamente, después de un período de gran tensión. Una revuelta de esta escala ha tenido un lugar destacado en la historiografía del Ecuador colonial.⁵⁷⁷ McFarlane lo describe como "la primera de las grandes insurrecciones provocadas por las reformas de Carlos III de finales del siglo XVIII", ocupando un lugar notable en la "segunda ola" de disturbios que culminaron en las rebeliones de los Comuneros en la Nueva Granada y Túpac Amaru en Perú, en la década de 1780.⁵⁷⁸

El estudio de Andrien sobre el trasfondo económico de la rebelión de 1765, deja ver que la "transición de los textiles a la agricultura resultó en una recuperación modesta de los reve-ses de finales del siglo XVII, seguido por una crisis marcada hacia la década de 1750."⁵⁷⁹ Estas dificultades empeoraron después de 1763 con el fin de la guerra anglo-española, y la renovación de la competencia internacional en el comercio para los tejidos de Quito.⁵⁸⁰ La agudización del deterioro de la situación entre 1764-66, emerge de las cifras para los hijos expósitos que muestran que los niños estaban siendo abandonados en Quito durante esta 'coyuntura'

⁵⁷⁷ K. J. Andrien, "Economic crisis," 104-131; A. McFarlane, "Civil Disorders and Popular Protests," 17-54; "The 'Rebellion of the Barrios,'" 283-330; J. Pérez, *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, (Madrid, 1977).

⁵⁷⁸ McFarlane, "Rebellion," 283.

⁵⁷⁹ Andrien, "Economic crisis," 117.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*

(figura 7). El año de 1765 fue también el de una gran epidemia. Pérez sugirió que el terremoto de 1755 y la epidemia de 1759 pudieron haber sido antecedentes de la insurrección de Quito.⁵⁸¹ En todo caso, la epidemia de 1765 se ve más claramente en los índices demográficos y tiene una relevancia muy directa para la rebelión (figura 5). Recio, un jesuita que vivía en Quito en el momento de la rebelión, recuerda específicamente que esta epidemia ocurrió antes, durante y después de la rebelión de Quito, pero existen otras pruebas documentales que señalan su impacto.⁵⁸² (Sin embargo, el significado de la epidemia cambiaba durante este período. Después de la rebelión, el 25 de agosto 1765, la Audiencia declarararía que las epidemias estaban teniendo un efecto tranquilizador en la población, al inmovilizar muchos de los hogares. Para esa fecha la epidemia ya afectaba a gran parte de la Sierra ecuatoriana.)⁵⁸³

En esta difícil coyuntura vino el gran intento de los Borbones de fortalecer su control sobre la economía colonial. En 1764 don Pedro Messía de la Cerda, el virrey de Nueva Granada, decidió introducir la administración directa del monopolio del aguardiente y de la alcabala. En Quito, estos estaban administrados de manera privada por arrendadores con toda la indiferencia hacia los intereses reales que esto suponía, y formaban parte de una red de intereses locales que la administración real quería dismantelar. Así, el administrador del monopolio del aguardiente era Mariano Solano de Salas, un oficial de la Audiencia y amigo de don Félix de Llano y don José de Cistue, juez y abogado de la Audiencia respectivamente. Más tarde se reclamaría que la recaudación de la alcabala había sido arrendada a los amigos de los jueces de la Audiencia.⁵⁸⁴ A finales de 1764, llegaba a Quito don Juan Díaz de Herrera, nombrado por el virrey, justo después de la aplicación exitosa de medidas similares en Popayán.

La oposición que encontraría sería amplia, pero en primera instancia, como ocurriría nuevamente en 1809, la iniciativa provino de los niveles más altos de la sociedad de Quito. McFarlane ha estudiado en detalle la configuración de la rebelión, identificando diferentes fuentes de oposición. En primer lugar, estaba la participación criolla, con el Cabildo como instrumento, donde Francisco de Borja, quien estaba conectado a varias familias nobles de Quito, llevó una campaña contra las medidas fiscales. En segundo lugar, estaba la comunidad eclesiástica que, el 14 de noviembre 1764, presionó por un cabildo abierto que le permitiría a

581 Pérez, *Los movimientos precursores*, 48. La epidemia de 1759 causó pocas muertes por la exposición previa a las viruelas. S. A. Alchon, "Epidemics in the city of Quito: Disease, Population, and Public Health during the Eighteenth Century," 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988.

582 B. Recio, *Compendiosa relación...* (Madrid, 1947), 402. ANC/B Misc. de la Colonia, Tomo 60, fol. 441; Carta de Felix de Llano, Quito, 17 de diciembre de 1765. AGI Quito 398, fol. 495; Carta del Audiencia, 25 de agosto de 1765, "Escritos de Espejo"; A. Pérez, *Las Mitas en la Real Audiencia de Quito*, (Quito, 1947), 346.

583 AGI Quito 398, fol. 495; Carta del Audiencia, 25 de agosto, 1765, menciona a Latacunga, Ambato y también a Zámbsisa en el Corregimiento.

584 D. A. Washburn, *The Bourbon Reforms: A Social and Economic History of the Audiencia of Quito, 1760-1810*, tesis doctoral, Universidad de Texas (Austin), 1984, 171.

la "oposición criolla el trasladarse a una nueva palestra [...] un congreso general que afirmó representar los intereses de la comunidad entera." Finalmente, pudo haber existido oposición dentro de los rangos del gobierno real ya que cuatro de los seis ministros en servicio eran criollos, y los otros dos estaban bien establecidos en la ciudad. Díaz de Herrera parece haber desconfiado de todos los oficiales de la Audiencia, y no contaba con mucha cooperación local.⁵⁸⁵

Un cabildo abierto, llevado a cabo el 7 de diciembre de 1764, fue el foro en que se airearon las quejas de la elite. Los terremotos, la falta de efectivo, la redirección de las rutas del comercio, la pobreza y el infortunio; el alegato es elocuente:

"[...] así el vecindario no puede recuperarse de las penosas labores causadas por el terremoto en muchos años, ni recuperarse de su pobreza e infortunio. Además, la devaluación de los paños y el estado de ruina no afecta sólo a [La]Tacunga sino a toda la Provincia, como ellos no los compran en Perú, ni pagan su valor usual como antes porque los paños de Inglaterra que ellos llaman "de segunda", que son baratos, son causados por la facilidad con la que los barcos con licencias, vienen por Cabo de Hornos, y esto debería resolverse [...] porque es contra los intereses de la defensa de Cartagena y Santa Marta y sus defensas, y la falta de dinero es tal que dentro de tres o cuatro años no quedará nada de dinero [...]" ^{586*}

Los eclesiásticos reclamaron la supresión del monopolio del aguardiente por razones morales. Podrían haber sido afectados también como productores, pero en todo caso sus argumentos nos dan un testimonio sobre una de la multitud de presiones negativas de las instituciones coloniales sobre la sociedad indígena. De acuerdo con fray Marcos León, por ejemplo,⁵⁸⁷ el monopolio se arrendaba en los pueblos a personas con "poco temor hacia Dios." Estos incitaban a los indígenas a beber a crédito, hipotecando su ropa. Poco a poco los indígenas se endeudaban, y terminaban por perder incluso sus animales. La elite criolla adelantó una serie de argumentos contra el monopolio del aguardiente basados en gran parte en las dificultades económicas de la región.

Las presiones de la elite de Quito no parecen haber tenido ninguna influencia en la administración real. El 1 de febrero de 1765, el virrey tomó nota de las dificultades que Díaz Herrera estaba experimentando, y su reacción a la oposición fue ordenar un incremento de

⁵⁸⁵ McFarlane, "Rebellion", 287-292.

⁵⁸⁶ AGI Quito 398, dos copias; aquí doc. 148, "Testimonio del discurso echo por las Religiones y Comunidad de la Vezindad de la ciudad de Quito", Quito, 14 de diciembre de 1764, fols. 149/1598 y pág. sig. , numeración doble.

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

⁵⁸⁷ AGI Quito 398, fol. 610-611.

las tropas disponibles a 200.⁵⁸⁸ El 1 de marzo de 1765 se inauguró el monopolio del aguardiente. A mitad de mayo, Díaz de Herrera emprendió el establecimiento de la administración reformada de la alcabala y el 21 de mayo se registraron parcelas de tierra en San Roque a efectos fiscales. El impuesto empezó a ser recaudado en personas exentas hasta el momento de la alcabala: los eclesiásticos y los indígenas que proveían el mercado urbano con productos agrícolas de subsistencia. Mientras tanto, los rumores, precursores invariables de la rebelión, empezaron a expandirse a través de la ciudad: la administración iba a gravar las piedras del río y a los infantes en el útero.⁵⁸⁹

La rebelión estalló el 22 de mayo de 1765. He relacionado esta coincidencia temporal con los preparativos para el Corpus Christi, señalando que dichos preparativos tuvieron lugar semanas antes del evento, mientras que el festival de Corpus Christi tuvo lugar el 6 de Junio de 1765.⁵⁹⁰ El levantamiento del 22 de mayo se enmarcó entonces dentro del período de preparativos para el festival, un período de rivalidades competitivas que movilizaban gran parte de la población de la ciudad. Un testigo recordó la atmósfera de esa noche, que le llevó a pensar que las multitudes iban a celebrar las festividades.⁵⁹¹ En la noche del 22 de mayo, las multitudes fueron convocadas por las campanas de la Iglesia y por los cohetes lanzados desde las parroquias de San Roque, San Sebastián y San Blas para reunirse en la Casa de la Aduana y en el Estanco de Aguardiente de la plaza de Santa Bárbara.⁵⁹² Por lo menos un relato especifica que el comienzo de la rebelión fue en San Roque, y describe cómo las multitudes descendían desde San Roque a la plaza de Santo Domingo, donde un contingente animaba a la gente de San Sebastián, con la expansión posterior de la rebelión al resto de la ciudad.⁵⁹³ Las modestas fuerzas de la Audiencia no pudieron parar a los amotinados quienes demolieron la Casa de la Aduana y Estanco de Aguardiente. Sólo la intervención eclesiástica pudo calmar a los espíritus lo suficiente para que la multitud, de varios miles, se dispersara durante la noche. La Audiencia tuvo entonces que "someterse a un humillante proceso de negociación con un populacho turbulento, en una atmósfera cargada con efervescencia, miedo, desconfianza", acordando la realización de un ambiguo perdón que, sin embargo, no convenció a los amotinados. El obispo se fue entonces a negociar a San Roque y la Audiencia acordó un perdón

⁵⁸⁸ Washburn, *The Bourbon Reforms*, 172.

⁵⁸⁹ Andrien, "Economic crisis," 125.

⁵⁹⁰ Ver el capítulo III de la primera parte, para el tema del Corpus Christi y Minchom, *Urban Popular Society in Colonial Quito*, 350-351, donde se sugirió un vínculo entre las preparativas para el Corpus y la rebelión. Calculé la fecha para 1765 de John J. Bond, *Handy-book of Rules* (London, 1875), 140.

⁵⁹¹ ANC/B Historia Civil Tomo 4, fol. 951.

⁵⁹² McFarlane, "Rebellion," 302.

⁵⁹³ AGI Quito 398, "Relacion individual ... de lo acaecido en esta ciudad de Quito ... por el Dr Don Gabriel Alvarez del Corro," doc. 150, copia de 149, (recibida el 18 de enero de 1766): fol. 1.

completo, la suspensión del monopolio del aguardiente y de la administración de la alcabala, medidas que fueron anunciadas en una manifestación pública en la plaza principal.⁵⁹⁴

Durante las siguientes semanas afloraron señales de inestabilidad. Hubo una "conmoción" en el barrio de San Blas el 26 de mayo. El día 29 "todos los barrios se unieron", y la casa de un oficial, el alguacil mayor de corte, estuvo apedreada hasta que intervinieron los mercedarios. El día siguiente fueron los dominicos y el colegio de San Fernando (franciscano) quienes debieron socorrer a don Antonio Arango.⁵⁹⁵ El 18 de junio de 1765 el barrio de San Blas se levantó para imponer su elección de un cura párroco, y al día siguiente para rescatar un prisionero de la cárcel.⁵⁹⁶ Un oficial declaró que el estado de anarquía era tal que la población de los mismos barrios solicitó las "rondas" de los funcionarios reales: "las maldades que vimos esa noche" llevaron al arresto de 44 personas.⁵⁹⁷

A pesar de todos los intermitentes brotes de tensión y criminalidad a pequeña escala, la voluntad de acudir a la autoridad real para mantener el orden, demuestra la profundidad de la moderación conservadora en los barrios. El marqués de Villarocho, al describir este período entre las dos rebeliones, señaló que la Real Hacienda se encontraba indefensa "y si los barrios hubieran querido cometer cualquier exceso, no hubieran encontrado la más mínima resistencia."^{598*} Esta moderación popular, sin embargo, no fue correspondida por ningún gesto recíproco por parte del corregidor de la ciudad. Mandó a castigar a presos con azotes y hundimientos en agua, y diciéndoles mientras eran golpeados: "Toma Aduana, toma Estanco, toma alsamiento, y así van cayendo todos los demas."⁵⁹⁹

Este afán de venganza oficial causó la segunda rebelión que estalló el 24 de junio de 1765, en medio del desorden y ruido de las fiestas de San Juan. El obispo de Quito comentaría luego que la borrachera de los plebeyos pudo haber sido resultado de las fiestas.⁶⁰⁰ Una vez más un festival jugó un rol clave. El festival de San Juan era además el momento en que tenían lugar las batallas rituales entre los barrios.⁶⁰¹ Los rumores corrieron por la ciudad el día

⁵⁹⁴ McFarlane, "Rebellion," 303-304.

⁵⁹⁵ BN/Bogotá (Libros Raros), Ms. 179: 5, fol. 3.

⁵⁹⁶ AHBC/Q Fondo Jijón y Caamaño, vol. 10, "Diario de lo acaecido en San Francisco de Quito desde el día 22 de Mayo" (s. f. pero 1765), fols. 1-2.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*, fol. 2.

⁵⁹⁸ BL Egerton 1808: "Información y probanza de la fidelidad de los oficiales reales...", Quito, Diciembre 14, 1765; testigo escuchado, 29 de octubre de 1765, fol. 459.

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

⁵⁹⁹ BN/Bogotá (Libros Raros), Ms. 223, doc. 2, "Diario de la segunda sublevación," fol. 1.

⁶⁰⁰ AGI Quito 398, Obispo de Quito, 9 de julio de 1765, fol. 390.

24, en pasquines que aparecieron en San Roque con llamadas a la unión de los barrios contra el corregidor de Quito.⁶⁰² El estallido, sin embargo, ocurrió por la tarde cuando el corregidor y un grupo de españoles peninsulares intentaron hacer una demostración de fuerza oficial y dispararon a la multitud en San Sebastián, matando a dos o tres personas.⁶⁰³ La reacción fue un levantamiento anti español. Las casas de los mercaderes peninsulares fueron saqueadas, y se lanzaron ataques contra el palacio de la Audiencia. Con la Audiencia aislada, y las actitudes de la elite criolla bajo sospecha, se llegó a una capitulación, que consistió en la rendición de las armas oficiales, la expulsión de los españoles peninsulares solteros, y un perdón general.

La autoridad efectiva en Quito –si acaso existía– se encontraba ahora en manos locales, mientras los funcionarios reales esperaban que les llegara una mejor coyuntura. Los criollos, nombrados como los nuevos capitanes de los barrios a comienzos de julio de 1765, intentaron canalizar la agresividad del pueblo que se manifestaba periódicamente en renovados ataques a la propiedad, y en intentos de controlar el movimiento de europeos. Se hicieron incluso llamamientos a la Independencia, con el conde de Selva Florida propuesto como monarca.⁶⁰⁴ Este tipo de radicalismo, sin embargo, llevó a los líderes criollos a acercarse a la autoridad real. Una política conjunta de no confrontación –a la vez de los criollos y de los oficiales reales– llevó a un apaciguamiento progresivo de los ánimos en los meses que siguieron. El temor a la violencia que los indígenas rurales provocaron –existieron varios rumores al respecto en 1765⁶⁰⁵ contribuyó sin duda a este cambio de atmósfera. Es probable que la ratificación a mediados de septiembre del perdón general ofrecido previamente por la Audiencia en julio, constituyera un punto de inflexión. Ya hacia octubre, el presidente informaba sobre la estabilidad en la ciudad.⁶⁰⁶ Un visitante a Quito en julio de 1766 afirmó que la gente de los barrios tenía un sentido de seguridad con el acercamiento de las tropas reales,⁶⁰⁷ y cuando las tropas entraron en la ciudad el 1 de septiembre de 1766, fueron recibidas con demostraciones de un aparente entusiasmo popular.

601 C. Caillavet, "Ex-voto coloniaux et pensée andine: une iconographie du syncrétisme religieux," en: *Religions des Andes et Langues indigènes. Equateur. Pérou. Bolivie. Actes du IIIe Colloque d'Etudes Andines*, Université de Provence, 1993, 263-279.

602 McFarlane, "Rebellion," 310.

603 BN/Bogotá (Libros Raros), Ms. 223, doc. 2: "Diario de la segunda sublevación," fol. 1; AHBC/Q Fondo Jijón y Caamaño, vol. 10, "Diario...".

604 Andrien, "Economic crisis", 128; con un énfasis diferente, McFarlane, "Rebellion", 324.

605 McFarlane, "Rebellion", 305-6; 312; 314.

606 *Ibíd.*, 322.

607 La Biblioteca Real de Copenhagen, "Cuaderno de Guachucal en la Provincia de los Pastos hasta la ciudad de Cuenca y Quito," (1766), Ny kgl. Samling 568 (4), consultado en la transcripción de Juan Castro y Velázquez, fol. 12.

La rebelión vista por los quiteños: la investigación oficial y los testimonios locales

¿Quiénes, entonces, fueron aquellos que participaron en las rebeliones de 1765? En la documentación oficial, existen sugerencias repetidas por los oficiales que apuntan a la participación directa de importantes dirigentes criollos que en últimas, fracasaron en unirse de manera efectiva a la causa real.⁶⁰⁸ Durante 1764 y 1765, los líderes de la Iglesia se vieron también profundamente involucrados en la oposición local a la reforma oficial que los afectó en tanto propietarios de tierra y productores.⁶⁰⁹ Si debemos buscar cualquier posible "mano oculta", una comparación con los disturbios de 1740 indica que los franciscanos están entre los candidatos posibles. Durante algunos incidentes del cisma franciscano, que no conciernen directamente a este estudio, estos llevaron a cabo un rescate llevando máscaras,⁶¹⁰ y precisamente, la presencia de hombres enmascarados entre los participantes en el levantamiento era considerado uno de los elementos sospechosos de la rebelión de 1765.⁶¹¹ La coincidencia cronológica de la sublevación de mayo con los preparativos para las festividades del Corpus Christi, que movilizaba gran parte del pueblo, también es consistente con una posible participación clerical. Sin embargo, toda esta evidencia acerca de la participación de la elite o del clero, es muy especulativa.

Mientras no existe duda sobre la participación del "pueblo de Quito" en las rebeliones de 1765, no existen registros de juicios u otra evidencia directa sobre el estatus socioeconómico de los amotinados. Sin embargo, los datos acerca de los disturbios de la década de 1740 sugieren que fueron más bien artesanos asentados y pequeños comerciantes, antes que marginales desposeídos, quienes llevaron la iniciativa. McFarlane cita a Juan de Velasco sobre la participación de 60 carniceros que atacaron la Casa de Aduana durante la primera rebelión a los cuales se les unió más tarde gente de otros barrios. McFarlane afirma que mientras "no está completamente claro cómo se unieron (los) diferentes grupos", la composición social de carácter mezclado de Santa Bárbara, donde empezó el levantamiento, puede indicar una influencia política criolla.⁶¹²

Aunque Juan de Velasco es el menos fidedigno de los cronistas del siglo XVIII, es muy posible que los carniceros jugaran efectivamente un papel.⁶¹³ Sugiero, no obstante, que sería erróneo considerar que el papel de Santa Bárbara reflejara la influencia de la elite criolla. El

⁶⁰⁸ AGI Quito 398, Carta del Virrey, 5 de julio de 1765, fol. 358. McFarlane, "Rebellion," para sospechas anteriores, 305; Andrien, "Economic crisis", 125-6.

⁶⁰⁹ AGI Quito 398, "Testimonio del discurso echo por las Religiones...."

⁶¹⁰ Este detalle se encuentra en AGI Quito 206. Fue omitido por GS en su relato.

⁶¹¹ Sin embargo, las máscaras tenían una importancia simbólica en la tradición andina, además de una utilidad práctica. Ver: R. T. Zuidema, "Masks in the Incaic Solstice and Equinoctial Rituals," en: N. Ross Cumrine y Marjorie Halpin (eds.), *The Power of Symbols: Masks and Masquerades in the Americas*, (Vancouver, 1983).

⁶¹² McFarlane, "Rebellion", 305-7, citando a Juan de Velasco.

⁶¹³ Juan de Velasco "inventó" una versión de la prehistoria ecuatoriana, y según C. Borchart de Moreno copió extensivamente de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (comunicación personal). Sin embargo, los carniceros pudieron haber tenido este tipo de rol en 1809.

área del matadero parece haber sido una suerte de subbarrio que se superponía a Santa Bárbara y a la parroquia de San Blas, de carácter mucho más popular.⁶¹⁴ Además, el hecho de que “el levantamiento comenzara en el distrito del matadero”⁶¹⁵ simplemente refleja la ubicación de la Casa de la Aduana en la plaza de Santa Bárbara. La correspondencia oficial o informes narrativos compilados poco después del evento, destacan casi todos el rol predominante de San Roque, y en un grado menor el de San Sebastián. También mencionan la parroquia popular de San Blas, pero no la vecina Santa Bárbara.⁶¹⁶ El testigo jesuita Recio, se refirió específicamente a San Sebastián y San Roque, describiendo este último como el barrio más “aguerrido”.⁶¹⁷

Para clarificar la naturaleza de la participación popular y de la elite en la rebelión de Quito, puedo aportar los datos documentales de una investigación oficial acerca de sus causas y naturaleza. McFarlane mencionó la existencia de una investigación secreta enviada por el oidor Hurtado de Mendoza al virrey en agosto de 1765, que incluía el testimonio de testigos que no se había localizado.⁶¹⁸ No obstante, el oidor doctor don Josef Ferrer envió un informe desde Quito con fecha del 14 de noviembre de 1768, que contiene los testimonios de testigos de la rebelión de Quito, y debe por consiguiente, haber formado parte de dicha investigación oficial.⁶¹⁹ Veinticinco testigos fueron interrogados en secreto, entre quienes se encontraban seis mercaderes y dos notarios. Sólo uno de ellos era un artesano, un platero, y por consiguiente perteneciente al nivel más alto de la sociedad no elitista. Fue escuchado al final, tomó cuidado de distinguirse de la “gente más rústica de los barrios”.⁶²⁰ Aparentemente, veintiuno de los testigos eran de Quito, mientras que uno era de Panamá y otro de Popayán. Hablaron también dos españoles peninsulares, y uno de los testigos tuvo que buscar refugio para huir de los amotinados.⁶²¹ Está claro, sin embargo, que se trata básicamente de una serie de testimonios de la elite criolla de Quito.

A los testigos se les preguntó si conocían el origen de la revuelta⁶²² que tuvo lugar el 22 de mayo. Don Juan Matheo Navarrete, un notario, testificó que había oído tanto en la ciudad, como en el pueblo de Sangolquí, la existencia de temores debidos a

614 Ver capítulo I de la segunda parte.

615 McFarlane, “Rebellion”, 305.

616 Ver precisamente el trabajo de McFarlane, “Rebellion”, 302, mientras que en AGI Quito 398, “Relacion individual ... por el Dr Don Gabriel Alvarez del Corro,” fol. 1, se establece específicamente que la rebelión estalló en San Roque.

617 Recio, *Compendiosa relación*, 517 y pág. sig. y 526.

618 McFarlane, “Rebellion”, 305.

619 ANC/B Historia Civil Tomo 4, 917 y pág. sig. Según mis apuntes, los testimonios “perdidos” no se encuentran en la misma sección.

620 *Ibíd.*, fol. 979.

621 *Ibíd.*, fol. 973 y pág. sig. Testimonio de Don Bernardo Legarda.

622 “Alboroto”, “inquietud”, o “sublevación”.

"que ellos iban a gravar con impuestos los vegetales que producían los pobres para su comida, y de la misma manera, se encontraban numerando los solares y corrales para fijar los impuestos que deberían pagar. Lo que es peor, iban a poner impuestos a las mujeres que estaban por dar a luz." *

Todo esto exasperó a la plebe de los barrios y a los mestizos del campo, quienes se comunicaron entre ellos vía carta.⁶²³ Otros testimonios señalan la importancia crítica de los "granos que ellos llevan a la plaza para el consumo común."⁶²⁴ "Algunos lloraron, otros dijeron que se mudarían de patria, y otros, que se acercaba el día en que morirían de hambre."⁶²⁵ Fue específicamente el miedo al recaudo de impuestos, presuntamente en la forma de productos, lo que encendió la rebelión. La prueba de esto no era solamente el registro de parcelas, sino el almacenamiento de las costales y petacas en la Casa de la Aduana que se destinaban presuntamente al recaudo.⁶²⁶

En los testimonios acerca de los orígenes de la primera sublevación, se resaltan dos puntos frecuentemente: la amenaza a las parcelas urbanas, y los rumores acerca de la presunta obligación de las mujeres a pagar impuestos sobre nacimiento.⁶²⁷ El primer punto, acerca del cual los testigos fueron prácticamente unánimes, subraya la importancia crucial de la amenaza a la economía informal. La importancia del segundo rumor, típico de aquellos que circularon antes de las rebeliones andinas, sugiere que fue percibido como una amenaza verosímil, a diferencia de la retórica sobre los impuestos sobre el agua, o sobre el aire que la gente respiraba. La explicación más probable, es que lo que el pueblo entendía por "impuestos sobre los recién nacidos", era un intento camuflado de las autoridades reales para introducir alguna forma de tributo o impuesto por persona, que afectaría a los plebeyos urbanos. Estos eran sumamente sensibles a cualquier intento de asimilarlos a la población indígena. De hecho, los mestizos de San Roque habían amenazado con rebelarse por esa causa tres años atrás.⁶²⁸ Los testimonios, al enfatizar la importancia de las parcelas urbanas para la población de la ciudad, subrayan el rol de San Roque y San Sebastián, que eran precisamente los lugares donde los oficiales habían empezado a registrar las parcelas.

El papel de San Roque como 'motor' de los disturbios, está confirmado por tres de las respuestas a la segunda pregunta que buscaba establecer quiénes eran los "tumultados" y sí había "cabecillas" disfrazados entre ellos. El doctor don Matheo Joseph de Aizpuru, originario de

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

623 ANC/B Historia Civil Tomo 4, fol. 955.

624 *Ibíd.*, fol. 925.

625 *Ibíd.*, fol. 928.

626 *Ibíd.*, fols. 964; 968.

627 *Ibíd.*, fols. 920; 923; 925, testimonios múltiples.

628 Ver más arriba en este capítulo.

Panamá, vio una gran multitud compuesta por personas de los dos sexos, incluidos los jóvenes, yendo por la calle desde San Roque, gritando y llevando velas encendidas. La atmósfera es transmitida por su reacción ante estas "festividades", ya que habla de la "alegría" de la plebe cuando se dirigía a otro barrio.⁶²⁹ Otro testigo, don Bernardo Legarda, quien vivía en la plazuela de San Francisco, al asomarse por la ventana vio un gran número de personas atravesando la calle mientras gritaban "Viva el barrio" y apedreaban el alumbrado público. Salían de "los volcanes y de las tiendas" y no vio ningún cabecilla: su ventajoso punto de vista en la plazuela de San Francisco, significa que él también estaba viendo a los amotinados de San Roque.⁶³⁰ Finalmente, Fernando Solís, maestro platero, dijo que la rebelión comenzó en el momento en que corrió el rumor de que se encontraban amenazando a la gente con la horca en el barrio de San Roque y "sin esperar la prudente confirmación o reflejo cristiano", invadieron la Casa de la Aduana.

Hay datos sobre la interacción entre los barrios, y con la población indígena. Los barrios pueden haberse comunicado entre sí a través de cohetes y del repique de las campanas,⁶³¹ mientras que los pasquines pudieron haber sido también un método para la comunicación entre barrios.⁶³² En las puertas de las iglesias y en los cruces entre las calles se colgaron pasquines.⁶³³ Como en la década de 1740, la distintiva geografía social de la ciudad jugó un papel, y las quebradas servían para esconderse e incluso como cementerios improvisados.⁶³⁴ El notario don Juan Matheo Navarrete declaró que había visto un papel sin firmar, en el que el barrio de San Roque amenazaba a los indígenas afirmando que si no participaban en su defensa, les quemarían las casas y los matarían.⁶³⁵ Otro testigo declaró también que los mestizos habían llamado a indígenas del Corregimiento,⁶³⁶ y otro testigo afirmó que vio "desde su balcón una multitud de indígenas que venían gritando y lanzando piedras", pero que no sabía quién los había convocado.⁶³⁷ Llegaban con el estilo tradicional de las rebeliones indígenas, tocando "churos y tambores".⁶³⁸ Hubo un comentario sugestivo acerca de las divisiones entre la plebe urbana, ya que algunos querían unirse con los indígenas, mientras otros no quisieron involucrarse.⁶³⁹ Estas tensiones pueden ayudar a explicar por qué las rebeliones se frenaron después de junio de 1765.

629 ANC/B Historia Civil Tomo 4, fol. 951.

630 *Ibíd.*, fol. 974.

631 *Ibíd.*, fol. 962.

632 *Ibíd.*, fol. 922.

633 *Ibíd.*, fol. 979.

634 *Ibíd.*, fols. 956, 981.

635 *Ibíd.*, fol. 957.

636 *Ibíd.*, fols. 944, 946.

637 *Ibíd.*, fol. 919.

638 *Ibíd.*, fol. 940.

639 *Ibíd.*, fols. 921, 924.

El levantamiento de San Juan fue atribuido en general al temor frente a una masacre de parte de los europeos,⁶⁴⁰ en medio de la preocupación por el incumplimiento del perdón prometido después de la primera rebelión.⁶⁴¹ Don Gerónimo Pérez de Grado, un testigo peninsular, tenía la impresión de que se trataba de algo relativamente bien organizado; a las multitudes que se encontraban en San Sebastián se les avisó que el corregidor estaba haciendo sus rondas. El primero que se resistió fue un fabricante de cohetes, al que respaldaron otros con piedras.⁶⁴² Otro testigo declaró que la multitud conocía de antemano los movimientos de los funcionarios reales porque tenían "espías" desperdigados quienes los advertían.⁶⁴³

Respecto a la violencia, los rebeldes usaron piedras,⁶⁴⁴ palos⁶⁴⁵ y pesadas prendas mojadas para defenderse a sí mismos contra las balas y el fuego.⁶⁴⁶ Las mujeres y niños recogían piedras para dárselas a los sublevados,⁶⁴⁷ "piedras que caían mejor que balas."⁶⁴⁸ El platero contó que una multitud se había dirigido a su casa, porque él había fabricado balas para la justicia real contra la gente de los barrios, y fue salvado por las tropas.⁶⁴⁹ Como en el ataque a la aduana y a los bienes de los mercaderes peninsulares, este ejemplo de violencia popular fue controlado y dirigido contra un objetivo específico. Todos los testigos conocían la historia de la picota que había sido retirada de la Plaza Mayor e instalada en Santo Domingo, donde un mulato leal, ya muerto, había sido colgado de los pies.⁶⁵⁰ Este hecho se convirtió, presumiblemente, en parte del folclore de Quito. Resulta revelador de la existencia de un sentido conservador del orden y la jerarquía en el que la violencia simbólica más extrema debería dirigirse sólo contra el escalón más bajo (y racialmente diferente) de la autoridad real.

¿Quiénes eran aquellos responsables? Los testigos no tenían dudas: la rebelión era el trabajo de "la ínfima plebe" –de indígenas, mestizos, mujeres y niños- y entre ellos no había otros participantes encubiertos.⁶⁵¹ Estaban conducidos por su desesperación, gritando que "mejor es morir matando que de hambre."⁶⁵² Nadie los había influenciado, no hubo disfraces. No resulta sorprendente encontrar a la elite criolla cerrando sus filas y culpando a la

640 ANC/B Historia Civil Tomo 4, fols. 918, 921, 923.

641 *Ibíd.*, fol. 929.

642 *Ibíd.*, fol. 948.

643 *Ibíd.*, fol. 969.

644 *Ibíd.*, fols. 919, 921.

645 *Ibíd.*, fols. 930, 932.

646 *Ibíd.*, fol. 972.

647 *Ibíd.*, fols. 924, 927.

648 *Ibíd.*, fol. 927.

649 *Ibíd.*, fol. 981.

650 *Ibíd.*, fols. 919, 921, 924.

651 *Ibíd.*, fol. 920.

652 *Ibíd.*, fols. 928-929.

chusma ("la gentalla").⁶⁵³ Sin embargo, se trata de veinticinco testigos, todos ellos testificando en secreto, y aún así no podemos encontrar a ninguno de ellos –incluso entre los españoles peninsulares– que acusara a nadie, motivado, por ejemplo, por el rencor personal. Es interesante también que a pesar de lanzar acusaciones bastante imprecisas en su correspondencia oficial, los funcionarios reales tampoco habían llegado a identificar a los responsables tres años atrás. Una interpretación plausible es que los oficiales estaban intentando exculparse de su lamentable manejo de las reformas fiscales al magnificar el alcance social de la insurrección de Quito.

La identificación del barrio de San Roque, popular y homogéneamente mestizo, como el 'motor' de los disturbios, realizando contactos con otros barrios como San Sebastián, proporciona una perspectiva nueva acerca de la composición social de la insurrección de Quito. En lugar de la participación de la elite criolla a la cual apunta McFarlane cuando le atribuye un rol de posible liderazgo a la parroquia de Santa Bárbara, de carácter socialmente mezclado, vemos el firme arraigo de la insurrección, precisamente, en aquellos sectores populares de la ciudad que se encontraban fuera de la influencia aristocrática. Y esto ofrece una explicación de la incapacidad de la maquinaria administrativa real para identificar a sospechosos criollos, y menos aún para instigar juicios. Puede que de la rebelión haya surgido un liderazgo informal, implicado en su rudimentaria estructura organizativa. No obstante, esto tiene que haber sido en los niveles populares de la sociedad de Quito y no en la sociedad 'conocida' donde llegaron a investigar los oficiales.⁶⁵⁴

El paisaje político después de 1765: represión y conspiraciones

Quito en 1779

La insurrección de Quito configuró el paisaje político durante más de una generación.⁶⁵⁵ Un legado de desconfianza y miedo permaneció después de 1765, dividiendo a los grupos sociales de la ciudad e inhibiendo la resistencia concertada a las políticas de la Corona.⁶⁵⁵ Mientras que el resto de la región andina se veía arrastrada por grandes rebeliones alrededor de 1780, tanto al norte (con la Rebelión de los Comuneros), como al sur (con las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Catari), la ciudad de Quito, y en menor medida la Audiencia, se encontraban en un estado de tensa calma. Esta tranquilidad fue comentada específicamente por la

⁶⁵³ ANC/B Historia Civil Tomo 4, fols. 923, 925.

⁶⁵⁴ A juzgar por su papel en la década de 1740, o alrededor del año de 1779, la autoridad Real no había aprendido a hacer un buen uso de espías en el siglo XVIII, cuando parece haber recurrido más bien a la intimidación. El informe de Núñez del Arco (1813) pertenece a otro período.

⁶⁵⁵ Andrien, "Economic crisis," 129.

Audiencia, cuando recibió noticias de la revuelta en Pasto en 1781, preocupada por el riesgo de contagio a la capital. La elite criolla ya sabía lo que su pueblo era capaz de hacer, y por "décadas [...] siguió recelando de los plebeyos más que de las exacciones fiscales del estado."⁶⁵⁶

Las autoridades reales, también, habían aprendido la lección de 1765. La reforma fiscal había sido impuesta con una falta completa de sensibilidad a las condiciones locales, usando a Juan Díaz de Herrera, el propio representante del virrey, para ignorar una Audiencia dividida.⁶⁵⁷ Debido, sin duda, al infeliz precedente, Villalengua implementó un nuevo sistema de recaudación del tributo a finales de la década de 1770, de una forma menos contradictoria con las costumbres locales. Es difícil imaginar una conversación a finales de la década de 1770 similar a la citada en 1768 por el quiteño don Bernardo Legarda, quien había advertido a Juan Díaz de Herrera acerca de los pasquines que amenazaban con una rebelión en la misma noche del 22 de mayo de 1765. La reacción de Díaz de Herrera fue no prestarle mucha importancia, "despreciando las noticias [...] él le dijo que acababan de lanzarle cuatro piedras."⁶⁵⁸ Para aquel entonces, las autoridades habían asimilado la lección, y sabían muy bien que el lanzamiento de unas cuantas piedras podía hacer tambalear el edificio del orden colonial.

De hecho, las medidas de seguridad tomadas en Quito alrededor de 1780, subrayan la emergencia gradual de un sistema de orden público, conforme al amplio patrón imperial de reforma de las milicias a finales del siglo XVIII.⁶⁵⁹ Las estrictas medidas de seguridad que resaltan de un caso del año 1779 proveen un contraste comparado con lo que sucedió en disturbios anteriores como los de 1740 cuando los oficiales fueron obligados a hacer rondas únicamente acompañados de un esclavo negro.⁶⁶⁰ En 1779, Francisco Xavier de la Cruz y sus acompañantes fueron juzgados por haber tocado al tambor en el barrio de San Sebastián, presuntamente para llamar a una rebelión. Una patrulla de ocho soldados y un teniente detuvieron a Xavier en el momento en que estaba gritando "Hermanos, traigan a la Virgen del Quinche."⁶⁶¹ Se solía llevar a la Virgen del Quinche para ayudar en tiempos difíciles, y el acusado había afirmado que la gente se estaba muriendo de hambre.

El telón de fondo de este caso era la nueva ola de reforma fiscal a finales de la década de 1770, al tiempo que hubo temores de la presunta introducción por parte de las autoridades de monopolios del pan, agua y sebo.⁶⁶² Podemos señalar que los oficios de los sospechosos,

⁶⁵⁶ Andrien, "Economic crisis," fols. 128-129. Para la revuelta de Pasto ver: R. E. Mond, "Indian Rebellion and Bourbon Reform in New Granada: Riots in Pasto, 1780-1800," *HAHR*, 73: (1993), 99-124.

⁶⁵⁷ *Ibíd.*, fols. 120-121, y McFarlane, "Rebellion," 286-7.

⁶⁵⁸ ANC/B, Historia Civil Tomo 4, fol. 974.

⁶⁵⁹ A. Kuethe, *Military Reform and Society in New Granada, 1773-1808*, (Gainesville, 1978).

⁶⁶⁰ Ver arriba.

⁶⁶¹ ANH/Q Ind. 97 doc. 1779-IV-27, fol. 3.

⁶⁶² *Ibíd.*, fol. 1.

quienes eran indios y mestizos fabricantes de sombreros y un sastre indígena, eran comparables al estatus artesano de los agitadores de la década de 1740. Teniendo en cuenta las medidas de seguridad y los grandes esfuerzos hechos para investigar un incidente relativamente menor, esta claro que la rebelión de 1765 se encontraba en la mente de todos. Una pregunta referente a la posible participación de uno de los sospechosos en 1765 se planteó directamente a los testigos, y la respuesta —que “como él vive dentro de la ciudad, no era compañía de los ‘mozos’ de los barrios”⁶⁶³—, constituye un comentario elocuente a favor de la idea de que el desorden social tenía sus orígenes en los barrios populares.

Eugenio Espejo, la Sociedad Económica de los Amigos del País de Quito, y las tensiones de mediados de la década de 1790

Aunque el programa de reforma asociado al obispo Pérez de Calama en la década de 1790 era en buena medida un asunto aristocrático, podemos encontrar ideas que estaban cristalizándose en este período, y que parecen haber encontrado un amplio eco. La dimensión de elite de la ideología de la Ilustración y su recepción en la ciudad, va más allá del alcance de este estudio. Aquí quiero hacer hincapié en la emergencia de frustraciones criollas con profundas raíces en la sociedad de Quito. Estas sugieren relacionar las insurrecciones de 1765 y 1809-10, permitiéndonos ver cómo se estaban reforzando las barreras entre la elite y el “pueblo de Quito”. La cronología de la reforma y de la represión en la urbe en la década de 1790 ofrece una pequeña confirmación desde la periferia de la hipótesis de Palmer, según la cual las revoluciones de Norte América, Francia y otras revoluciones “atlánticas”, fueron una serie de eventos interconectados, desarrollándose de forma paralela, y con ondas repercusiones.⁶⁶⁴

Eugenio Espejo jugó un papel prominente en los eventos de la década de 1790, pero su carrera como “pluma” contratada, al servicio de patronos ilustrados, eclesiásticos o de las facciones locales, ya le había otorgado a su trabajo un carácter ambiguo, especialmente en sus relaciones con la Iglesia.⁶⁶⁵ Desde principios de la década de 1780 en adelante, estuvo involucrado en una serie de controversias, que tomaban la forma habitual de polémicas publicadas seguidas de problemas con las autoridades, ninguna de los cuales, sin embargo, parece haberle cerrado las puertas de la buena sociedad de Quito, antes de su desgracia final y encarcelamiento. En “El retrato de Golilla”, Espejo atacó a Carlos III y a Gálvez, y comenzó a tener una reputación de rebelde. Fue arrestado por primera vez en 1783, el año en que fue nombrado,

⁶⁶³ ANH/Q Ind. 97 doc. 1779-IV-27, fol. 43.

⁶⁶⁴ Palmer, *The Age of Democratic Revolution*. Ver también David J. Robinson, “Liberty, Fragile Fraternity, and Inequality in Early Republican Spanish America: analyzing the impact of French revolutionary ideas,” *Journal of Historical Geography*, vol. 16 (1990), 51-75.

⁶⁶⁵ R. J. Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*, (Syracuse, 1958), 169; y la discusión de P. Astuto, “Eugenio Espejo,” 369-391.

contra sus deseos, director médico de una expedición al Marañón. "Reflexiones sobre la... las viruelas", encargado en 1785, mostró el pésimo estado de la medicina. Espejo, *persona non grata* en Quito, tuvo que irse a Riobamba e hizo una primera versión de la respuesta de los curas al informe del oficial de tributo Ignacio de Barreto, que denunciaba abusos contra la población indígena. En 1787 Espejo escribió *Cartas Riobambenses*, refiriéndose a María Chiriboga, integrante de una de las familias más importantes de Riobamba, a quien acusaba de adulterio. Una vez más, Espejo tuvo que mudarse, recibiendo instrucciones de continuar hacia Lima, o retornar a Quito desde Riobamba.

Desde 1788 hasta 1790 Espejo estuvo en Santa Fe de Bogotá. Para ese entonces, ya había adquirido suficiente reputación como para que Villalengua escribiera desde Quito advirtiéndolo al virrey acerca del cuestionable "estilo de vida y prácticas" de Espejo.⁶⁶⁶ La estadía en Santa Fe de Bogotá fue decisiva en la evolución de Espejo ya que allí estuvo integrado en círculos ilustrados, donde conoció a Nariño y al Marqués de Montúfar. Según Astuto, cuando Espejo volvió a Quito en 1790 ya era un revolucionario,⁶⁶⁷ e iba a hacer su contribución a una atmósfera estimulante de reforma.

El obispo Pérez de Calama, quien asumió su cargo en febrero de 1791, intentó sacudir a la diócesis de Quito de su letargo con una gran "visita" pastoral, o inspección, en 1791, ataques al absentismo de los clérigos y la elaboración de esquema para el desarrollo de la educación universitaria, el "Plan de Estudios de la Real Universidad" (1791).⁶⁶⁸ En un contexto más amplio, Pérez de Calama presidió la inauguración en 1791 de una Sociedad Económica⁶⁶⁹ en la cual el filósofo y propagandista Eugenio Espejo jugó un rol importante. Las Sociedades Económicas eran un reflejo de la influencia fisiócrata, y constituían en principio una de las ramas más prácticas del pensamiento ilustrado. Eran centros para el intercambio de ideas sociales y políticas en un espectro que iba desde el mejoramiento del comercio y la agricultura a la política y la industria.⁶⁷⁰ El papel de un nuevo obispo muy activo, abanderado de las ideas europeas avanzadas, parece haber tenido el efecto de una corriente de aire fresco en el equivalente quiteño de las sociedades de salón. El mismo Pérez de Calama resaltó la participación de las distinguidas damas presentes en el encuentro inaugural el 30 de Noviembre de 1791.⁶⁷¹ El periódico peruano *Mercurio Peruano*,⁶⁷² señaló la influencia del Conde de Casa Jijón, otra señal de interés aristocrático. Los objetivos declarados de la Sociedad, anunciados

666 ANC/B Miscelánea de la Colonia 139, Villalengua al Virrey, 3 de noviembre, 1789, fol. 868.

667 Astuto, "Eugenio Espejo," 383.

668 J. T. Lanning, "La oposición a la Ilustración en Quito," *Revista Bimestre Cubana*, 53 (1944), 225.

669 Se trata de la "Sociedad Económica de los Amigos del País de Quito."

670 E. Beerman, "Eugenio Espejo y la sociedad económica de los amigos del país de Quito," en: A. G. Novales (ed.), *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración española e Independencia de América*, (Barcelona, 1979), 380.

671 *Ibíd.*, 383.

672 Shafer, *The Economic Societies*, 171.

en sus estatutos propuestos eran el avance en la agricultura, ciencia, arte, industria y comercio, políticas y bellas artes.

Como puede esperarse, Espejo tuvo una actuación importante en la asociación de Quito, y en el nuevo periódico *Primicias de la Cultura de Quito*. En 1792 destacó el papel que había jugado, recordando su llamada de 1786 a las Sociedades Patrióticas en todos los dominios americanos para remediar los males de las colonias.⁶⁷³ Cuando se abrió la primera Biblioteca Pública de Quito en mayo de 1791, Espejo era su director. Sus escritos hablaban de los infortunios de la Audiencia con el objetivo de reanimar "el reino moribundo" que el *Mercurio Peruano* había definido como el objetivo de la Sociedad Económica de Quito. El discurso sobre la "Escuela de la Concordia", escrito a petición del Marqués de Selva Alegre representaba a Quito al borde de la ruina y de la decadencia espiritual. Por su parte, "Voto de un ministro togado de la Audiencia de Quito" revisaba las condiciones económicas de la Audiencia.

A unos meses de su creación, la Sociedad Económica ya había perdido su impulso inicial. El obispo, quien había anticipado y condenado la "envidia [y] discordia" que podía impedir el progreso,⁶⁷⁴ se topó rápidamente con la oposición de la Iglesia. Lanning ha estudiado algunos de los antagonismos en la Iglesia local, entre los cuales, el choque entre la Universidad de Santo Tomás y los dominicos, quienes se opusieron a la secularización de la educación, era uno de los más importantes. La fuerza del faccionalismo, que Lanning señala como más importante que el liberalismo o la reacción intelectual – hubo "enconados debates" sobre el sistema tolomeico o aristotélico– debió haber jugado en contra de los intentos de Pérez de Calama de innovar, en este caso a través de su plan para la educación universitaria. En 1792, el Cabildo Eclesiástico declaró vacante la posición de obispo, en lo que puede considerarse el equivalente eclesiástico del proceso secular con el que las provincias hispanoamericanas –prefiriendo la ineficiencia y la negligencia– reaccionaron frente al intento de los Borbones de reducir lo que percibieron como sus derechos habituales. Con Pérez de Calama relevado de su puesto, la Sociedad Económica había perdido a su patrón más dinámico.

La Sociedad Económica tuvo su última reunión el 10 de marzo de 1792. Una orden real la cerró el 11 de Noviembre de 1793. Su corta vida se correspondió con el impulso intelectual generado por las etapas iniciales de la revolución francesa, y su ocaso se reflejó en la amplia reacción europea e imperial frente al rumbo que había tomado la revolución hacia 1793. La Sociedad Económica colapsó por su propio peso, y por la represión oficial. Sin embargo, la política reaccionaria de bloqueo a todos los canales del resentimiento criollo, y el hecho de haber fracturado a los círculos que podían expresar ideas constructivas, endureció y empujó hacia la clandestinidad a las opiniones críticas. El grado en que el clima internacional de la

⁶⁷³ Shafer, *The Economic Societies*, 169.

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, 175.

década de 1790 estuvo directamente condicionado por la reacción a la Revolución Francesa puede establecerse simplemente si nos orientamos desde dos perspectivas radicalmente diferentes. Así, tanto Quito como Inglaterra siguieron exactamente el mismo ciclo: debate ilustrado, seguido por una reacción -incluyendo, en Inglaterra también, la disolución de asociaciones voluntarias-, que culminó finalmente en un clima de represión y denuncia, y conspiraciones reales o imaginadas.⁶⁷⁵

En Quito, esta última fase ocurrió en 1795, un año que testimonió también eventos "pre-revolucionarios" en la Nueva Granada, con el arresto de Nariño, y en Perú.⁶⁷⁶ Ya el 14 de octubre de 1794, el Cabildo se quejó de que la plebe se estaba volviendo insolente, y que los desórdenes aumentaban. Esto fue atribuido a la supresión de la patrulla de los dragones y al despacho a Guayaquil de una de las tres compañías fijas que también asistían en Quito.⁶⁷⁷ Durante 1795 aparecieron pasquines y hojas (algunas escritas por Espejo) en Quito, Guayaquil y Cuenca. Las declaraciones extremas del hermano de Espejo, Juan Pablo Espejo, eran también del mismo clima de opinión, declaraciones que lo llevarían al arresto ese mismo año. La amplia dimensión del malestar y la reacción internacional, en la cual los rumores provenientes de diferentes lugares alimentaron los resentimientos locales, pueden verse en estos eventos. En la primera de las dos conversaciones de Juan Pablo ("apenas un mes" antes de la segunda el 28 de enero de 1795),⁶⁷⁸ mencionó que se encontraba esperando correspondencia de un acaudalado caballero de Santa Fe de Bogotá, donde le ofrecían la posibilidad de beneficiarse del "gran progreso" adelantado allá. En Quito,⁶⁷⁹ los pasquines aparecieron con el "rumor funesto de motín, y sedición" en la Nueva Granada, mientras que aquellos puestos en lugares públicos en Cuenca, invocaban explícitamente el ejemplo de Perú en su llamada a la rebelión contra España:

"Desde Lima llegó esta formula esperanzadora: morir o conquistar en concordancia con nuestra ley y no con los impuestos del Rey; Indios, Negros, Blancos y Mulatos ahora, ahora, ahora. Aquél que traicione, deseará morir; uno no puede sufrir; como ciudadanos valientes reunidos para conquistar o morir, tenemos que ser unánimes."^{680*}

⁶⁷⁵ Comparar, por ejemplo, E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Londres, 1963).

⁶⁷⁶ E. Keeding, "La polémica del nuevo mundo en la literatura de Quito del siglo XVIII: Americanos y par-docracia", *Memorias del primer simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, S. Moreno Yáñez, (ed.) (Quito, 1985), 250.

⁶⁷⁷ AM/Q, LCQ, 14 de octubre de 1794, fol. 88.

⁶⁷⁸ AGI Quito, 363, "Compendio de los puntos vertidos ... por Don Juan Pablo Espejo," Quito, Abril 21, 1795, fol. 2.

⁶⁷⁹ AGI Quito 363, "Copia de la vista fiscal", (1795), fol. 1v.

⁶⁸⁰ E. Keeding, "La polémica del nuevo mundo", 250.

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

De manera similar, la Revolución Francesa inspiró la declaración del presbítero Juan Pablo Espejo, según la cual "la nación francesa actuó justamente al aspirar a la Libertad, lo que se hizo en conformidad con la Ley de Dios y la razón natural."⁶⁸¹ Los sentimientos criollos anti españoles que habían sido una fuerza tan influyente en 1765 ya estaban transformándose en una nueva y clara conciencia de posibilidades casi ilimitadas. De acuerdo con McFarlane, la rebelión de 1765 tuvo un carácter realista conservador, mientras que Andrien afirma la posible emergencia, para ese entonces, de una fuerza mucho más radical.⁶⁸² En cualquier caso, con la ejecución de Luis XVI, un tabú había sido roto, con un simbolismo que era trasladable a cualquier nivel de entendimiento social y político. El regicidio se había convertido en una opción política. Un muchacho ("chiquillo") de la calle podía decir que de encontrarse en España, hubiera pedido paso a los centinelas y acto seguido hubiera atacado con una daga al Rey. A Juan Pablo Espejo le podía parecer que esta actitud no era justamente una aberración, sino que era extendida y justificable; "la mayoría de la gente en esta ciudad estaba determinada a exigir libertad".

Los argumentos de Juan Pablo Espejo, en conversación con doña Francisca Navarrete, transferidos aquí en conversación directa, nos permiten medir el grado en que los sentimientos anti peninsulares se estaban cristalizando en una naciente ideología criolla.

"- Anoche le oí decir a un chiquillo en la calle, que si él estuviera en España, pediría permiso y mataría al Rey con una daga.

- Eso no es invención del muchacho, escuché esto en varias casas porque mucha gente en esta ciudad está determinada a reclamar libertad.

- Dicen que esta libertad es herejía.

- La gente ignorante piensa que es herejía: la Libertad de Conciencia es una cosa, y la libertad de la Persona es otra, porque helos aquí sobornados por el Gobierno del Rey -¿por qué quién duda que el Rey es nuestro padre? Pero este Rey no es un padre sino un tirano, y por eso, la demanda de libertad de parte de un hijo no es un pecado. Somos hijos de la tierra, trabajamos, estamos sobornados y todo es para los españoles peninsulares. Toda la renta se va, sólo el otro día Don Agustín Martín de Blas, sin haberle sido situados tomó varios miles. Existen súbditos de mérito que no pueden llegar a ser nada porque todo es para los chapetones; pronto verás al gobierno removido.

- ¿Cómo es eso?

⁶⁸¹ "Vista fiscal", fol. 1r. Negó que los franceses fueran heréticos en el "Compendio", fol. 2v.

⁶⁸² Andrien, "Economic crisis," 128.

- Porque estamos resguardados en Quito como en una caja, y al cerrar los caminos no tienen ninguna manera de entrar. Con los pocos peninsulares que hay, por la noche acordamos que en la mañana hay seis soldados en la puerta de cada uno, entrando a todas sus casas a la misma hora. Se les pide mostrar su caudal, y a cada uno se le da mil pesos para regresar a su tierra. Si están casados se les pregunta a sus esposas si los quieren seguir. Si dicen que sí, se les da mil pesos más.

- ¿Y los niños?

- Ellos no. Se quedarán en Quito porque tienen el derecho a la patria porque nacieron aquí.

- ¿Qué se hará con el Presidente y su esposa?

- Lo mismo...

- ¿Y que será de mi y de mi madre? ¿Y que de las muertes y de la masacre que ocurrirían?

- ¿Qué masacre?

- ¿Y los españoles peninsulares se defenderán a sí mismos o se marcharán tranquilamente?

- Aquel que desee morir, morirá, no estamos haciendo una guerra. No deberá haber papel sellado, Audiencia o escribanos. El Gobierno es muy malo, mantiene prisionera a la gente por años, matándolos de hambre. Estas cosas tienen que terminar. Tiene que haber un juez y no sólo durante un período fijo, de manera tal que si gobierna mal, él pueda ser rápidamente relegado y otro puesto en su lugar. Déjeme ponerlo de esta manera para que entienda mejor. Imagínese que un hombre rebaja a una joven. Van ante un juez, este pide pruebas, testigos, y deja que todo el mundo se entere, y así el caso se prolonga. Esto no está bien. De inmediato, si es una persona decente la que cometió este crimen, y si tiene los medios, se le ordena, de acuerdo a la calidad de ella, que le pague a ella, y si ella es pobre y de nacimiento bajo, la solución es sacarla de la República, y castigo para él. Así es como se resolverán todas las demandas, habrá menos crímenes porque no habrá gente pobre o perezosa, porque todo el mundo estará ocupado y la religión cristiana gobernará mejor. Los monjes serán obligados a seguir la vida común, dándoseles un administrador. Si responden que su ingreso no es suficiente para mantener una vida común, se les dará un valor estipulado, suficiente para mantenerlos, y cuando uno muera, otro lo reemplazará. Los soldados son de la patria, todos tienen familiares, esposas e hijos. Son precisamente ellos a los que tenemos que darles los medios propicios para que saquen a los españoles peninsulares, cierren los caminos y después gobernaremos bien. No habrá gente viviendo junta por fuera del matrimonio, se tendrán que casar...

- ¿Deberá haber un Obispo?

- Todo tiene que ser igual. Solamente no debe haber comercio, no debe haber ropas de España, nos vestiremos con lo que la tierra nos da: no tenemos ninguna razón para estar celosos porque todos seremos iguales [...].^{683*}

Juan Pablo Espejo era un eclesiástico a una generación de distancia de los sectores más pobres de la sociedad de Quito, pero algunos de sus argumentos, sobre todo acerca del funcionamiento de la justicia, tenían el sabor del hablar callejero. El tono de la conversación ("escuché a un chiquillo en la calle") indica que este era, en cierta medida, un comentario sobre lo que los quiteños del común decían. Una utopía criolla, con una fuerte carga de radicalismo ilustrado francés, le daba una forma inteligible. Derechos naturales, libertad contra la tiranía, vínculos comerciales como el reflejo de una dominación colonial: los quiteños habían entendido esto en un sentido que sustentaba su animosidad contra los españoles peninsulares y que los preparaba para una ruptura con España.

Las sospechas, probablemente justificadas, acerca del rol de Eugenio en incitar las tensiones en la Audiencia, lo llevarían al encierro del cual fue liberado sólo unos días antes de su muerte el 26 o 27 de Diciembre de 1795. Según los relatos tradicionales, su entierro fue anotado en el registro de "mestizos, indígenas, negros y mulatos." Él, sin embargo, no era, la única persona excluida de la sociedad quiteña de elite durante la década de 1790, en un momento en el que los registros de El Sagrario muestran una tendencia hacia la exclusividad social. Cuando Juan Pablo Espejo fue encarcelado en 1809 por su participación en la revolución de Quito, reportó que desde la muerte de su hermano, no había tenido contacto con Montúfar, marqués de Selva Alegre, porque, junto con otros aristócratas, lo miraron con "aversión".⁶⁸⁴

Después de 1795, entonces, la aristocracia de Quito cerró sus puertas a entrometidos como los Espejo, cerrándose aún más sobre sí misma. Casi una década y media después tomaría su propio camino político para alejarse de la autoridad imperial. Otros grupos fueron excluidos de este círculo cerrado, y el movimiento de Quito de 1809-10 se caracterizó por la polarización entre maniobras aristocráticas de poco margen, y unas tensiones populares que no fueron movilizadas en favor de aquellos. Sin embargo, en 1813, cuando don Ramón Núñez del Arco compiló su informe de las revoluciones del período 1809-1812, argumentaría que Selva Alegre había estado planeando su insurrección desde 1794. Esto sugiere que las tensiones de 1794-95 habían dejado una traza en la memoria política de Quito.⁶⁸⁵

683 AGI 363, Quito 21 de noviembre de 1795, "Compendio."

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

684 ANC/B Anexo (Historia) Tomo 6. Quito, 17 de diciembre de 1809, "Confesión del Dr Don Juan Pablo Espejo, de edad de 50 años", 689-691.

685 AHBC/Q, Jijón y Caamaño, 1a col. vol. 0010, doc. 38, 243-271: "Estado general ...," entrada 188, fol. 254.

La revolución de Quito de 1809-1810

Maniobras aristocráticas: el "grito" del 10 de agosto de 1809 y la primera Junta de Quito

Había poco en el panorama social de la Audiencia de principios del siglo XIX, que hiciera parecer inminente la independencia frente a España, incluso si la evolución de una identidad criolla, la cristalización de una conciencia de la "separación" de la región como una madre patria, y las quejas contra la dominación de la metrópolis, estuvieran preparando el terreno. Fue precisamente la tranquilidad de Ecuador y la ausencia de levantamientos importantes —sólo hubo unas pocas sublevaciones indígenas localizadas y rápidamente reprimidas, como las de Guamote y Columbe en 1803—, lo que permitió a la aristocracia de Quito sentirse libre para tomar un nuevo rol político.⁶⁸⁶ A diferencia de los criollos peruanos, perseguidos todavía por la pesadilla de la gran rebelión de Túpac Amaru en 1780, la aristocracia tenía poco que temer de 'sus' indígenas. Tenía todavía menos que temer —o respetar—, de las divididas autoridades locales que ejercían un control incompleto sobre las guarniciones locales, donde llegaba la influencia criolla aristocrática. Según el obispo de Quito, el presidente de la Audiencia Ruiz de Castilla se pasaba las mañanas en su jardín, cocinando el almuerzo y el resto del día jugando a las apuestas.⁶⁸⁷ Sin embargo, la cadena de eventos puestos en movimiento por la invasión de Napoleón a España en 1807-8 frustraría cruelmente sus esperanzas de una especie de jubilación anticipada en esta pacífica retaguardia imperial. La abdicación de Carlos IV a favor de su hijo Fernando VII, y el consiguiente reemplazo de ambos por Joseph Bonaparte, llevó a la creación de una Junta central que actuaba en nombre de la continuidad borbónica. Esta serie de eventos plantearon, de manera aguda y tangible, la cuestión de dónde recaía la autoridad legítima en un momento de grave crisis imperial. En Quito la reacción fue rápida, y le conferiría a la ciudad un papel pionero en la cadena de eventos que culminarían en la independencia de casi toda la América española.

El 10 de agosto de 1809, la elite criolla de Quito depuso al presidente Ruiz de Castilla y creó una Junta autónoma, un acto de resistencia para el que los eventos de España habían proporcionado una cobertura cuasi legal. La causa por un gobierno podría congregarse a los quiteños, incluso a aquellos que no se encontraban preparados todavía para una independencia completa. El "grito" del 10 de agosto, tal como se conoce ahora, fue el preludio de dos interrupciones en la continuidad de la autoridad colonial española. La primera era entre agosto y

⁶⁸⁶ Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas*, 257 y págs. sig. Para aspectos administrativos del período de la Independencia, ver Demetrio Ramos Pérez, *Entre el Plata y Bogotá. Cuatro claves de la emancipación Ecuatoriana*, (Madrid, 1978). Las actitudes y actividades de los diputados quiteños en España están mencionadas en: M-L. Rieu- Millán, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, (Madrid, 1990).

⁶⁸⁷ José Gabriel Navarro, *La Revolución de Quito del 10 de Agosto de 1809* (Quito, 1962): 43, Carta del Obispo Cuero y Caicedo, 21 de mayo, 1809.

octubre de 1809, y la segunda durante un período de casi dos años después de septiembre de 1810. Tal como sucedió en el resto de la América española, la forma en la que llegó la independencia reflejaba fuerzas sociales más amplias, desde México, donde el movimiento de independencia tomó el tinte de una revolución social, hasta Perú, donde el miedo de los criollos a los indígenas fue más fuerte que su resentimiento hacia los españoles, y donde la independencia requirió un estímulo externo.⁶⁸⁸

La revuelta de Quito fue –sobre todo en su origen– el espejo de la sociedad que la produjo, un acontecimiento aristocrático y cerrado, característico de una región centrada en sí misma y de carácter jerárquico, que tenía una elite blanca y una población indígena mayoritaria. Cuando don Ramón Núñez del Arco se refirió a los eventos de 1809-12, examinando la conducta de todos los sobrevivientes “dignos de mención” de Quito, los aristócratas con títulos más prestigiosos, un grupo de siete con “Títulos de Castilla y Cruzada” –mucho más visibles y por consiguiente con más probabilidades de recibir críticas más fuertes–, fueron el grupo secular más fuertemente implicado. Don Juan Pío Montúfar, Marqués de Selva Alegre fue descrito en los siguientes términos:

“Don Juan Pío Montufar, Marqués de Selvalegre, Caballero de la Distinguida Orden Real de Carlos III, autor de las insurrecciones, quien las meditó desde el año de 1794. Presidente de la primera con el título de Alteza serenísima. En la segunda (fue) Vice-Presidente, siendo elegido de manera similar para el poder ejecutivo en el movimiento de Independencia. En breve, un caviloso, intrigante y la causa de la ruina de Quito y del disturbio de toda América. Toda su familia insurgente y muy mal [...]”^{689*}

Los marqueses de Villaorellana, Miraflores, Villarocha y Solanda, el marqués de Maença, y el conde de Casa Jijón fueron también imputados.⁶⁹⁰ Doce familiares de estos fueron igualmente identificados como elementos profundamente implicados.⁶⁹¹ El impulso inicial vino de lo más alto de la sociedad quiteña, aunque luego seguiría la participación popular.

688 John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826* (Barcelona, 3a edn., 1983).

689 AHBC/Q, Jijón y Caamaño, 1a col. vol. 0010, doc. 38, 243-271: “Estado general que manifiesta a los sugetos empleados en esta ciudad y su provincia ... con las notas exactas y verdaderos de la conducta que ha observado cada uno de ellos,” (compilado por Ramón Núñez del Arco, Quito, 20 de mayo de 1813), entrada 188, fol. 254.

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

690 *Ibíd.*, entradas 188-194, fol. 254. Un septimo noble, Don Luís Cifuentes, de la Orden de Carlos III, era un realista.

691 *Ibíd.*, entradas 39, 111 (Sanchez de Orellana); 7, 27, 245 (Carcelen); 167b, 215, 216 (Montúfar); 239, 240 (Quiñones); 217 (Jijón); y 219 (Herrera); entrada 310 (Herrera), presuntamente sin relación.

Ramón Núñez del Arco, en su descripción de Montúfar, pudo declarar, con el beneficio de la retrospectiva, que la revuelta de 1809 había sido el fruto de una conspiración concebida durante largo tiempo, por lo menos desde el período de tensión entre 1794-95. Aunque la rapidez de la acción de los rebeldes demuestra que estaban listos psicológicamente para hacerlo, los datos más concretos que evidencian la preparación no se remiten más allá de 1808, con una cronología que se relaciona con la información que llegaba de España. Las noticias acerca de la abdicación de Carlos IV a favor de Fernando VII llegaron a Quito el 19 de septiembre de 1808, mientras que el encarcelamiento de ambos se conoció en febrero de 1809. A principios de 1809, hubo pasquines y presuntas conjuras contra el reconocimiento de Fernando VII.⁶⁹² El día de Navidad de 1808, un grupo se reunió en la propiedad del marqués de Selva Alegre en el Valle de los Chillos, cerca de Quito, acordando acciones futuras para deponer a las autoridades.

Esta cronología indica que si la aristocracia de Quito fue la que fundó la primera Junta autónoma en la América española, es porque ellos estaban adelantados a los acontecimientos. La conspiración de diciembre tuvo lugar después de que las abdicaciones de los Borbones hubieran abierto una brecha en el orden establecido, y con los líderes criollos formulando hipótesis sobre las consecuencias potenciales de un colapso español completo en la península. Con el retraso de las noticias provenientes de Europa, los quiteños no estaban enterados de la creación de la Junta central en España, que había, hasta cierto punto, institucionalizado vehículos alternativos de autoridad política a finales de 1808. Esto, sin embargo, les proporcionaría en su manifiesto una de las justificaciones de sus acciones. La elite de Quito había visto su oportunidad, y no tenía que ser persuadida para seguir adelante. Sólo necesitaba una cobertura legal sumaria.

La conspiración de Navidad fue descubierta en marzo de 1809. La influencia local llevó hacia la absolución de seis de los acusados, y esto sólo pudo haber fortalecido la determinación de la aristocracia, como luego afirmaría el lealista don Pedro Calisto Muñoz.⁶⁹³ Volvieron a sus reuniones en casa de doña Manuela Cañizares cerca del Palacio Presidencial. A principios de agosto, una presunta conjura peninsular contra los líderes criollos precipitó, o quizás justificó de forma retrospectiva, una acción por parte de los rebeldes.⁶⁹⁴

Durante la noche del 9 y 10 de agosto, miembros de la guarnición local aseguraron los edificios del gobierno, y arrestaron a los funcionarios reales, así que esa noche Quito tuvo su incruento golpe. Esto fue estrictamente una transferencia conservadora de la autoridad local, asegurada por la influencia aristocrática sobre los militares. Estructuralmente, el nuevo

⁶⁹² Washburn, *The Bourbon Reforms*, 221.

⁶⁹³ Alfredo Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812, según los documentos del Archivo Nacional de Historia*, (Madrid, 1960), 22.

⁶⁹⁴ R. L. Gilmore, "The imperial crisis, rebellion, and the viceroy: Nueva Granada in 1809," *HAHR*, 40, 1960, 1-24.

gobierno era la vieja Audiencia bajo un nuevo nombre, y sólo hubo modificaciones menores tales como la designación del nuevo presidente, el marqués de Selva Alegre, como Gran Alteza Serenísima, la creación del puesto de vicepresidente, obispo José Cuero y Caicedo, y el nombramiento de ministros, todos de la elite criolla. El alcance limitado de las medidas tomadas reflejaba también las preocupaciones de la sociedad blanca quiteña: la reducción de los impuestos y las deudas de los censos, y la abolición de los monopolios del tabaco y licores.⁶⁹⁵

La elite criolla no parece haber considerado que sus acciones, dirigidas contra las autoridades españolas, pero no contra el orden social, tenían algo que ver con el pueblo de Quito. Se expidieron los "Manifiestos"⁶⁹⁶ o declaraciones públicas. Estas declaraciones -peligrosas en vista del estado de la madre patria-, atacaban a los oficiales por incompetencia y enumeraban ofensas que incluían fechorías cometidas por ciertos peninsulares, el desprecio hacia los criollos, y "el pisoteo de los derechos sagrados que la Naturaleza nos ha concedido".⁶⁹⁷ Sin embargo, se seguía afirmando lealtad hacia el Rey. Y la afirmación según la cual los vecinos de Quito eran "en mayor parte descendientes de los mismos españoles (que conquistaron la región)",⁶⁹⁸ indica que es erróneo considerar a estos manifiestos como un intento por conseguir el apoyo popular. Son más bien como un intento de ampliar la base de apoyo a las acciones rebeldes en el resto de la sociedad blanca, ya que no todos se habían reunido en casa de doña Manuela Cañizares, ni estaban al tanto de lo que se estaba preparando. Resulta más revelador el hecho de que aquellos que representarían a los barrios de la ciudad en el gobierno recién creado en 1809, eran o bien marqueses (en cuatro casos) o bien familiares suyos (en dos casos).⁶⁹⁹ Esto fue una demostración de la dominación aristocrática, y de ninguna forma representaba una cooptación del liderazgo local. Es una indicación más de que los rebeldes de Quito no tenían simplemente la intención de preservar el orden social, sino que representaban una corriente de reacción conservadora y de exclusión social, uno de cuyos rastros hemos visto en los registros parroquiales de El Sagrario a finales del siglo XVIII.

La primera Junta autónoma duró dos meses y medio hasta octubre de 1809. No tenía ningún rumbo claramente definido, y dentro de los rangos rebeldes se fue ahondando las disensión en cuanto al siguiente paso que había que tomar. La dimensión leal seguía siendo fuerte, y la primera Junta no se convirtió en un movimiento de independencia. En su manifiesto los rebeldes se referían a Quito como "retirado en un rincón de la tierra."⁷⁰⁰ Es posible que haya

⁶⁹⁵ "Informe," en: Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 188; Washburn, *The Bourbon Reforms*, 229, citando Julián Fuentes-Figueroa Rodríguez, *La emancipación del Ecuador*, (Caracas, 1974), 39.

⁶⁹⁶ Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 136-139, 142-144.

⁶⁹⁷ *Ibíd.*, 137.

⁶⁹⁸ *Ibíd.*, 142.

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, 144.

⁷⁰⁰ *Ibíd.*, 143.

existido un sentido poco realista acerca del significado de sus acciones, y el sentimiento de que el percibido aislamiento de Quito impidiera cualquier reacción externa. El mismo Montúfar no parece haber considerado que estas acciones suponían una ruptura irrevocable en sus relaciones con las autoridades imperiales, y escribió al virrey de Lima el 9 de septiembre de 1809, afirmando su lealtad. Pretendió que había aceptado el cargo sólo para evitar los tumultos y restaurar el orden.⁷⁰¹ Se hicieron pocos intentos para reclutar apoyo externo, y la única acción militar de la Junta, una expedición al norte para asegurar Pasto, fue inefectiva. Frente a la llegada inminente de tropas desde Guayaquil y Cuenca, y de refuerzos desde los virreinos de la Nueva Granada y Perú, se puso en contacto con Ruiz de Castilla. Se ofreció la rendición el 24 de octubre y se la firmó tres días después.⁷⁰² Ruiz de Castilla se convertiría en presidente de la Junta no disuelta, que se subordinaría a la Junta central en España, mientras que se prometía que la justicia real no intervendría en cuanto a represalias contra los rebeldes. Se mantuvieron algunas de las formas de la Junta, aunque se anularon las medidas acerca de los impuestos.⁷⁰³

La reconciliación entre el presidente y los líderes de la primera Junta duró sólo hasta la llegada de refuerzos, que fortalecieron el bando de los leales. El 25 de noviembre de 1809, el coronel Manuel Antonio de Arredondo y Pelegrín, entró en la ciudad encabezando un regimiento de 400 soldados provenientes de Lima.⁷⁰⁴ Sólo dos semanas después, Ruiz de Castilla, incumpliendo su acuerdo, escribió al gobernador de Popayán, contando que había ordenado el arresto de los "principales autores de la escandalosa revolución del 10 de Agosto de 1809."⁷⁰⁵ Aunque el Marqués de Selva Alegre se las arregló para quedar libre -y posteriormente organizó la fuga de su hermano-, los cerca de ochenta hombres que fueron encarcelados constituían un componente importante de la elite de Quito. La sentencia de muerte que Arredondo demandó inicialmente para cuarenta y seis de ellos,⁷⁰⁶ fue finalmente extendida a todos.

La masacre del 2 agosto de 1810 y la emergencia de la participación popular

Con la afirmación completa de la autoridad imperial en diciembre de 1809, y con una sección importante de la elite criolla quiteña, ahora amenazada de muerte, los eventos habían ido más allá del pacto de caballeros de la primera Junta (agosto-octubre de 1809). Washburn pretende que fueron las "sentencias contra la elite [las que] incitaron el primer

⁷⁰¹ Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 162-163.

⁷⁰² Navarro, *La Revolución de Quito*, 105-106. Sin embargo, las capitulaciones se firmaron el 24, de acuerdo a Washburn (quien sigue a Fuentes-Figueroa Rodríguez, 46-51), y el 28 de acuerdo a Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 41.

⁷⁰³ AHBC/Q Col. Jijón y Caamaño, la col. vol. 0003, fol. 31y pág. sig.

⁷⁰⁴ Navarro, *La Revolución de Quito*, 126-127.

⁷⁰⁵ Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 199.

⁷⁰⁶ *Ibíd.*, 55.

levantamiento popular contra los oficiales peninsulares locales.⁷⁰⁷ Sin embargo, esto sucedió meses antes del intento de rescate de los prisioneros que terminó en una sangrienta masacre por parte de las tropas leales el 2 de agosto de 1810. Además, existen datos que sugieren que el ataque fue una operación planeada y financiada por la aristocracia quiteña, mientras que la motivación popular tuvo orígenes distintos.

Una nueva perspectiva emerge cuando no se examinan los eventos del 2 de agosto de manera aislada, sino contextualizándolos en una atmósfera de tensión creciente. No es fácil captar plenamente la ideología popular, pero no hay duda de que la deposición de la autoridad real tenía un gran significado. Aparecieron en San Roque en 1810 estos sentimientos radicales basados en la invocación a la ley natural: "No hay Rey, ni propietario legítimo, ni padre [...]. Todo es mentira, fraude [...] impostura. No hay nada más que tiranos usurpadores intrusos. Nosotros hemos quedado libres naturalmente."⁷⁰⁸ Hubo un sentimiento de ocupación extranjera en los meses anteriores a agosto de 1810. Las pesquisas acerca de la conducta del doctor Mariano Batallas durante un disturbio en Quito en julio de 1810, indican que la represión militar provocaba la hostilidad popular hacia las tropas de Lima estacionadas en Quito. Las referencias a los "mulatos de Lima", o a los "soldados mulatos", demuestran que las anti-patías raciales agudizaron la fricción contra un regimiento de color que era doblemente "extranjero" - en virtud tanto de raza como del lugar de origen. Tal como con algunos de los primeros momentos de tensión (1762, o 1779-80), los eventos del 7 de julio de 1810 son más dignos de mención por aquello que revelan que por sus consecuencias. Estos consistieron en la publicación de pasquines que precedieron la reunión de un "movimiento de la ciudad" que avanzó por la plaza principal.⁷⁰⁹ Más tarde se declararía que las personas involucradas llegaban a las 30.000, una cifra imposible que muestra no obstante que se trataba de un movimiento de amplia escala.⁷¹⁰ Aunque las multitudes se dispersaron rápidamente bajo la persuasión del presidente, el comandante militar Arredondo y otros,⁷¹¹ exhibieron gran hostilidad. El sargento que testificó dijo que habría ordenado abrir fuego si alguno de la multitud hubiera estado armado.⁷¹² La reacción oficial indica el grado de sospecha con que las autoridades

⁷⁰⁷ Washburn, *The Bourbon Reforms*, 232.

⁷⁰⁸ M-D. Demélas y Y. Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*, (Quito, 1988), 102, citando AHBC/Q "Convite del barrio de San Roque a los demás barrios de Quito," (1810) vol. 27, fol. 281. Ver también: Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*, (Köln-Wien, 1983), 508y pág. sig. sobre los "derechos naturales."

⁷⁰⁹ AHN/M Consejos 21677 "Real Camel de Corte. El Sargento de Guardia ... (sobre declaraciones del Señor Batallas," Quito, 7 de julio de 1810 (copia), fol. 3.

⁷¹⁰ Carlos de la Torre Reyes, *La revolución de Quito del 10 de agosto de 1809*, (Quito, 1961), 513; carta de José Gonzales Bustillo a D. Carlos Montúfar, Guayaquil, 30 de octubre de 1810, publicada en: *Museo Histórico*, 1957, (Nos. 27-8), 40-45.

⁷¹¹ Carta de Gonzales Bustillo, *loc cit.*

⁷¹² "[Sobre declaraciones del] Señor Batallas", fol. 1.

veían ahora a la sociedad criolla. Un tal José Yáñez fue castigado con látigo por propagar falsos rumores.⁷¹³ También fue llevada a cabo una acción contra Batallas, identificado en otras fuentes como un lealista,⁷¹⁴ por encontrarse presuntamente parado en una esquina, denunciando el robo de su casa por parte de cuatro limeños y argumentando que los "hijos de Lima eran responsables de los tumultos en Quito."⁷¹⁵ En su defensa, declaró que los disturbios de esa mañana habían sido causados por los "soldados mulatos de Lima" con sus insultos, aunque "algunos [de estos soldados eran] honorables". Él había estado en su casa cuando su sirvienta le dijo que había un "movimiento de la ciudad", y cuando salió le comentaron que los mulatos de Lima estaban saqueando la ciudad. Por cuenta propia, Batallas intentó apaciguar a los espíritus diciendo que esto no podía estar ocurriendo, y que aquellos que habían puesto pasquines eran "enemigos de la tranquilidad". A lo cual se le respondió: "No, señor, el saqueo viene ahora por San Roque." En la plaza misma, Batallas afirmó que le había tranquilizado a un ministro de la Audiencia que esa era sólo una protesta contra el robo.

Las declaraciones concernientes a la actuación de Batallas en este disturbio fueron tomadas el 1 de agosto de 1810 a una serie de testigos, muchos de ellos quiteños blancos importantes. Estas constituyen un catálogo de los robos de las tropas y de las agresiones contra la sociedad de Quito en su conjunto, desde propietarios hasta bebedores de aguardiente. Hubo expropiaciones forzadas de ganado a los indígenas de Iñaquito, y asaltos a las tiendas donde se vendían y consumían licores, y las tropas detenían clientes a cambio de plata.⁷¹⁶ Respecto de la cronología de los disturbios, resulta significativo que las provocaciones de las tropas de Lima no sólo hayan precedido la revuelta del 7 de julio, sino que continuaran con la misma intensidad a partir de entonces, con testimonios como el de don José Baquero el 1 de agosto de 1810 que reportaba incidentes sólo del día anterior.⁷¹⁷ En ausencia de cualquier intento serio de contener los excesos, las frustraciones quiteñas sólo podían reforzarse y agudizar el sentimiento de que las tropas de Lima representaban una ocupación extranjera.

Desde esta perspectiva, los eventos del 7 de julio y del 2 de agosto, no parecen actos aislados, sino que forman parte de una cadena de disturbios, en que las agresiones de las tropas precedieron y sucedieron a las respuestas criollas que ellos mismos ayudaron a provocar. Los eventos del 2 de agosto eran una operación de rescate respaldada por la elite. Pero eran también un tumulto popular contra las tropas, con la fuerza del resentimiento popular canalizado en parte hacia objetivos políticos. El ataque mismo a la cárcel, tenía el sello de una operación cuidadosamente planeada, no menos que el momento de su ejecución, a la una y media

⁷¹³ Torre Reyes, *La revolución*, 520.

⁷¹⁴ "Estado general", fol. 262, entrada 351.

⁷¹⁵ "[Sobre declaraciones del] Señor Batallas," fol. 1.

⁷¹⁶ *Ibíd.*, fol. 5.

⁷¹⁷ *Ibíd.*

de la tarde del 2 de agosto, momento en el que, como lo señaló el obispo de Quito, la mayoría de la gente se encontraba comiendo. Según el obispo, quien ofrece el relato testimonial más creíble,⁷¹⁸ veinticinco hombres llegaron a la cárcel, desarmaron a los guardias negros, hirieron al centinela y a un oficial y pusieron en libertad a los presos. Todo esto se llevó a cabo de manera eficiente y con un mínimo de violencia.

Simultáneamente, sin embargo, un segundo grupo llegó hasta los cuarteles, y seis de ellos forzaron su entrada y empezaron a matar a los soldados con cuchillos. De acuerdo con el teniente Juan de Celis, quien escribió a su comandante, aquellos que atacaron "se sacrificaron a sí mismos con el ímpetu más ciego" y parecían estar borrachos.⁷¹⁹ El efectivo de los rebeldes fue reforzado por la liberación de soldados retenidos. Cerca de los cuarteles, los soldados lealistas dispararon para dispersar a la gente, y en una sangrienta matanza, los guardias asesinaron a la mayoría de sus prisioneros. Algunos soldados murieron en las calles. Según el obispo, las acciones fueron llevadas a cabo por los "mozos" que escapaban de la prisión, aunque su número puede haberse visto agrandado por "muchos mestizos", mencionados por el presidente.⁷²⁰ Como en 1765, las campanadas de la iglesia habían "llevado a los barrios" a amotinarse.⁷²¹ Las tropas de Lima se movilizaron en las calles de la ciudad matando a quienes encontraran, "como fieras salvajes en busca del tumulto de gente en la calle."⁷²² El presidente afirmó que sólo "un poco más" de ciento habían muerto, la mayoría de ellos prisioneros y tropas, pero los relatos de los testigos apuntan a una cifra más elevada. Según el presidente, las cifras de las bajas fueron menores por la gente que se escondía en sus casas.⁷²³

El "2 de agosto" ha sido descrito como el trabajo de "autores desconocidos", y fue, al final de cuentas, una operación secreta y tumultuosa. Sin embargo, contamos con el exhaustivo informe de Ramón Núñez del Arco de 1813, él mismo un criollo y observador "desde adentro", acerca de la conducta política de 565 personas durante las dos fases de la revuelta.⁷²⁴ De los 341 nombres seculares, Núñez del Arco identifica a diez como participantes en los

718 AHN/M Consejos 21677, Carta de José, Obispo de Quito, Virrey de Santa Fe, Quito, 6 de agosto de 1810 (copia).

719 AHN/M Consejos 21677, Carta de Juan de Celis al Comandante, Quito, 16 de agosto de 1810 (copia).

720 AHN/M Consejos 21677, Carta del Presidente El Conde Ruiz de Castilla, Quito, 6 de agosto de 1810, fol. 1.

721 AHN/M Consejos 21677, "Conmovió a los varrios...": Carta de José, Obispo, fol. 1.

722 AHN/M Consejos 21677, Carta de Ruiz, fol. 2.

723 *Ibíd.*, fol. 2. M-D. Demélas e Y. Saint-Geours, *La vie quotidienne en Amérique du Sud au temps de Bolívar, 1809-30* (Paris, 1987), 81, menciona 300 muertos. Los mismos autores publicaron *Jerusalén y Babilonia*, que examina los aspectos religiosos e ideológicos del movimiento de Independencia.

724 AHBC/Q, Jijón y Caamaño, 1a col. vol. 0010, doc. 38, 243-271: "Estado general que manifiesta a los sujetos empleados en esta ciudad y su provincia ... con las notas exactas y verdaderas de la conducta que ha observado cada uno de ellos," (compilado por Ramón Núñez del Arco, Quito, 20 de mayo de 1813).

eventos del 2 agosto de 1810 (excluyendo aquellos que fueron rescatados). De estos, dos, don Joaquín Sánchez de Orellana y don José Burbano, figuraban entre los 214, mayormente de la elite, que tenían un cargo público. Los otros ocho pertenecían a los otros 127 que no eran oficiales públicos, y tenían orígenes sociales más variados. La presencia de don Joaquín Sánchez de Orellana, quien era miembro de una importante familia aristocrática, es en sí misma suficiente para establecer la participación de la elite. El hecho de que un militar fuera uno de los raros miembros de la elite criolla a tener un rol activo el "2 de agosto" - Sánchez de Orellana sirvió como coronel en la segunda Junta, y fue después comandante en jefe de la expedición a Pasto-, es otra señal de que el ataque de agosto de 1810 fue planeado como una operación militar con el apoyo explícito, aunque necesariamente velado, de la aristocracia criolla. El segundo oficial público, don José Burbano fue otro ejemplar de especialización "profesional". Don José era un oficial del tesoro, y fue él quien suministró dinero y armamento a los plebeyos para que realizasen el asalto. Don José Álvarez fue acusado también de haber contribuido al financiamiento del asalto a los cuarteles.

Las otras entradas subrayan que se trataba de una operación militar a gran escala. Un hombre tenía hombres armados en su casa, mientras que otro trajo a una pandilla desde Machachi. José Xeres lideró una cuadrilla para rescatar la primera guarnición, y mató a un centinela durante los eventos del 2 de agosto. Es revelador que estaba lo suficientemente cercano a los Montúfar como para ser "oficial de las confiansas" de la familia. Este dato apunta igualmente a una operación a gran escala contando con la muy probable complicidad de los Montúfar.

En cuanto a la participación popular, los datos, como siempre, tienen que escudriñarse de manera más indirecta desde una variedad de fuentes. En el informe de Ramón Núñez encontramos un organista, un platero y un sastre -Ramón Núñez, conocido como "Barbanegra".⁷²⁵ En la relación de 1813 se especificó que a los plebeyos se les había pagado y habían sido armados, aunque esto debe referirse a aquellos involucrados más directamente en el asalto a la prisión y a los cuarteles. No obstante, cuando los disturbios se ampliaron el obispo declaró que la violencia de las tropas reinaba en el centro y los barrios estaban hirviendo así que se requería la intervención eclesiástica -incluyendo la suya propia-, para calmar los ánimos. Existen indicios en la documentación que sugieren que los carniceros del área del matadero que cubría Santa Bárbara y San Blas, estuvieron involucrados en el combate contra las tropas. El informe de Núñez del Arco menciona cuatro veces a los barrios, y aunque no se refiere específicamente a la revuelta del 2 de agosto, y se formula en términos generales, no es mera coincidencia de que estos se refirieran a San Roque (dos veces) y a Santa Bárbara (dos veces).

Respecto de San Roque, nos encontramos en un terreno conocido. El disturbio anterior del 7 de julio probablemente estalló con los rumores del saqueo de este barrio, lo que vincula los

⁷²⁵ "Estado general", fol. 259, entradas 313, 319, 322.

eventos de 1809-10 con disturbios anteriores. José Paz de Albornoz fue descrito como un criollo insurgente, quien era "capitán de la tropa de 'cuchilleros' del barrio de San Roque", aunque no está claro si podemos tomar esta descripción literalmente.⁷²⁶ Y fue específicamente en San Roque donde se lanzó la polémica radical contra "tiranos usurpadores intrusos", citada arriba. Vale la pena recordar que los franciscanos fueron destacados insurgentes en las revueltas de Quito de 1809-10,⁷²⁷ así que podemos lanzar la hipótesis acerca del resurgimiento de San Francisco-San Roque como eje de radicalismo popular. La contribución de San Roque a las revueltas de Quito, con o sin la influencia de San Francisco, concluye una tradición de casi un siglo de activismo.

La segunda Junta

Si los eventos del 2 de Agosto pueden describirse como una victoria de los leales, este fue en gran medida un triunfo pírrico. La violencia de las tropas parece haber alcanzado extremos inimaginables. El obispo, en una carta posterior a los hechos pero fechada el 2 de Agosto de 1810, llegó a decir que los soldados estaban rematando a los heridos en las calles, pisándolos con caballos, mutilando cadáveres.⁷²⁸ Los incidentes causados por las tropas continuarían durante unas dos semanas después del 2 de agosto, aunque su salida de la ciudad había sido ya ordenada. En efecto el 4 de agosto, las autoridades españolas quisieron impedir una conflagración negociando un acuerdo con los líderes criollos sobrevivientes. Aceptaron la salida de las tropas limeñas y otorgaron un perdón a los insurgentes para que se enfriara el clima de revuelta.

Aunque como en 1809, el éxito de dicho acuerdo dependía en última instancia de la reacción de la autoridad virreinal, se fortaleció en el corto plazo con la llegada el 12 de septiembre de don Carlos Montúfar. Hijo del marqués de Selva Alegre, Montúfar llegó en calidad de enviado de la Junta Central española, con instrucciones conciliatorias que ya eran obsoletas para autorizar el acuerdo de compromiso precedente de la Junta Central de octubre de 1809. Montúfar tenía claras simpatías por la autonomía local,⁷²⁹ que se confirmarían con su rol prominente durante la segunda revuelta. Él ayudó a consolidar el acuerdo del 4 de agosto a través de la formación, el 22 de septiembre, de la segunda Junta, que reconoció la autoridad de la Junta Central en España. No obstante, las circunstancias que llevaron a su padre, el Marqués Selva Alegre a servir como vicepresidente bajo Ruiz de Castilla, subrayaban que este era un compromiso improvisado con pocas probabilidades de aportar estabilidad.

⁷²⁶ "Estado general", fol. 248, entrada 76.

⁷²⁷ Alexandra Kennedy Troya y Alfonso Ortiz Crespo, *Convento de San Diego de Quito*, (Quito, 1982), 138.

⁷²⁸ AHN/M Consejos 21677, Carta de José, Obispo de Quito, 21 de agosto de 1810.

⁷²⁹ Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 71.

En los últimos meses de 1810, el movimiento de Quito se radicalizó y se dividió, en parte por su propia dinámica, y en parte como reacción a la creciente amenaza exterior. El virrey de Perú, Abascal, ayudó a los bastiones realistas de Guayaquil y Cuenca a organizar la acción contra la siempre sospechosa ciudad de Quito. Joaquín de Molina, nombrado presidente por el virrey, llegó a Guayaquil el 7 de Noviembre de 1810,⁷³⁰ y posteriormente se trasladó a la Sierra para establecer su base en Cuenca.

Evidentemente, el compromiso de agosto y septiembre ya no era viable. Quito tenía que o bien ceder ante las presiones externas o arriesgar la independencia completa y enfrentar las consecuencias militares. De hecho, casi inmediatamente después de la instauración de la segunda Junta, se había elegido la segunda opción, al redactar un primer borrador de una constitución monárquica que reconocía a Fernando VII, pero no a la autoridad española sobre la región. Esto reflejaba las opiniones de los seguidores de Selva Alegre, más que de los seguidores "Sanchistas", de Sánchez de Orellana, el marqués de Villa Orellana, quien favorecía una solución republicana. La división entre las dos alas del movimiento de independencia, debilitó los fundamentos de la revuelta de Quito, una desunión que había sido sellada cuando Villa Orellana y sus partidarios se trasladaron a Latacunga en febrero de 1811. El fracaso del ataque a Cuenca ha sido atribuido a la desunión militar, mientras que el exitoso ataque a Pasto le debió mucho a la simultánea amenaza militar de la creación de la nueva Junta militar en Santafé de Bogotá.⁷³¹

Si la primera Junta en 1809 fue puramente aristocrática, la plebe de Quito permaneció en el escenario después de la masacre del 2 de agosto de 1810. Antes de que las hostilidades con las fuerzas realistas hubieran estallado, "el pueblo insultó" y estuvo a punto de matar al enviado de Molina a Quito. Esta acción aparentemente no estuvo orquestada por líderes criollos, uno de los cuales afirmó que, al contrario, ellos mismos le salvaron la vida.⁷³²

Otros actos de violencia popular seguirían con consecuencias más sangrientas a medida que el clima social se deterioraba frente al peligro exterior. Dos oficiales leales al gobierno colonial, Fuertes y Amar y Vergara, fueron asesinados y sus cuerpos arrastrados por las calles.⁷³³ En octubre de 1812, durante las últimas fases de la revuelta de Quito, cuando cualquier pretensión de cooperación entre criollos y peninsulares ya había sido definitivamente enterrada, se descubrió una conjura peninsular, y el depuesto presidente Ruiz de Castilla murió en los disturbios que siguieron. Esto fue el preludio a la llegada de Montes, y el pleno restablecimiento de la autoridad española en Quito en noviembre de 1812.

⁷³⁰ *Ibíd.*, fol. 79.

⁷³¹ Washburn, *The Bourbon Reforms*, 236; Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 85-86, 89-91.

⁷³² Ponce Ribadaneira, *Quito 1809-1812*, 80.

⁷³³ *Ibíd.*, fol. 81.

La independencia llegaría sólo una década más tarde, esta vez como parte del gran movimiento independentista que puso fin al poder español en casi toda América Latina. El precio que tendría que pagarse por la asistencia externa en 1822, sería la incorporación del territorio ecuatoriano (como el "Distrito Sur") a la Gran Colombia, desde 1822 hasta su secesión en 1830. Un bromista quiteño plasmó sus sentimientos gráficamente en uno de los muros de Quito, poco después de que el general Sucre derrotara a los españoles en las laderas del Pichincha el 24 de mayo de 1822: "Último día de despotismo y el primero de lo mismo."⁷³⁴

Cuando el virrey Fernando de Abascal y Sousa reflexionó sobre los comienzos del movimiento de independencia, lamentó el papel tan activo que había jugado la ciudad:

"Quito, que gracias a la ilustración y nobleza de las que hace alarde, parecía menos preparado para ser corrompido, fue uno de los que más se precipitó en abrazar la quimera."⁷³⁵

Podemos responder que fue precisamente el carácter conservador de la aristocracia quiteña lo que proporcionó el ímpetu. El rol equívoco de líderes como Montúfar, así como el reforzamiento del simbolismo del privilegio de elite (como ocurrió con la designación de "representantes" de los barrios a miembros de las clases altas), demuestra el limitado alcance de las ambiciones aristocráticas en 1809. La creación de la primera Junta le debió mucho a la oportunidad coyuntural que se abrió para una elite cerrada que entendía la dominación como su herencia natural, y las divisiones posteriores subrayaron la ausencia de un profundo sentido de dirección. Las revueltas de 1809-10 mostraron, no obstante, que existía un fuerte y amplio sentimiento anti peninsular, aunque las Juntas hicieron pocos esfuerzos para canalizarlo hacia el movimiento de independencia. En julio y agosto de 1810, la elite y el pueblo de Quito siguieron caminos paralelos en su oposición a la autoridad peninsular, pero sin tener ninguna dinámica compartida.

¿Clase o comunidad?

En este capítulo he examinado las grandes revueltas de Quito en el siglo XVIII y a principios del siglo XIX, así como varios momentos reveladores de tensiones. He desvelado una tradición continua de activismo popular, y he demostrado que las disputas de la década de 1740, que hasta ahora sólo formaban parte de la historia religiosa de Quito, resultan ser de gran interés para la historia social de su pueblo. Una serie de datos, incluyendo la

⁷³⁴ Citado por Demetrio Ramos Pérez, *Entre el Plata y Bogotá*, 360; Demélas y Saint-Geours, *Jerusalén*, 39.

⁷³⁵ José Fernando de Abascal y Sousa, *Memoria de Gobierno*, vol. II, Sevilla, 1944, 82.

investigación oficial, demuestran que la rebelión de 1765 tuvo sus orígenes en los barrios populares, y no en las parroquias controladas por la elite. La revuelta de 1809-10 fue instigada por la aristocracia, pero existía también una profunda oposición popular a la autoridad peninsular, y a lo que se percibía como un ejército de ocupación. Sin embargo, el liderazgo criollo hizo pocos esfuerzos para aprovechar este sentimiento del pueblo.

El material reunido aquí nos permite buscar patrones en la cronología de los disturbios de Quito, así como en las transformaciones en su motivación y composición social. Andrien examina el trasfondo económico de la insurrección de Quito de 1765, resaltando tanto el resquebrajamiento a largo plazo de los patrones económicos tradicionales, como las crisis a corto plazo:

“En muchas provincias tales cambios estructurales de larga duración se mezclaron con problemas locales únicos para producir una dislocación económica, tensiones sociales y una agitación política, que afectaron a toda la población.”⁷³⁶

El vínculo con las fluctuaciones económicas, demográficas y agrícolas se vio reforzado por mi correlación entre el abandono de niños expósitos y las defunciones registradas de indígenas, lo que proporciona un plausible índice de penurias (figura 7).

Siguiendo este índice, vemos que durante el período de 1741-1800, las coyunturas excepcionalmente desfavorables fueron las siguientes: los mediados de la década de 1740; la segunda mitad de la de 1760; los primeros años de la de 1780; y los últimos de la de 1790. Esto se ajusta bastante bien con un ‘barómetro’ de la efervescencia social. En los primeros años de la década de 1780 no se produjeron estallidos mayores en Quito, pero sí fue un período en que se tomaron intensas medidas de seguridad. El año de 1795 fue también un año de grandes tensiones en Quito y la mitad de las décadas de 1740 y de 1760, fueron ‘coyunturas’ sumamente desfavorables, cuando estallaron sublevaciones mayores. Los testigos llamados a declarar en 1768 describieron la rebelión de 1765 como un acto desesperado en respuesta a la amenaza contra el sustento popular. Creo que la interpretación contemporánea de la primera rebelión de Quito de 1765 como un levantamiento defensivo impulsado por el hambre es, en parte, correcta. Si realmente existieron “manos ocultas”, los datos sobre los disturbios de la década de los 1740, y su significativo papel en el posterior movimiento de la independencia, convierten a los franciscanos en los candidatos más plausibles. La influencia de la escasez y las epidemias a mediados de la década de 1740, pueden haber estimulado los rasgos casi mesiánicos de los levantamientos franciscanos.

A primera vista, podemos respaldar la afirmación de Basadre, según la cual hubo una transformación en el patrón de la agitación social en la América española colonial a lo largo del

⁷³⁶ Andrien, “Economic crisis,” 130.

siglo XVIII, cuando las rebeliones civiles reemplazaron a los disturbios religiosos. Esta aparente secularización de los levantamientos se relacionaría con el programa de reformas borbónicas que, al igual que en otras regiones de la América española, provocó una intensa oposición local.⁷³⁷ Sin embargo, creo que esta transformación fue más aparente que real. Demélas y Saint-Geours destacan el aspecto casi religioso y la intensa participación eclesíastica en los comienzos del movimiento de independencia de Quito de 1809-12.⁷³⁸ El Archivo Nacional de Santa Fe de Bogotá conserva una carta particular de Visente Paredes a Juan Mexía del año de 1809, que confirma esta interpretación.

Sabemos algo acerca de Paredes. En el informe de Ramón Núñez del Arco de 1813 sobre los insurgentes de Quito se le describe como un mercader criollo que participó en las dos revueltas, y en la segunda revuelta fue responsable de enlistar a una "tropa de comerciantes". Fue descrito como "feroz y sanguinario", y dirigió la fundición de una campana para fabricar cañones. Habría huido a Panamá.⁷³⁹ La carta de Paredes, fechada el 21 de Agosto de 1809, sólo una semana y media después de creada la Junta autónoma, manifiesta su alegría:

"Que en esta capital en el día triunfante del cautiverio del Faraón, quien nos mantuvo esclavizados en nombre de Dios, maltratados y oprimidos sin comparación [...] La Divina Providencia con mano invencible los destronó de las cumbres de donde disparaban relámpagos luminosos contra los infelices habitantes para destruirnos: hoy son tristes víctimas de la venganza Divina [...] [Deberían volver a la península, aquellos que] conservaron aquí su regalona existencia, vivida a costa de la sangre de los pobres [...]."740*

La supervivencia de esta dimensión religiosa demuestra que hubo grandes continuidades en el funcionamiento y naturaleza de la multitud preindustrial de Quito. Al mismo tiempo, los factores que desencadenaron los alborotos efectivamente se politizaron.

Las movilizaciones revelan tendencias populares radicales a lo largo del siglo XVIII, y no creo que la rebelión de 1765 haya sido la acción coordinada de la comunidad entera de la ciudad. McFarlane no está convencido por el relato de Fernando de Echandía sobre la oferta de la Corona al conde de Selva Florida, junto a su descripción de la subversión y el dominio popular. Andrien, por otro lado, enfatiza en el "creciente radicalismo de la clase baja" después

737 Para la Nueva Granada ver A. McFarlane, "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada," *HAHR*, 64 (1984) 17-54.

738 Demélas y Saint-Geours, *Jerusalén*, 39.

739 "Estado general," fol. 259, entrada 312.

740 ANC/B Anexo. Historia Tomo 6, fol. 668, Carta de Visente Paredes, Quito, 21 de agosto de 1809.

* Nota de los traductores: la cita original fue traducida al inglés por el autor. Esta versión en castellano es nuestra.

del levantamiento de junio, y le otorga más crédito a la versión de los eventos de Echandía.⁷⁴¹ Fernando de Echandía escribió en julio de 1765 que el pueblo se había designado a sí mismo como magistrados, ordenando que se levantaran horcas en varios lugares y resolviendo las tensiones.⁷⁴² De hecho, el informe secreto de 1768 confirma que los eventos habían tomado un tinte radical, y que las horcas fueron alzadas en Santo Domingo, donde se había colgado el cadáver de un mulato. Tal vez fue un único acto simbólico, pero su simbolismo era radical y revelador. La multitud preindustrial era ideológicamente ecléctica, y es posible que algunos de los amotinados de 1765 gritaran el lema "Viva el Rey. Muera el Mal Gobierno". En el informe de 1768, sin embargo, encontramos una versión diferente, más extremo, de los eventos en los que participaban los insurgentes. Corrieron por las calles mientras gritaban: "Viva el barrio".⁷⁴³ Estamos una vez más ante el origen arraigado en los barrios de la insurrección de Quito.

El rol predominante de San Roque como el 'motor' del desorden nos permite aclarar las cuestiones de clase y comunidad. La noción de 'clase' ha sido problemática en las sociedades preindustriales desde hace mucho tiempo. Los historiadores han buscado formulaciones alternativas, al concebirla como un incipiente 'campo de fuerza', sin la precisión que las categorías iban a adquirir con la industrialización del siglo XIX. En el caso de Quito, como en el Nápoles moderno estudiado por Peter Burke,⁷⁴⁴ fue un barrio en particular el que unió la clase y la comunidad. Este fue San Roque, una parroquia "mestiza", relativamente homogénea, con una población artesana y alguna forma de liderazgo local. Esto le permitió construir vínculos laterales con los otros barrios populares, sobre todo con San Sebastián.

Sin duda, la división ritual de la ciudad entre *Hanan* y *Hurin* ya no conservaba su pleno sentido prehispánico. Aún así, su perpetuación por parte de las autoridades coloniales pudo haber ayudado a solidificar los contactos entre las parroquias, a través de las batallas rituales entre los barrios y de la elección de sus representantes. El orden de la participación en las fiestas de 1789, celebradas con cohetes, máscaras y disfraces consistía en: primero Santa Bárbara y San Blas (los dos *Hurin*), seguidos por San Sebastián, San Marcos y San Roque (todos *Hanan*). La participación de este último fue considerada sobresaliente.⁷⁴⁵ La geografía urbana también tuvo un papel importante, y la parroquia elitista de El Sagrario formaba una cuña entre el norte y el sur. En el siglo XVIII, los levantamientos tomaron la forma de ataques al centro desde la periferia. La plaza principal, el *locus* simbólico de la autoridad, fue el campo de batalla

⁷⁴¹ McFarlane, "Civil Disorders", y Andrien, "Economic crisis", 128.

⁷⁴² McFarlane, "Civil Disorders", 315.

⁷⁴³ ANC/B Historia Civil Tomo 4, fol. 979.

⁷⁴⁴ Burke, "The Virgin of the Carmine", 3-21.

⁷⁴⁵ AMQ, LCQ (1781-91), "Relación de las fiestas ... de Don Carlos Quinto ... el día 21 de Septiembre de 1789." Fols. 156-57 para la participación de los barrios.

durante la segunda rebelión de 1765.⁷⁴⁶ La unidad y la función organizativa de San Roque en 1765 fueron comentados específicamente por Recio, quien describió a la gente del barrio, marchando en filas, armada y con pendones.⁷⁴⁷

San Roque fue la encarnación de una 'clase', y no sólo de un distrito, y los mercaderes peninsulares también formaban una clase social. Jorge Juan y Antonio de Ulloa señalaron que este grupo se dedicaba al comercio.⁷⁴⁸ Los ataques a los españoles peninsulares en 1765 y los sentimientos anti peninsulares que resurgieron en 1795, o en 1809-10, deben considerarse no sólo en su dimensión 'nacional', sino también como manifestaciones de antagonismos de clase. Más exactamente, creo, reflejan el instinto 'nivelador' a menudo presente en la multitud preindustrial. McFarlane, en su estudio de la insurrección de Quito de 1765 argumenta que esta fue más bien la obra "de una comunidad, antes que la de una clase"; en Quito, esa comunidad era una aglomeración de blancos urbanos, mestizos e indígenas, que podía unirse brevemente para respaldar la resistencia a la tributación pero sin una cohesión más duradera.⁷⁴⁹ Yo plantearía más bien que los levantamientos del siglo XVIII fueron la obra de una clase y una comunidad, y que las dos se encarnaron en San Roque y los otros barrios populares. La prueba más elocuente de esto fue citada arriba, cuando a los testigos se les preguntó en 1779 si uno de los acusados había participado en desórdenes civiles previos (específicamente en 1765). La reveladora respuesta señaló que como él vivía dentro de la ciudad, no podía ser acompañante "de los 'mozos' de los barrios."⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ Esto fue resaltado en: BL Egerton 1808 "Información y probanza de la fidelidad de los oficiales reales," (Quito, 14 de diciembre de 1765), fol. 460, y los relatos de los hechos. Yo fui testigo de esto en Quito en 1982, cuando los que se manifestaban contra el alza de los precios de los buses, sellaron la estrecha entrada al casco antiguo desde Ñaquito, usando llantas incendiadas y lanzando piedras a los carros antes de su retirada sierra arriba.

⁷⁴⁷ Recio, *Compendiosa relación*, 526-527.

⁷⁴⁸ Juan y Ulloa, *Relación Histórica*, 373, 402.

⁷⁴⁹ McFarlane, "Civil Disorders", 326-327.

⁷⁵⁰ ANH/Q Ind. 97, doc. 1779-IV-27, fol. 43.

V- LA EXPERIENCIA URBANA

¿Hasta qué punto fueron típicos de la experiencia urbana de la América española las estructuras y los cambios estudiados en este libro? Una concatenación de factores, algunos de ellos con un significado local muy marcado —como la falta de dinamismo de la economía regional, el rol predominante de la iglesia o la particular morfología urbana de la ciudad— ayudaron a modelar y a definir a la sociedad de Quito.⁷⁵¹ Muy a principios del proceso independentista del siglo XIX, la aristocracia expresó la convicción, o quizás la esperanza, de que Quito fuera un lugar “arrojado en un rincón de la tierra”; y por lo tanto, sus acciones no tenían por qué provocar ninguna reacción por parte de la Corona.⁷⁵² Por cierto, esta afirmación es parecida a la que hizo James Orton medio siglo más tarde cuando describió a Quito como un lugar poco comercial ubicado en medio de ninguna parte.⁷⁵³ Aunque el lenguaje sea exagerado, se trataba realmente de una región periférica del imperio español, de carácter conservador y centrada en sí misma.

Quito se caracterizaba como una ciudad hispanoamericana relativamente modesta y poco dinámica hacia finales del período colonial, y eso es una señal de su declive absoluto y relativo desde el siglo XVII. Anteriormente, Quito había pertenecido al grupo exclusivo de las grandes ciudades de la América española, junto a la ciudad de México, Lima, o los grandes centros mineros como Potosí en sus picos cíclicos. Aunque México era mucho más grande que Quito, la población de Lima a mediados de la Colonia, por ejemplo, estuvo por debajo de los 40.000 habitantes, mientras que se mantuvo alrededor de los 50-60.000 durante gran parte del siglo XVIII.⁷⁵⁴ En la segunda mitad del siglo XVII, la población de Quito, de unos 40-50.000 habitantes, era probablemente más del doble que aquella de Norwich, la segunda ciudad más grande de Inglaterra, así que las cifras demuestran que Quito fue una ciudad importante en términos del mundo moderno.⁷⁵⁵ Esto ya no era el caso cuando los censos oficiales de las décadas de 1780 y 1790 proporcionaron datos poblacionales para todo el imperio.

⁷⁵¹ En esta sección me he concentrado en ciertos temas interrelacionados y he tratado de evitar la repetición excesiva. En particular, no se repasa el material religioso que fue discutido en la conclusión del capítulo III de la primera parte.

⁷⁵² Alfredo Ponce Ribadeneira, *Quito, 1809-1812, Según los Documentos del Archivo Nacional de Madrid*, (Madrid, 1960), 143.

⁷⁵³ J. Orton, *The Andes and the Amazon, or Across the Continent of South America*, (London-New York, 1870), 57, 59, texto citado en la introducción.

⁷⁵⁴ María Pilar Pérez Cantó, *Lima en el siglo XVIII, Estudio socioeconómico*, (Madrid, 1985); Alberto Flores-Galindo, *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*, (Lima, 1984), 101, para un listado de un padrón de 1636 donde se registran 13.620 esclavos y 10.758 españoles, y 61, para cifras desde 1746 hasta 1820.

⁷⁵⁵ P. Abrams y E. A. Wrigley, *Essays in Economic History and Historical Sociology*, (Cambridge University Press, 1978), 247, ofrece cifras de población británicas para 1600 y 1750. La cifra de 50.000 para el Quito del siglo XVII (derivada de Phelan) se encuentra frecuentemente en la literatura secundaria, y es alta pero no imposible a juzgar por los registros parroquiales existentes.

Pueden distinguirse tres niveles de asentamiento urbano para ese período, que vemos con claridad si tomamos como modelos los virreinos de México y Perú, donde la densidad de población, las características del campesinado rural y las escalas y funciones urbanas eran comparables con las de la Audiencia de Quito. (Excluyo de la discusión aquí algunas regiones fronterizas que tenían una colonización 'incompleta' o en curso, y también las regiones azucareras y cacaoteras.) En estos virreinos la secular supremacía de las capitales era muy comparable con su equivalente en la Europa preindustrial.⁷⁵⁶ Debajo de las capitales estaban las ciudades de tamaño medio que ejercían control económico y político sobre una red de asentamientos más pequeños esparcidos por las tierras agrícolas de sus comarcas.

Resulta llamativo observar, a partir de los patrones mejicanos y andinos, hasta qué punto eran diferentes los tres niveles de asentamiento urbano. México y Lima, con 112.929 habitantes y 52.627 respectivamente en 1790, estaban seguidas a una distancia considerable por las ciudades provinciales importantes de tamaño medio, ubicadas dentro del rango de los 20-30.000 habitantes. Guanajuato tenía 32.098 habitantes y Oaxaca 19.077; mientras que en Perú las cifras eran para Cuzco 31.982 habitantes, para Huamanga 25.821, y Arequipa, 23.551. El tercer grupo de asentamientos, equivalente a los ejemplos ecuatorianos de Guayaquil, Ibarra, Latacunga, Ambato, Riobamba, Cuenca y Loja, tenía poblaciones mucho más pequeñas que oscilaban entre los 3.000 y 12.000. Los quinto y sexto centros urbanos más grandes del Perú, Piura y Cajamarca, por ejemplo, sólo tenían una población de alrededor de 12.000 personas. Para este período, Quito tenía menos de la mitad de la población de Lima, y pertenecía sólo al rango de las ciudades medianas importantes (entre 20-30.000 habitantes), junto a la ciudad de Guatemala o Caracas, así como Huamanga o Arequipa.⁷⁵⁷

Estas cifras no significan que la jerarquía urbana de la América española fuera estática, y el lugar cambiante de Quito en esa jerarquía es en sí mismo prueba de lo contrario. Los asentamientos que conformaban más de cerca la tipología de tres niveles –las capitales y los centros locales con un rol político y comercial en las tierras agrícolas del interior– tendían a mantener un lugar comparable en la jerarquía demográfica que continuarían teniendo después de la independencia. Latacunga, Ambato y Riobamba, los tres ejemplos ecuatorianos estudiados por Rosemary Bromley, permanecieron como ciudades provinciales modestas, aunque Ambato se benefició de las condiciones locales para mejorar su posición relativa. Aunque la

⁷⁵⁶ México y París, por ejemplo, concentraban aproximadamente el dos por ciento de sus poblaciones "nacionales".

⁷⁵⁷ Los datos comparativos provienen de María Pilar Pérez Cantó, *Lima*, y Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe*, I. Langenberg, *Urbanization und Bevölkerungsstruktur der Stadt Guatemala (1773-1824)*, (Köln-Wien, 1981); J. Kinsbruner, "The Pulperos of Caracas and San Juan during the first half of the nineteenth century," *Latin American Research Review*, 3, 1978, 65-85; y su estudio comparativo más detallado, *Petty Capitalism in Spanish America, 1987*; D. Gibbs, *Cuzco, 1680-1710: An Andean city seen through its economic activities*, doctoral dissertation, University of Texas, 1979.

población de Cuzco creció de 17.000 a 31.000 habitantes en el siglo posterior a 1690, era, como aún lo sigue siendo, una importante capital provincial de rango medio.

Donde esta tipología no hace justicia a la diversidad de la urbanización de la América española, es en los puertos y centros mineros así como en los asentamientos en las regiones fronterizas, algunos de los cuales entran dentro del patrón indicado arriba sólo por el accidente estadístico que supone 'congelar' una visión general alrededor de 1790. En la redistribución de la riqueza dentro del imperio de los Borbones asociada al relajamiento de las restricciones comerciales a finales del siglo XVIII, el caso ejemplar fue la beneficiada Buenos Aires, que creció de 11.000 a principios del siglo XVIII, a 65.000 habitantes un siglo después. La ciudad seguía en el segundo nivel de los centros urbanos de la América española a finales del siglo XVIII, pero su ascenso a capital virreinal significaba a la vez el reconocimiento de su estatus cambiante, y un estímulo a su futura expansión. Dentro de Ecuador, el crecimiento de Guayaquil como un puerto y como centro de la producción costera de cacao, representa un proceso análogo, en este caso de una progresión de una ciudad pequeña a una de rango medio, a finales del período colonial.⁷⁵⁸

Los centros mineros y textiles más grandes eran ciudades con una importancia cíclica que atraían mano de obra de las amplias tierras circundantes, en los períodos de máxima producción. Quito, sin embargo, incluso antes de la incorporación de la América española al mercado mundial desde finales del siglo dieciocho en adelante, ya no pertenecía a esta categoría. La tipología de los tres niveles esbozada arriba, enfatiza la transición de Quito que pasó de ser un importante centro urbano textil, a una capital provincial de rango medio, que mantenía todavía sus funciones políticas, religiosas y comerciales, pero ahora con un papel económico bastante reducido. Aunque la población de Quito la sitúa a una distancia intermedia entre las capitales virreinales y los asentamientos pequeños, su cambiante posición en la jerarquía urbana indica que puede contribuir más bien a un entendimiento de los centros urbanos de segundo rango en la América española. Específicamente, puede aclarar la experiencia de los centros periféricos y menos dinámicos que tenían escasos vínculos directos con el comercio internacional o con las grandes capitales políticas.

Los destinos divergentes de Quito y de puertos como Guayaquil o Buenos Aires, indican que, en la América española del siglo XVIII, las ciudades exitosas miraban hacia fuera.⁷⁵⁹ Los ejemplos de estabilidad "estructural" (en el caso de las capitales virreinales) o de expansión (en el caso de puertos ligados al comercio internacional), subrayan el declive de Quito a largo plazo. El nuevo lugar de la ciudad en la jerarquía urbana de la América española refleja una redefinición de su naturaleza y funciones, al tiempo que demuestra los peligros de la dependencia

⁷⁵⁸ M. T. Hamerly, *Historia social y económica de la antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842*, (Guayaquil, 1973).

⁷⁵⁹ Comparar los ensayos de Abrams y Wrigley, *Towns in Societies*.

monocultural.⁷⁶⁰ Después de haber sido una importante capital y centro textil, que movilizaba una significativa población indígena y proveía a las regiones mineras de Potosí, el papel de Quito se había reducido al de un centro político, religioso y comercial, que ejercía control sobre una comarca agrícola. En esta nueva apariencia, la ciudad disfrutaría una estabilidad relativa (si no absoluta), experimentando algunas pérdidas de población y estancamiento a principios del siglo XIX, pero sólo en una escala comparable al de otras ciudades en períodos de recesión urbana.

A diferencia de las ciudades costeras o de las capitales virreinales, lo que suplía las necesidades vitales de la población de Quito era la economía campesina circundante, que se veía reforzada por la geografía urbana en el primer capítulo de la primera parte, la cual apuntaba hacia la naturaleza semi-rural de los barrios. Los sectores urbanos de Quito interactuaron con la economía campesina, y los datos señalan la complementariedad de las diferentes formas de actividad económica: oficios artesanales, actividad comercial a pequeña escala y parcelas urbanas. El hecho de que la imposición de tasa sobre las parcelas urbanas haya sido desencadenante de la rebelión de 1765, muestra la importancia fundamental de la economía doméstica y agrícola. La frecuencia con que los pequeños comercios cambiaban de clasificación económica (de chagro a pulpería y viceversa), nos advierte de la poca fiabilidad de las cifras oficiales. Estas no nos permiten establecer el significado de la actividad económica a pequeña escala.

La virtual ausencia de negros, que reflejaba la abundante mano de obra indígena colonial, fue otra característica distintiva de Quito. De nuevo, se está lejos de la experiencia de las grandes metrópolis, y más cerca de la de los centros urbanos 'ruralizados' del segundo rango. El trabajo de Flores-Galindo sobre la plebe colonial de Lima, habla de una "cultura urbana colonial", de la cual uno de los principales factores sería precisamente el elemento negro.⁷⁶¹ Una presencia negra urbana más significativa hubiera podido crear una diferencia racial más marcada entre los plebeyos urbanos y los indígenas rurales. Pero en Quito no era así. Y la ausencia de esta frontera llevó a tensiones casi raciales entre los "mestizos" establecidos y los recién llegados "cholos". Para los plebeyos urbanos existió la amenaza real de que los entusiastas recaudadores de tributo les identificasen como indígenas.

En el período 1690-1780, Quito pasó de ser una ciudad abrumadoramente indígena a constituir un centro urbano blanco y mestizo registrado en los censos imperiales. A la luz de los censos y registros parroquiales, la estructura sociodemográfica de Quito volvió inequívocamente a su papel prototípico como un enclave "blanco". Luego de conformar una gran mayoría de la población de Quito a finales del siglo XVII, hacia la década de 1780 los indígenas se habían convertido en un relativamente marginal 25 o 30 por ciento de la población. En términos absolutos, habían descendido de entre 30.000 y 40.000, por lo menos, hasta llegar a

⁷⁶⁰ Ver, por ejemplo, Murdo J. Macleod, *Spanish Central America. A socioeconomic history, 1520-1720*, (Berkeley, 1973), 385 para otro "caso clásico de dependencia monocultural".

⁷⁶¹ A. Flores-Galindo, "Los Rostros de la Plebe", *Revista Andina*, (Cuzco), 1 (1983), 315-352.

representar alrededor de 6.000 personas. La transformación sociodemográfica de la ciudad puede atribuirse a tres factores: un cambio demográfico "real", el desplazamiento a través de las fronteras étnicas, y la redefinición del espacio urbano.

La importancia del cambio demográfico 'real' se ve demostrado por las tasas de mortalidad, específicamente durante las epidemias de la década de 1690 que marcaron un hito en la transformación demográfica de la ciudad. En el capítulo II de la segunda parte vimos que las tasas de mortalidad permanecieron elevadas hasta la década de 1720. Hacia la década de 1730, cuando los datos apuntan a una estabilización demográfica, los bautizos anuales de indígenas (un indicador de la población indígena global), ya habían bajado a niveles muy inferiores al del siglo XVII. Hubo una relativa estabilidad demográfica a mediados del siglo XVIII, que hace más difícil separar los factores demográficos de los "étnicos" en la evolución sociorracial de la ciudad. Sin embargo, epidemias posteriores como las de mediados de las décadas de 1760 y 1780 tuvieron un impacto considerable sobre su población indígena.

Aunque hay datos que apuntan hacia la transformación étnica, no hubo ningún proceso rápido y unilineal hacia la aculturación. De hecho, la población indígena del Quito urbano se caracterizaba más bien por su permanencia, aunque fuera en una escala reducida. Incluso en una época tan tardía como la década de 1930 había todavía algunas poblaciones dentro de la ciudad con sus propios caciques y tradiciones indígenas.⁷⁶² Por otra parte, la presión demográfica fue más marcada sobre los indígenas que sobre los blancos-mestizos, así que la población indígena se vio condenada a un declive relativo a menos que fuera renovándose constantemente. La rapidez con que Quito se desprendió de 'sus' indígenas en ciertos períodos constituye una muestra de su absorción parcial en la sociedad urbana. Existió una simbiosis entre la ciudad y su zona rural, que estuvo caracterizada por intercambios demográficos continuos a pequeña escala, así como una movilidad más marcada en momentos de presión económica o demográfica, así como a comienzos del siglo XVIII.

A lo largo de este libro, se ha visto una multitud de estrategias para "sacarle partido" al sistema. De hecho, los sectores populares fueron caracterizados por su gran adaptabilidad y una movilidad extrema. Esto es observable, por ejemplo, en la migración, o en situaciones puntuales como un cambio de oficio, o la búsqueda de una forma de subsistir en Quito para la duración de un pleito. De vez en cuando, encontramos variaciones más pintorescas de este tema, como son los bailarines y acróbatas que aparecieron en los registros históricos de Ecuador (y Colombia), ya que dejaron deudas en distintos sitios. Mariano Dias de Guevara (alias "Floridiano"), proveniente de la Nueva España, y quien pasó por Ibarra en 1781, contrajo una deuda de 520 pesos sobre la que se acordó que la pagaría bailando. Él y su compañero, también deudor, habían estado en Cali, Santa Fe de Bogotá y otras ciudades, y desaparecieron pese a su compromiso de presentarse en las siguientes Pascuas durante los festivales. También es interesante conocer a un hombre negro

⁷⁶² Comunicación personal del doctor Fernando Rosero.

bajo, gordo y barrigón, acompañado por Francisco Javier Cuello (alias "Costallón") con su estrabismo, así como sus otros acompañantes, un "hombre viejo alto con su rudimentario baile de maroma" y un "muchacho delgado con pelo castaño oscuro, cara redonda y calvo".⁷⁶³ La existencia de estos personajes escurridizos y listos, encontrados también en la serie de las Declaraciones de Mestizo, nos proporciona un ejemplo fascinante de la vitalidad de las tradiciones populares sostenidas por individuos independientes de las 'estructuras' establecidas de la sociedad urbana, pero que claramente interactuaron con ellas.

El cuerpo de las "Declaraciones de Mestizo" proporcionó material relacionado con la definición interna y la identidad de grupo. Estas apuntaban hacia una dinámica sociorracial en cambio continuo, con una identidad esencialmente "española" en los niveles populares más bajos, y en el que el punto fijo de referencia era la frontera entre indígena y no indígena. En Ecuador, la categoría de "mestizo" fue omitida de los censos imperiales. A través de ejemplos concretos, tales como el de Eugenio Espejo o de fuentes demográficas específicas, he intentado mostrar lo engañoso que ha sido tratar a "mestizo" y "blanco" como categorías distintas y autónomas. Esta evidencia ecuatoriana viene de una región periférica en la que el estado imperial hizo pocos esfuerzos para mejorar su maquinaria, y sistematizar las definiciones sociorraciales. Pero es posible que nos muestre una realidad común que se nos escapa en otras regiones. Esto impone cierta cautela en cualquier intento de relacionar el estatus étnico con la clase en la sociedad andina, donde sería interesante enfocarse más en la frontera indígena/no indígena, y bastante menos en los supuestos subgrupos de la sociedad blanco-mestiza. Dentro de esta perspectiva restringida, se dio una correlación estrecha entre el estatus étnico y el oficio en Quito. La ciudad había sido fundada, y seguía permaneciendo como una implantación colonial blanca en un campo predominantemente indígena con una fuerza de trabajo indígena no asimilada que proveyó trabajo manual, algunas actividades artesanales específicas y el servicio doméstico.

La casta no era un sistema legal o eclesiásticamente sancionado en el Ecuador colonial y las fronteras sociorraciales eran sumamente permeables antes de finales del siglo XVIII. A finales del período colonial, se apreciaba una tendencia hacia la exclusividad social con una elite blanca que marcaba su distancia del resto de la sociedad no-indígena. En la década de 1780 este proceso acompañó a un programa renovado de reforma fiscal que intentó introducir algo de orden en una sociedad caracterizada –según los criterios oficiales– por una práctica relajada arraigada en las costumbres tradicionales. A duras penas se aproximaba a la creación, o recreación, de una verdadera sociedad de castas, y este proceso era, además, parcial e incompleto. El siglo XIX asistió al resurgimiento de la categoría de "mestizo", pero en una forma poco convincente en la que, como en el Ecuador colonial, tuvo que ser continuamente inventada y reinventada.

Al destacar la identidad de los distintos barrios podemos ir más allá de las interpretaciones de las sublevaciones basadas en los conceptos contrastados de comunidad / clase. Localizamos

⁷⁶³ ANC/B Juicios Civiles del Ecuador, Tomo 2, fol. 769. fols. 774-775.

tanto a la 'comunidad' como a la 'clase' en el relativamente homogéneo y popular distrito de San Roque, con su tradición de acción autónoma, y de alianzas laterales con otros barrios. La cohesión de las estructuras colectivas compartidas, sobre todo en las festividades o levantamientos, era notable. Lima también tuvo su río que demarcaba las áreas más o menos exclusivas, pero el estado de la investigación comparativa no nos permite saber si otras ciudades coloniales de la América española tuvieron el mismo nivel de identidad 'aldeana' que encontré en Quito. Puede que sí, ya que varios distritos urbanos equivalentes en los inicios de la Europa moderna tenían una identidad comparable. De estos, el más famoso era sin duda el *faubourg* St. Antoine de París, que jugó un papel tan destacado en la Revolución Francesa. Es paradójico que los migrantes forasteros jugaran un rol tan decisivo en las rebeliones rurales, mientras que en las ciudades este papel fuera cumplido por las comunidades urbanas más asentadas. Podemos decir que a menudo fueron socialmente análogos, unos grupos artesanales frecuentemente amenazados de manera similar por las reformas fiscales de los Borbones.⁷⁶⁴ La influencia religiosa tuvo una función en el fortalecimiento de la identidad de los barrios populares: tenemos evidencia de esto en los registros municipales, que en el tiempo de la epidemia de 1785 registraron que "el Señor de la Misericordia" era venerado en particular en la parroquia de San Roque.⁷⁶⁵

En las sublevaciones urbanas, igual que en las rebeliones rurales, las mujeres jugaron un papel clave que encajaba con la importancia que tenían en la economía informal, y con su peso demográfico en la sociedad urbana. Los testigos que declararon en la investigación oficial hablaron específicamente del papel de las mujeres en la gran rebelión de 1765, y esto subraya hasta qué punto la amenaza a la economía doméstica había sido un desencadenante de aquella sublevación.⁷⁶⁶ Las multitudes gritaban "Viva el barrio", otra evidencia de las raíces populares de aquella insurrección.⁷⁶⁷ Bajo la aparente variabilidad de los lemas o de los motivos de los levantamientos, y de la secularización de las insurrecciones y rebeliones –mucho más aparente que real– yace la fuerza de la idea de la comunidad, y de la acción colectiva. Durante gran parte del siglo XVIII estas ideas eran propias de los hombres y las mujeres del barrio de San Roque, cuya independencia de la autoridad criolla (aunque no religiosa) y tradición de rebeldía mantuvieron las aspiraciones autónomas del pueblo de Quito.

⁷⁶⁴ Para el problema de los forasteros, amenazados por las cargas tributarias en las rebeliones rurales, ver los relatos en: S. Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas*, 45, para detalles sobre los albañiles y otros oficios.

⁷⁶⁵ AM/Q, LCQ, 7 de octubre, 1785, fols. 184-185.

⁷⁶⁶ ANC/B, Historia Civil Tomo 4, fol. 917 y pág. sig. Testimonios múltiples; las mujeres recogían las piedras para los rebeldes.

⁷⁶⁷ ANC/B, Historia Civil, Tomo 4, fol. 979.



BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA*

FUENTES

COLOMBIA

- **Archivo Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá**
 - Cartas de Contrabandos, Tomo XI
 - Censos Varios departamentos, Tomo 8
 - Colonia Aguardientes del Ecuador, Tomo 2
 - Colonia Tributos, XVI
 - Hacienda Real, Varios no. 2893, "Censos del Ecuador"
 - Historia Civil, Tomo 4
 - Miscelánea de la Colonia, Vols. 2, 60
 - Miscelánea de la República, Vol. 123
- **Biblioteca Nacional, Santafé de Bogotá**
 - Libros raros y curiosos, ms. 179, 223

DINAMARCA

- **Biblioteca Real de Copenhagen**
 - "Cuaderno de Guachucal en la Provincia de los Pastos hasta la ciudad de Cuenca y Quito, (1766)", Ny kgl. Compilación 568 (4) (consultado en la transcripción de Juan Castro y Velásquez).

ECUADOR

- **Archivo Arzobispal, Cuenca**
 - Papeles sin clasificar
- **Archivo de la Curia Metropolitana, Quito**
 - Papeles sin clasificar. Se consultaron en especial los padrones eclesiásticos de la década de 1790, agrupados en una caja "Visita Pastoral–Ilmo. Pérez de Calama (1790)".
- **Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, Quito**
 - Fondo Jijón y Caamaño, 0003; 00010; 00029, Libros Verdes 1; 1ª Colección, ms. Azules, Tomo 7
- **Archivo Histórico del Banco Central, Ibarra**
 - Papeles sin clasificar
- **Archivo Municipal, Quito**
 - Vol. 54, Cartas de cabildo; vol. 64, "Padrón de población [...] de Quito y Latacunga y Ambato" (1830-1); vol. 37, Demandas y Juicios (1642-87)
 - Los Libros de Cabildo de Quito depositados en este archivo han sido publicados hasta 1657.
- **Archivo Nacional de Historia, Quito**
 - Las siguientes secciones fueron especialmente útiles:
 - Carnicerías y Pulperías 1. doc. 7-VII-1642

* Nota del autor: no he actualizado la bibliografía, pero el lector encontrará varias pistas relativas a la literatura extranjera en el conjunto de artículos publicados en la *Colonial Latin American Review*, N° 13, Vol. 1, junio de 2004. En cuanto a las guías de archivo, es de primerísima importancia el *Boletín del Archivo Nacional*, Quito, Consejo Nacional de Archivos. (Ver, por ejemplo, n° 29, Serie Criminales, 2004).

Empadronamientos. Vol. 26 para un resumen de San Blas, Quito, en 1826. Esta sección incluye censos de Quito del siglo XIX, pero los del siglo XVIII están sólo en forma de resúmenes.

Gobierno. Documentación oficial variada, similar a la de la Presidencia de Quito.

Hijos naturales y expósitos. Esta sección incluye algunos pleitos sobre herencias.

Indígenas. Pleitos en los que se fueron involucrados los indígenas. Es un cuerpo documental variado con muchos litigios sobre tierras.

Mestizos. Litigios para establecer el estatus de no tributario. Analizados en el Capítulo 7.

Notarías. Los números de los volúmenes en el catálogo del ANH/Q no siempre corresponden a los que están marcados en los expedientes notariales; la fecha de una transacción es por lo tanto la referencia esencial. Una serie relativamente completa desde 1580 en adelante.

Pobreza. Esta sección consiste en juicios civiles por el estatus de *pobre de solemnidad*.

Presidencia de Quito. Correspondencia oficial, algunas veces duplicada en Sevilla y Santafé de Bogotá.

Rebeliones. Docs. 1748-I-I y 24-v-1762. Las cinco cajas primeras están compuestas esencialmente por la documentación usada por S. Moreno Yáñez en su estudio *Sublevaciones Indígenas*.

- Archivo Nacional de Historia, Azuay (Cuenca)
- Archivos Parroquiales, Quito
Registros de bautismos y de entierros en las parroquias de El Sagrario, Santa Bárbara, y San Blas (Quito). En el AHBC/Q, Sección: Adquisiciones, puede ser consultado algún material colonial tardío y republicano sobre San Marcos (Quito). También fueron consultados los registros parroquiales en Cayambe, El Quinche y Tabacundo.

ESPAÑA

- Archivo General de Indias, Sevilla
Audiencia de Quito, 8, 17, 28, 32, 69, 72, 132, 138, 181, 188, 203, 206, 207, 223, 242, 243, 254, 276, 289, 378A, 379, 381, 398-399, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 424, 430, 432, 435, 436
Contaduría, 1539
Estado (Quito, 1792-1817)
Mapas y planos, Panamá, 134
- Archivo Histórico Nacional, Madrid
Consejos, 21677
- Biblioteca Nacional, Madrid
Manuscrito 3198

FRANCIA

- Biblioteca Nacional de París
Cartes et plans [Mapas y planos], C3593

GRAN BRETAÑA

- Biblioteca Británica, Departamento de Manuscritos, Londres
Additional, 15,331, 17,588
Egerton, 1,808, 1,809
Kings, 219

PERÚ

- Archivo Arzobispal, Lima
Apelaciones de Quito, Leg 15-273
- Archivo General de la Nación, Lima
Superior Gobierno, Leg 15. Cuad 400
Tributos, Informes, Leg 3. Cuad 63
- Biblioteca Nacional del Perú, Lima
"Estado actual....", April 30, 1747, c. 881
"Juan de Dios Chubirayco...", 1797, c. 931

SOPORTES BIBLIOGRÁFICOS Y GUÍAS DE ARCHIVO

Casa de la Cultura Ecuatoriana,

Guía del Archivo Nacional de Historia, Quito, Casa de la Cultura, 1981.

Freile-Granizo, Juan,

Guía del Archivo Nacional de Historia, Guayaquil, 1974.

Gómez Canedo, Lino, O. F.,

Los Archivos de la historia de América, Periodo colonial español, 2 Vols., México D.F., 1961.

Griffin, C. C., edit.,

Latin America. A Guide to the Historical Literature, University of Texas, Press for the Conference on Latin American History, 1971.

Hamerly, M. T.,

"La demografía histórica del Ecuador, Perú y Bolivia: Una bibliografía preliminar", en *Revista del Archivo Histórico del Guayas* N° 6, Guayaquil, 1974, pp. 24-63.

Hanke, L. y Rodríguez, Celso,

Guía de las fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú. 1535-1700, 3 Vols., Köln-Wien, 1977.

Heredia Herrera, Antonia,

"Organización y descripción de los fondos de la Audiencia de Quito del Archivo General de Indias", en *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXI, 1977, pp. 139-165.

Hispanic Foundation,

Handbook of Latin American Studies, Hispanic Foundation, Library of Congress, Washington D.C., 1936-.

Kennedy Troya, Alexandra,

Catálogo del Archivo General de la Orden Franciscana del Ecuador, Quito, 1980.

Larrea, Carlos Manuel,

Cartografía Ecuatoriana de los siglos XVI, XVII y XVIII, Quito, 1977.

Maignashca, Juan,

"Breves apuntes sobre la situación de la historia económica en el Ecuador", en *Revista Ciencias Sociales*, N° 1 (2), Quito, 1977, 93-105.

Morales y Eloy, J.,

Ecuador. Atlas Histórico-geográfico, Quito, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1942.

Naylor, B.,

Accounts of Nineteenth-Century South America. An Annotated Checklist of Works by British and United States Observers, Londres, The Athlone Press, 1969.

Norris, R. E.,

Guía bibliográfica para el Estudio de la Historia Ecuatoriana, Austin, University of Texas Press, 1978.

Peña Cámara, José María de la,

Archivo General de Indias de Sevilla. Guía del visitante, Madrid, 1958 / Sevilla, 1959.

Rumazo González, José,

"Los legajos de la Audiencia de Quito en el Archivo de Indias", en *Gaceta Municipal* N° 19, Quito, 19, 1934, pp. 86-93.

Sánchez Alonso, B.,

Fuentes de la historia española e hispano-americana, 3 Vols., Madrid, 1952, 3ª ed.

Szászdi, A.,

"The Historiography of the Republic of Ecuador", en *HAHR* N° 44, 1964, pp. 503-550.

Tepaske, J. et al., eds,

Research Guide to Andean History. Bolivia, Chile, Ecuador and Perú, Duke University Press, 1981.

Vasco de Escudero, G.,

Los archivos quiteños, Quito, 1977.

Vogel, C.,

"Los Archivos Coloniales del Ecuador", en *Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana* N° 1, Quito, 1974, pp. 191-227.

FUENTES HISTÓRICAS PUBLICADAS

Alcedo, Antonio de,

Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América, 5 Vols., Madrid, 1786-1789.

Alcedo y Herrera, Dionisio,

Descripción geográfica de la Real Audiencia de Quito [1766], Madrid, 1915.

Amat y Junient, Manuel (Virrey del Perú),

Memoria de Gobierno, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947.

Anónimo,

"La cibdad de Sant Francisco de Quito, 1573", en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 2, Madrid, 1965, pp. 205-232.

Anónimo,

"Descripción de Quito en 1577", en *Revista Museo Histórico* N° 56, Quito, Ilustre Municipio de Quito, 1978, pp. 45-66.

Anónimo,

Geográfica, Topográfica, Agrícola, Comercial y Política de este País, Londres, 1822. También editado en Santafé de Bogotá, *Archivo de Economía Nacional* N° 34, 2 Vols., 1974.

Anónimo,

"Padrón de Santa Bárbara en 1768", en *Revista Museo Histórico* N° 56, Ilustre Municipio de Quito, Quito, 1978, pp. 93-122.

Anónimo,

"Relación de las Cidades y Villas que hay en el Distrito de la Audiencia Real que reside en la Ciudad de San Francisco del Quito y de los oficios de Administración de Justicia dellas vendibles y no vendibles y del valor de cada uno dellas y de los que se podrian criar y acrecentar", en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 2, Madrid, 1965, pp. 183-189.

Anónimo,

"Relación del distrito del Cerro de Zaruma y distancias a la ciudad de Quito, Loja y Cuenca y indios de aquella provincia y repartimiento dellos y otras cosas de aquella provincia", [1592], en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 2, Madrid, 1965, pp. 315-320.

Archivo Municipal,

Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito, Tomo I. (1538-1600), Tomo II. (1601-1660), Quito, Archivo Municipal, 1935, 1946.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1573-74, Quito, Archivo Municipal, 1934.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1575-76, Quito, Archivo Municipal, 1935.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1593-97, Quito, Archivo Municipal, 1941.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1597-1603, Tomos 1 y 2, Quito, Archivo Municipal, 1937-40.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1603-10, Quito, Archivo Municipal, 1944.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1610-1616, Quito, Archivo Municipal, 1955.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1638-46, Quito, Archivo Municipal, 1960.

Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1650-57, Quito, Archivo Municipal, 1969.

Libro de proveimientos de tierras, cuadras, aguas, etc., por los cabildos de la ciudad de Quito, 1583-1594, Quito, Archivo Municipal, 1941.

Libro primero de cabildos de Quito, 1534-43, Tomos I y II, Quito, Archivo Municipal, 1934.

Libro segundo de cabildos de Quito, 1544-51, Tomos I y II, Quito, Archivo Municipal, 1934.

Atienza, Lope de,

"Relación de la Ciudad y Obispado de Sant Francisco de Quito, 1583", en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 2, Madrid, 1965, pp.190-200.

Autoridades,

Diccionario de Autoridades [1726]. Edición facsimilar, Madrid, Gredos, 1976.

Bates, H. E., comp.,

Central America, The West Indies and South America, Londres, 1878.

Bond, John J.,

Handy-book of Rules and Tables for Verifying Dates, Londres, 1875.

Bustos Losada, C., edit.,

"Sublevación de Quito en protesta por la aduana y los estancos 1765", en *Revista Museo Histórico* N° 3 (8), Quito, 1951, pp. 16-31.

Caillavet, C.,

"Una 'relación geográfica' inédita de 1582 sobre Ecuador: Oyumbicho y Amaguaña del valle de los Chillos", en *Revista Andina* N° 2, Año 6, diciembre 1988, pp. 525-536.

Caldas, Francisco José de,

"Viaje de Quito a Popayán", en *Semanario de la Nueva Granada*, París, 1849.

Cieza de León, Pedro,

La Crónica del Perú [1553], Madrid, 1965. También editado por V. W. von Hagen, *The Incas of Pedro Cieza de León*, 1976, 4a ed.

Coleti, Giandomenico,

Dizionario storico-geografico dell'America Meridionale, 2 Vols., Venecia, 1771.

Cornejo, Mariano H. y Osmá, Felipe de, eds.,

"Descripción de las ciudades, villas y pueblos del Obispado de Quito" [1755], en *Documentos anexos a la memoria del Perú*, Vol. 3, Madrid, 1905.

Enríquez B., Eliécer,

Quito a través de los siglos, Quito, 1938-1940.

Garcés, J. A., edit.,

Colección de Cédulas, Colección de Documentos sobre el Obispado de Quito, Tomo I (1546-1583) y Tomo II (1583-1594), Quito, Archivo Municipal, 1946-47.

Garcilaso de Vega, El Inca,

Comentarios Reales de los Incas, [1604], Madrid, Atlas, BAE, 1960.

Giraldo Jaramillo, Gabriel, edit.,

Relaciones de Mando de los Virreyes de la Nueva Granada (Memorias económicas), Santa Fe de Bogotá, 1954.

Hallo, Wilson, edit.,

Imágenes del Ecuador del siglo XIX. Juan Agustín Guerrero, Quito-Madrid, 1981.

Hassaurek, F.,

Four Years among Spanish-Americans, New York, 1868. Reimpreso como *Four Years among the Ecuadorians*, editado y transcrito por C. H. Gardner, Southern Illinois University Press, 1967.

Herrera, Pablo,

Apuntamientos de algunos sucesos que pueden servir para la Historia de Quito, sacados de las actas del Concejo Municipal, Quito, 1851. También reproducido en E. B. Enríquez, edit., *Quito a través de los siglos*, Tomo II, Quito, 1942.

Herrera, Pablo y Enríquez, Alcides,

Apunte Cronológico de las Obras y Trabajos del Cabildo o Municipalidad de Quito, desde 1534 hasta 1714; Desde 1715 hasta 1733, Quito, 1916.

Holinski, Alexandre,

L'Équateur, Scènes de la vie sud-américaine, París, 1861.

Jiménez de la Espada., Marcos, edit.,

"Viaje de Quito a Lima de Carlos Montúfar con el Barón de Humboldt y don Alexandro Bonpland [Voyage de 1802]", Madrid, s / f. También publicado en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, Tomo XXV, 1888, 371 y pág. sig.

Relaciones Geográficas de Indias: Perú, 3 Vols., Madrid, 1965.

Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de,

Relación Histórica del Viaje a la América Meridional, Madrid 1748. También edición facsimilar, 2 vols., Madrid, 1978.

Noticias Secretas de América, Londres, 1826. También hay una edición facsimilar, Madrid, 1982.

Kolberg, Joseph,

Hacia el Ecuador. Relatos de viaje, Quito, 1977.

Konetzke, R.,

Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810, Vol. 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Landázuri Soto, Alberto,

El régimen laboral en la Real Audiencia de Quito, Madrid, 1959.

Lisbõa, Manuel María,

Relação de uma viagem a Venezuela, Nova Granada e Equador [1853], Bruselas, 1866.

Merisalde y Santisteban, Joaquín,

"Relación Histórica política y moral de la ciudad de Cuenca, 1765", en *Colección de libros que tratan de América raros o curiosos*, Tomo XI, Madrid, 1894.

Relación histórica, política, Quito, Casa de la Cultura, 1957.

Montúfar y Frasso, Joan Pío de,

"Razón [acerca] del estado de la Real Audiencia de Quito", en *Revista del Archivo Nacional de Historia* (Sección del Azuay, Cuenca, Ecuador) N° 3, 1981, pp. 95-147.

Moreno Egas, Jorge,

"Resumen alfabético del segundo libro de matrimonios de españoles de la Parroquia de El Sagrario de Quito 1764-1805", en *Revista del Centro Nacional de Investigaciones Genealógicas* (Sección Genealogía) N° 3, Año 1, Quito, 1981, pp. 195-281.

Vecinos de la Catedral de Quito Bautizados entre 1801 y 1831, Quito, 1984.

Navarro, Juan Romualdo,

"Idea del Reino de Quito", en José Rumazo González, edit., *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito*, Tomo VIII, Madrid, 1948-50, pp. 396-555.

Orbigny, Alcide d',

Voyage pittoresque dans les deux Amériques, París, 1836.

Pinto, Joaquín

Ecuador Pintoresco. Acuarelas de Joaquín Pinto, Quito-Barcelona, Salvat, 1977.

Ponce Leiva, Pilar, edit.,

Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX), Madrid 1991.

Recio, Bernardo,

Compendiosa relación de la cristiandad de Quito [c. 1773], Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1947.

Robinson, David J., edit.,

Mil leguas por América, de Lima a Caracas, 1740-1741: Diario de don Miguel de Santisteban, Santa Fe de Bogotá, 1992.

Rodríguez de Aguayo, Pedro,

"Descripción de la ciudad de Quito y vecindad de ella" [s / f], en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 2, Madrid, 1965, pp. 201-204.

Rodríguez Docampo, Diego,

"Descripción y relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito que se ha hecho por mandado del Rey Nuestro Señor en virtud de su Real Cédula dirigida al Illmo. Sr D. Agustín de Ugarte Saravia, Obispo de Quito, del Consejo de S. M., por cuya orden la hizo Diego Rodríguez Docampo, clérigo presbítero secretario del venerable deán y cabildo de aquella catedral "[1650], en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 3, Madrid, 1965, pp. 5-77.

Rumazo González, José,

Documentos para la historia de la Audiencia de Quito, 8 vols., Madrid, 1948-50.

Salomon, F.,

"Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito, 1559: la visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia* N° 127 y 128, Vol. LIX, Quito, 1977, pp. 139-190.

Salazar de Villasante, Juan,

"Relación General de las Poblaciones Españoles del Perú" [156?], en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias*, Vol. 1, Madrid, 1965, pp. 121-143 .

Santacruz y Espejo, Eugenio,

"Defensa de los Curas de Riobamba", en Jijón y J. Caamaño y H. Viteri Lafronte, eds., *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*, Tomo III, Quito, 1923.

Stevenson, William Bennet,

A historical and descriptive narrative of twenty years' residence in South America, in three volumes, containing travels in Arauco, Chile, Peru and Colombia, 3 vols. Londres, 1825.

Uriarte y Herrera, Miguel de,

"Representación hecha al Rey sobre los adelantamientos de aquellos vastos países", en A. Valladares de Sotomayor, edit., en *Semanario Erudito*, Tomo XXIV, Madrid, 1789, pp. 229-264

Velasco, Juan de,

Historia del Reino de Quito en la América meridional [c. 1789], 3 Vols., Quito, Casa de la Cultura, 1977-78.

Whymper, E.,

Travels amongst the Great Andes of the Equator, Londres, John Murray, 1892.

Wolf, Teodoro,

Geografía y geología del Ecuador [1892], Quito, Casa de la Cultura, 1975.

Zelaya, Juan Antonio,

"Estado de la Provincia de Guayaquil, Agosto 17, 1765", en *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, 1974, pp. 97-106.

FUENTES SECUNDARIAS

Acosta-Solís, M.,

Investigadores de la geografía y la naturaleza de América tropical: viajeros cronistas e investigadores con especial referencia al Ecuador, 2 Vols., Quito, 1976-1977.

Alchon, S. A.,

"The Effects of Epidemic Disease in Colonial Ecuador: the Epidemics of 1692 to 1695", ponencia presentada en el *Annual Meeting of the American Historical Association*, Washington, D.C., 1982.

"Epidemics In The City Of Quito: Disease, Population, And Public Health During The Eighteenth Century", ponencia presentada en el *46th International Congress of Americanists*, Amsterdam, 1988.

Native Society and Disease in Colonial Ecuador, Cambridge, 1991.

"Disease, Population, and Public Health in Eighteenth-Century Quito", en N. D. Cook y W. G. Lovell, eds., *'Secret Judgements of God': Old World Disease in Colonial Spanish America*, Norman y Londres, 1992, pp. 159-182.

Anderson, R. D.,

"Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821", en *HAHR* N° 68, 1988, pp. 209-243.

Andrade Marín, L.,

"Origen y significado de los barrios y lugares populares de Quito", en E. Enríquez B., edit., *Quito a través de los siglos*, Vol. 1, Quito, 1938, pp. 238-245.

Andrien, K. J.,

"Economic Crisis, Taxes and the Quito Insurrection of 1765", en *Past and Present* N° 129, 1990, pp. 104-131.

Arrom, S.,

The Women of Mexico City, Stanford, 1985.

Assadourian, C.,

El Sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones, y espacio económico, Lima, 1982.

Astuto, P.,

"Eugenio Espejo: A man of the Enlightenment in Ecuador", en *Revista de Historia de América* N° 44, 1957, pp. 369-391.

Ayala Mora, E.,

Lucha política y origen de los partidos en Ecuador, Quito, 1978.

Barrera, I. J.,

Quito Colonial. Siglo XVIII, comienzos del Siglo XIX, Quito, 1922.

Bauer, A. J.,

"The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", en *HAHR* N° 63, 1983, pp. 707-733.

Beerman, E.,

"Eugenio Espejo y la sociedad económica de los amigos del país de Quito", en A. G. Novales, edit., *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración española e Independencia de América*, Barcelona, 1979, pp. 380-387.

Bonilla, H.,

"Estructura colonial y rebeliones andinas", en *Revista Ciencias Sociales* N° 1, Quito, 1977, pp. 107-113.

Borchart de Moreno, C.,

"Composiciones de tierras en el valle de los Chillos a finales del siglo XVII: una contribución a la Historia Agraria de la Audiencia de Quito", en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* N° 5, Quito, 1980, pp. 139-178.

"La transferencia de la propiedad agraria indígena en el corregimiento de Quito, hasta finales del siglo XVII", en *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien* N° 34, 1980, pp. 5-19.

Bowser, F.,

The African Slave in Colonial Peru, Stanford, 1974.

Bromley, R. D. F.,

"Urban-rural interrelationships in colonial Hispanic America: A case study of three andean towns", en *Swansea Geographer* N° 12, 1974, pp. 15-22.

Urban Growth and Decline in the Central Sierra of Ecuador, 1698-1940, tesis doctoral, University of Wales, 1977.

"The functions and development of 'colonial' towns: Urban change in the Central Highlands of Ecuador, 1698-1940", en *Transactions of the Institute of British Geographers* N° 4, 1979, pp. 30-43.

"Urban-rural demographic contrasts in Highland Ecuador: Town recession in a period of catastrophe,

1778-1841", en *Journal of Historical Geography* N° 5, Vol. 3, 1979, pp. 281-295.

"Disasters and Population Change in Central Highland Ecuador, 1778-1825", en Robinson, David J., edit., *Social Fabric and Spatial Structure In Colonial Latin America*, Ann Arbor, 1979, pp. 85-116.

"Change in the Ethnic Composition of the Population of Central Highland Ecuador, 1778-1841", en Borah, W. Hardoy, J. G. A. Stelter, eds., *Urbanization in the Americas: The Background in Comparative Perspective*, Ottawa, 1980.

Bromley, R. D. F. y Bromley, R. J.,

"The Debate on Sunday Markets in Nineteenth-Century Ecuador", en *Journal of Latin American Studies* N° 7, 1975, pp. 85-108.

Bromley, R. J.,

"Precolonial trade and the transition to a colonial market system in the Audiencia of Quito", en *Nova Americana* N° 1, Turín, 1978, pp. 269-283.

Bronner, F.,

"Urban Society in Colonial Spanish America: Research Trends", en *Latin American Research Review* N° 21, 1986.

Browning D. G., y David J. Robinson,

"The Origins and Comparability of Peruvian Population Data: 1776-1815", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* N° 14, 1977, pp. 199- 222.

Burgos-Guevara, H.,

El Guamán, El Puma y el Amaru. Formación Estructural del Gobierno Indígena en Ecuador, tesis doctoral, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1975.

Burke, P.,

Popular Culture in Early Modern Europe, Londres, 1978.

"The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello", en *Past and Present* N° 99, 1983, pp. 3-21.

Bushnell, D.,

The Santander regime in Gran Colombia, Westport, 1970.

Caillavet, C.,

"Tribut textile et caciques dans le Nord de l'Audience de Quito", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Vol. XVI, París-Madrid, 1980, pp. 179-201.

"Les rouages économiques d'une société minière: échanges et crédit. Loja: 1550-1630", en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Vol. XIII, París-Lima, 1984, pp. 31-63.

"L'artisanat textile à l'époque coloniale: le rôle de la production domestique dans le nord de l'Audience de Quito", en D. Delaunay y M. Portais, eds., *Équateur 1986*, París, ediciones de la ORS-TOM (actual IRD), 1989, pp. 241-250.

"Ex-voto coloniaux et pensée andine: une iconographie du syncrétisme religieux", en *Religions des Andes et Langues indigènes. Équateur. Pérou. Bolivie. Actes du IIIè Colloque d'Études Andines*, Université de Provence, 1993, pp. 263-279.

Caillavet, C., y Minchom, M.,

"Le Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIe-XXe siècle)", en *L'Homme* N° 122-124, Vol. XXXII (2-3-4), abril-diciembre 1992, pp. 115-132.

Campbell, L. G.,

"Recent Research on Andean Peasant Revolt, 1750-1820", en *Latin American Research Review* N° 14, 1979, pp. 3-49.

"Social Structure of the Tupac Amaru Army in Cuzco, 1780-1781", en *HAHR* N° 61, 1981, pp. 675-693.

- Carrera Colín, Juan,
 "Apuntes para una investigación etnohistórica de los cacicazgos del Corregimiento de Latacunga. Siglos XVI y XVII", en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* N° 11, Quito, 1981, pp. 129-179.
- Celestino, Olinda y Meyers, A.,
Las cofradías en el Perú: región central, Frankfurt, 1981.
 "La economía pastoral de las cofradías y el rol de la Nobleza India: El Valle del Mantaro en el Siglo XVIII", en *Arbeitspapiere* N° 25, Bielefeld, 1981.
- Chance, J. K.,
Race and Class in Colonial Oaxaca, Stanford, 1978.
- Chance, J. K. y Taylor, W.B.,
 "Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792", en *Comparative Studies in Society and History* N° 19, 1977, pp. 454-487.
- Chandler, D. L.,
 "Slave over master in colonial Colombia and Ecuador", en *The Americas* N° 38, 1982, pp. 315-326.
- Chiriboga, M.,
 "Las fuerzas del Poder en 1830", en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* N° 6, Quito, 1980, pp. 171-208.
- Collier, G. A., et al., edits.,
The Inca and Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History, Nueva York, 1982.
- Colmenares, G.,
Historia económica y social de Colombia, 1537-1719, Bogotá, 1978, 3ª ed.
- Conniff, M. L.,
 "Guayaquil through Independence: Urban development in a Colonial system", en *The Americas* N° 33, 1977, pp. 385-411.
- Cook, N. D.,
Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620, Cambridge, 1981.
- Cornblitt, O.,
 "Society and Mass Rebellion in Eighteenth-Century Peru and Bolivia", en *St. Anthony's Papers* N° 22, Oxford, 1970, pp. 9-44.
- Cushner, N. P.,
Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, Albany, 1982.
- Deler, J. P.,
Genèse de l'espace équatorien: essai sur le territoire et la formation de l'Etat National, París, 1981.
- Demélas, M-D. y Saint-Geours, Y.,
La vie quotidienne en Amérique du Sud au temps de Bolívar, 1809-30, París, 1987.
Jerusalén y Babilonia: Religión y política en el Ecuador, 1780-1880, Quito, 1988.
- Domínguez Ortiz, Antonio,
Sociedad y Estado en el siglo XVIII español, Barcelona-Caracas-México, 1981.
- Duviols, P.,
La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, París-Lima, 1971.
- Efimov, A. V.,
Ecuador, Moscú, 1963.
- Elliott, J. H.,
 "Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain", en *Past and Present* N° 74, 1977, pp. 41-61.

- Enock, R.,
Ecuador. Its Ancient and Modern History, Topography and Natural Resources, Industries and Social Development, Londres, 1914.
- Espinoza Soriano, W.
"El Alcalde Mayor en el Virreinato del Perú", en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XVII, 1960, pp. 183-300.
"La vida pública de un príncipe Inca residente en Quito. Siglos XV y XVI", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Vol. VII, París-Lima, 1978, pp. 1-31.
- Estrada Ycaza, J.,
Regionalismo y Migración, Guayaquil, 1977.
- Fernández Martínez, M.,
La Alcabala en la Audiencia de Quito, 1765-1810, Cuenca, 1984.
- Fisher, J. R.,
Government and Society in Colonial Peru. The Intendant System, 1784-1814, Londres, 1970.
- Flores-Galindo, Alberto,
"Los Rostros de la Plebe", en *Revista Andina* N° 1, Cuzco, 1983, pp. 315-352.
- Gangotena y Jijón, Cristóbal de,
"Fiestas que se celebran en Quito a fines del siglo XVIII", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia* N° 7, Quito, 1923, pp. 263-269.
- Gibbs, D.,
Cuzco, 1680-1710: An Andean city seen through its economic activities, tesis doctoral, Austin, University of Texas, 1979.
- Gibson, C.,
The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810, Stanford, 1964.
- Gilmore, R. L.,
"The imperial crisis, rebellion, and the viceroy: Nueva Granada in 1809", en *HAHR* N° 40, 1960, pp. 1-24.
- Gómez, N.,
Quito y su desarrollo urbano, Quito, Ed. Camino, s./f.
- Góngora, M.,
Studies in the Colonial History of Spanish America, Cambridge, 1975.
"Urban Social Stratification in Colonial Chile", en *HAHR* N° 55, 1975, pp. 421-448.
- González Suárez, F.,
Historia General de la República del Ecuador [1890], 3 Vols., Quito, 1969-70.
- Grieshaber, E.,
"Survival of Indian Communities in Nineteenth Century Bolivia: A Regional Comparison", en *Journal of Latin American Studies* N° 12, Vol. 2, 1980, pp. 223-269.
- Hamerly, M. T.,
"La Demografía Histórica del Distrito de Cuenca", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. LIII, Quito, 1970, pp. 203-229.
Historia social y económica de la antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842, Guayaquil, 1973.
- Hardoy, J. E. y Schaedel, R. P., eds.,
Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia, Buenos Aires, 1975.
- Hoberman, L. S. y Socolow, S. M.,
Cities and Society in Colonial Latin America, Albuquerque, 1986.

Iwasaki Cauti, Fernando,

"Ambulantes y comercio colonial. Iniciativas mercantiles en el Virreinato Peruano", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft LateinAmerikas* N° 24, 1987, pp. 179-211.

Jaramillo Uribe, J.

"Mestizaje y diferenciación en el Nuevo Reino de Granada en la Segunda mitad del siglo XVIII", en *Anuario Colombiano de Historia y de la Cultura* N° 2, Vol. 3, 1965, pp. 21-48.

Johnson, L. J.,

"The Silversmiths of Buenos Aires: A Case Study in the Failure of Corporate Social Organisation", en *Journal of Latin American Studies* N° 8, 1976, pp. 181-213.

Keeding, E.,

Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito, Köln-Wien, Böhlau, 1983.

"La polémica del nuevo mundo en la literatura de Quito del siglo XVIII: Americanos y pardocracia", en Segundo Moreno Yánez, edit., *Memorias del primer simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Bonn-Quito, 1985, pp. 245-254.

Kennedy Troya, Alexandra y Ortiz Crespo, Alfonso

Convento de San Diego de Quito, Quito, 1982.

Kicza, J. A. ,

"Life Patterns and Social Differentiation among Common People in Late Colonial Mexico City", en *Estudios de Historia Novohispana* N° 11, 1991, pp. 183-200.

Kinsbruner, J.,

"The Pulperos of Caracas and San Juan during the first half of the nineteenth century", en *Latin American Research Review* N° 3, 1978, pp. 65-85.

Petty Capitalism in Spanish America: The Pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas, and Buenos Aires, Boulder, 1987.

Klein, H.,

"Hacienda And Free Community in Eighteenth Century Alto Peru: A Demographic Study of the Aymara Population of the Districts of Chulumani and Pacajes in 1786", en *Journal of Latin American Studies* N° 7, 1975, pp. 193-220.

Kuethe, A. J.,

Military Reform and Society in New Granada, 1773-1808, Gainesville, 1978.

Kuznesof, E.,

"Household, Family and Community Studies 1976-1986: a Bibliographic Essay", en *Latin American History Population Newsletter*, Fall 1988, pp. 9-23.

Langenberg, I.,

Urbanisation und Bevölkerungsstruktur der Stadt Guatemala in der Ausgehenden Kolonialzeit: Eine sozialhistorische Analyse der Stadtverlegung und ihrer Auswirkungen auf die demographische, berufliche und soziale Gliederung der Bevölkerung (1773-1824), Köln-Wien, 1981.

Lanning, J. T.,

"La oposición a la Ilustración en Quito", en *Revista Bimestre Cubana* N° 53, Vol. 3, 1944, pp. 224-241.

Larson, B.,

"Caciques, Class Structure and the Colonial State in Bolivia", en *Nova Americana* N° 2, 1979, pp. 197-235.
Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba, 1550-1900, Princeton, 1988.

Lavallé, B.,

Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVIIls.), Lille, 1978.

"La rebelión de las alcabalas (Quito, Julio de 1592-Abril de 1593). Ensayo de interpretación", en *Revista de Indias* N° 173, Vol. XLIV, 1984, pp. 141-201.

Quito et la crise de l'Alcabala (1580-1600), París, 1992.

Laviana Cuetos, María Teresa,

Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico, Sevilla, 1987.

Lavrín, A., edit.,

Latin American Women: historical perspectives, Westport, 1978.

Leach, E.,

Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan, Cambridge, 1971.

Lehmann, D., edit.,

Ecology and Exchange in the Andes, Cambridge, 1981.

Lévi-Strauss, C.,

Anthropologie Structurale, París, 1974.

Linke, L.,

Ecuador country of contrasts, Oxford, 1960.

Lockhart, J.,

Spanish Peru, 1532-1560: A Colonial Society, Madison, 1968.

The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru, Austin, 1972.

López Sarrelangue, D.,

"Mestizaje y catolicismo en la Nueva España", en *Historia Mexicana* N° 1, Vol. XXIII, 1973, pp. 1- 42.

Lynch, J.,

Spain and America, 1598-1700, Oxford, 1981.

Las Revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826, Barcelona, 1983, 3ª ed.

Macera, Pablo,

Pintores Populares Andinos, Lima, 1979.

Malvido, Elsa,

"El abandono de los hijos: una forma de control del tamaño de la familia y del trabajo indígena. Tula (1683-1730)", en *Historia Mexicana* N° 4, Vol. XXIX, 1980, pp. 521-561.

Mannheim, Bruce,

The language of the Inca since the European invasion, Austin, 1991.

Marchán Romero, Carlos,

"Economía y Sociedad durante el siglo XVIII", en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* N° 24, Quito, 1986, pp. 55-76.

Martín, Luis,

Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Peru, Dallas, 1989, 2ª ed.

Marzahl, P.,

Town in Empire: Government, Politics and Society in Seventeenth-Century Popayán, Austin, 1978.

McFarlane, A.,

"Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada", en *HAHR* N° 64, 1984, pp. 17-54.

"The 'Rebellion of the Barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito", en *HAHR* N° 69, 1989, pp. 283-330.

Mesa, J. de, y Gisbert, T.,

"The painter Mateo Mexía, and his works in the Convent of San Francisco de Quito", en *The Americas* N° 16, 1960, pp. 385-396.

Millones, L., y Tomoeda, H., eds.,

El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales, Osaka, Senri Anthropological Studies, 1980.

Mills, N. D. y Ortiz, G.,

"Economía y sociedad en el Ecuador poscolonial, 1759-1859", en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* N° 9, 1980, pp. 71-152.

Minchom, M.,

"The making of a white province: demographic movement and ethnic transformation in the south of the Audiencia de Quito", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Vol. XII, París-Lima, 1983, pp. 23-39.

"Historia demográfica de Loja y su Provincia: Desde 1700 hasta fines de la Colonia", en *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador* N° 15, edición monográfica dedicada a la Provincia de Loja, Quito, 1983, pp. 149-169.

"La economía subterránea y el mercado urbano: pulperos, 'indias gateras' y 'recatonas' del Quito colonial (siglos XVI-XVII)", en Segundo Moreno Yáñez, edit., *Memorias del primer simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Bonn-Quito, 1985, pp. 197-209.

"Demographic change in eighteenth-century Ecuador", en D. Delaunay y M. Portals, eds., *Équateur 1986*, París, ediciones de la ORSTOM (actual IRD), 1989, pp. 179-196.

Mond, R. E.,

"Indian Rebellion and Bourbon Reform in New Granada: Riots in Pasto, 1780-1800", en *HAHR* N° 73, Vol. 1, 1993, pp. 99-124.

Moore, J. P.,

The Cabildo in Peru under the Hapsburgs, a study in the Origins and Powers of the Town Council in the Viceroyalty of Peru, 1530-1700, Duke University Press, 1954.

The Cabildo in Peru under the Bourbons, Duke University Press, 1966.

Moreno Egas, Jorge,

"Apuntes sobre la población de Quito en el Siglo XVI", en *Revista Museo Histórico* N° 56, Quito, 1978, pp. 71-93.

Moreno Yáñez, Segundo,

SUBLEVACIONES INDÍGENAS EN LA AUDIENCIA DE QUITO, DESDE COMIENZOS DEL SIGLO XVIII HASTA FINALES DE LA COLONIA, Bonn, Estudios Americanistas, 1976, Quito, 1978, 2da ed.

Pichincha: Monografía histórica de la Región Nuclear Ecuatoriana, Quito, 1981.

Moreno Yáñez, Segundo y Oberem, U.,

Contribución a la etnohistoria ecuatoriana, Otavalo, 1981.

Mörner, M.,

Race Mixture in the History of Latin America, Boston, 1967.

"Aspectos sociorraciales del proceso de poblamiento en la Audiencia de Quito durante los siglos XVI y XVII", en *Homenaje a don José María de la Peña y Cámara*, Madrid, 1969, pp. 265-287.

La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América, Estocolmo, 1970.

"Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America with special Regard to Elites", en *HAHR* N° 3, 1983, pp. 335-369.

Mörner, M., edit.,

Race and Class in Latin America, Nueva York, 1971, 2da ed.

Moscoso, M. C.,

"Indígenas y ciudades en el siglo XVI", en E. Kingman, edit., *La Ciudad en la Historia*, Quito, 1989, pp. 343-356.

Muñoz-Bernand, C.,

Les Renaissants de Pindilig (Province de Cañar). Anthropologie de la déculturation d'une population indigène des Andes Équatoriennes, tesis doctoral, Université de Paris VII, 1981.

Murra, J. V.,

"The Historic Tribes of Ecuador", en Steward, J., edit., *Handbook of South American Indians*, Vol. 2. Washington, 1946, pp. 785-821.

Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino, Lima, 1975.

Navarro, José Gabriel,

La Revolución de Quito del 10 de Agosto de 1809, Quito, 1962.

Newson, L.,

"Old World epidemics in early colonial Ecuador", en N. D. Cook y W. G. Lovell, edits., *Secret Judgements of God: Old World Disease in Colonial Spanish America*, Norman, 1992, pp. 84-112.

"Highland/Lowland contrasts in the impact of Old World Diseases in early colonial Ecuador", en *Social Science Medicine* N° 36, 1993, pp. 1187-1195.

Oberem, U.,

"El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana. Siglo XVI", en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. IV, París, 1976, pp. 51-64.

"Indianische Aufstände in der Sierra Ecuadors im 18. Jhdt. im Vergleich zu den bäuerlichen Rebellionen im peruanisch-bolivianischen Hochland", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft LateinAmerikas* N° 15, 1978, pp. 75-82.

"Ein Beispiel für die Soziale Selbsteinschätzung des Indianischen Hochadels im Kolonialzeitlichen Quito", en *IberoAmerikanisches Archiv* N° 5, 1979, pp. 215-225.

O'Phelan Godoy, S.,

Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru, Köln, 1985.

Ortiz de la Tabla Ducasse, Javier,

"Panorama económico y social del Corregimiento de Quito", en *Revista de Indias* N°145 y 146, 1976, pp. 83-98.

"El obraje ecuatoriano. Aproximación a su estudio", en *Revista de Indias* N° 149 y 150, 1977, pp. 471-542.

"Extranjeros en la Audiencia de Quito (1595-1603)", en *Separata del Tomo II, de América y la España del Siglo XVI*, Madrid, 1983.

Ossio A., Juan M.,

"Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes", en *Debates en Antropología* N° 1, Lima, 1978, pp. 1-23.

Palmer, R. R.,

The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, Princeton, 1959-1964.

Pareja Diezcanseco, A.,

Las Instituciones y la Administración de la Real Audiencia de Quito, Quito, Ministerio del Tesoro, 1975.

Parry, J. H.,

The Spanish Seaborne Empire, Londres, 1973, 2ª ed.

Peñaherrera de Costales P. y A. Costales Samaniego,

Katekil o Historia Cultural del Campesinado del Chimborazo, Series Llacta, Año II, Vol. IV, Quito, 1957.

Pérez, Aquiles,

Las Mitas en la Real Audiencia de Quito, Quito, 1947.

Pérez, J.,

Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica, Madrid, 1977.

Phelan, J. L.,

The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire, Madison, 1967.

Ponce Ribadeneira, Alfredo,

Quito, 1809-1812, Según los Documentos del Archivo Nacional de Madrid, Madrid, 1960.

Powers, Karen,

"Indian migrations in the Audiencia of Quito: Crown manipulation and local co-option", en: David J. Robinson (ed.), *Migration in Colonial Spanish America*, Cambridge, 1991, 313-323.

Ramos Pérez, Demetrio,

Entre el Plata y Bogotá. Cuatro Claves de la Emancipación Ecuatoriana, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.

Rieu-Millán, M.L.,

Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz, Madrid, 1990.

Roberts, B.,

Cities of Peasants: The Political Economy of Urbanization in the Third World, Londres, 1978.

Robinson, David J.,

"Liberty, Fragile Fraternity, and Inequality in Early Republican Spanish America: analyzing the impact of French revolutionary ideas", en *Journal of Historical Geography*, Vol. 16, 1990, pp. 51-75.

Robinson, David J., edit.,

Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America, Ann Arbor, 1979.

Migration in Colonial Spanish America, Cambridge, 1991.

Roche, D.,

Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII^e., París, 1981.

Rostworowski de Diezcanseco, María

Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política, Lima, 1983.

Rout, L. B. (Jr.),

The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day, Cambridge, 1976.

Saint-Geours, Yves,

"La Sierra du Nord et du Centre en Équateur: 1830-1875", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Vol. XIII, París-Lima, 1984, pp. 1-15.

"L'évolution démographique de l'Équateur au XIX^e siècle", en D. Delaunay y M. Portais, edits., *Équateur 1986*, París, 1989, pp. 197-207.

Salomon, F.,

"Don Pedro de Zámbriza, un Varayuj del Siglo XVI", en *Cuadernos de Historia y Arqueología* N° 42, Guayaquil, 1975, pp. 285-315.

Ethnic Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North-Andean Chiefdoms, tesis doctoral, Cornell University, 1978.

"Systèmes politiques verticaux aux marches de l'empire inca", en *Annales. E.S.C.* N° 33, 1978, pp. 967-989.

"Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador", en *American Ethnologist* N° 90, Vol. 3, pp. 1983, pp. 413-428.

Native Lords of Quito in the Age of the Incas. The Political Economy of North Andean Chiefdoms, Cambridge, 1986.

"Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments", en *The Americas* N° 40, 1988, pp. 325-341.

- Sánchez-Albornoz, N.,
Indios y Tributos en el Alto Perú, Lima, 1978.
- Sánchez Bella, I.,
Quito, Audiencia subordinada, Quito, 1980.
- Scardaville, M. C.,
Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period, tesis doctoral, University of Florida, 1977.
 "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City", en *Hispanic American Historical Review* N° 60, 1980, pp. 643-671.
- Schaedel, R. P., Borah, B., Browning, H.L., et. al.,
Urbanización y proceso social en América, Lima, 1972.
- Schotellius, J. W.,
 "Die Gründung Quitos", en *Ibero-Amerikanisches Archiv* N° 9, 1936-37, pp. 276-294, y N° 10, 1936-37, pp. 55-77.
- Shafer, R. J.,
The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821), Syracuse, 1958.
- Socolow, S. M.,
 "Women and Crime: Buenos Aires, 1757-97", en *Journal of Latin American Studies* N° 12, 1980, pp. 39-54.
 "Acceptable Partners. Marriage Choice in Colonial Argentina", en *Working Paper*, Augsburg, 1987.
- Spalding, K.,
Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochiri, tesis doctoral, Berkeley, University of California, 1967.
De Indio a Campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial, Lima, 1974.
Huarochiri. An Andean Society under Inca and Spanish Rule, Stanford University Press, 1984.
- Spindler, F. M.,
Nineteenth Century Ecuador. An Historical Introduction, Washington D.C., 1987.
- Stern, S. J.,
Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640, Madison, 1982.
- Stevenson, R.,
 "Music in Quito: Four Centuries", en *HAHR* N° 43, 1963, pp. 247-267.
- Stols, A. M.,
Historia de la Imprenta en el Ecuador de 1755 a 1830, Quito, 1953.
- Stone, L.,
The Causes of the English Revolution, 1529-1642, Londres, 1972, reimpresso en 1973.
- Super, J. C.,
 "Partnership and profit in the early andean trade: experiences of Quito merchants, 1580-1610", en *Journal of Latin American Studies* N° 11, 1979, pp. 265-281.
- Swann, M. M.,
Tierra Adentro: Settlement and Society in Colonial Durango, Boulder, 1982.
- Sweet, D. G. y G. B. Nash, edits.,
Struggle and Survival in Colonial America, Berkeley, 1981.
- Szászdi, A.,
 "The Economic History of the Diocese of Quito, 1616-1787", en *Latin American Research Review*, Vol. 21, 1986, pp. 266-275.

- Taylor, W. B.,**
Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages, Stanford, 1979.
- Thomas, K.,**
Religion and the Decline of Magic, Londres, 1971, reimpreso en 1973.
- Thompson, E. P.,**
The Making of the English Working Class, Londres, 1963.
 "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", en *Past and Present* N° 50, 1971, pp. 76-136.
- Thompson, G.,**
 "Local History in the Colonial Era", en *Latin American Research Review*, Vol. 18, 1983, pp. 263-270.
- Torre Reyes, Carlos de la,**
La Revolución de Quito del 10 de agosto de 1809, Quito, 1961.
- Tyrer, R. B.,**
The Demographic and Economic History of the Audiencia of Quito: Indian Population and the Textile Industry, tesis doctoral, Berkeley, University of California, 1976.
- Van Aken, M.,**
 "The Lingerin Death of Indian Tribute in Ecuador", en *HAHR* N° 61, 1981, pp. 429-459.
- Van E., Young,**
 "Urban Market and Hinterland: Guadalajara and its Region in the Eighteenth Century", en *HAHR* N° 59, 1979, pp. 593-635.
- Vargas, José María, O. P.,**
La Economía Política del Ecuador durante la Colonia, Quito, 1957, 2ª ed. sin fecha, introducción de C. Marchán R.
Historia de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1965.
- Vollmer, G.,**
Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich zu Ende der Kolonialzeit 1741-1821, Berlín-Zürich, 1967.
- Wachtel, N.,**
La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, París.
 "L'acculturation", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, eds. *Faire l'histoire: Nouveaux problèmes*, París, 1974, pp. 124-146.
- Washburn, D. A.,**
The Bourbon Reforms: A Social and Economic History of the Audiencia of Quito, 1760-1810, tesis doctoral, University of Texas at Austin, 1984.
- Whitten, N. E. Jr., edit.,**
Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador, University of Illinois Press, 1981.
- Zuidema, R. T.,**
 "Masks in the Incaic Solstice and Equinoctial Rituals", en N. Ross Cumrine y Marjorie Halpin, eds. *The Power of Symbols: Masks and Masquerades in the Americas*, Vancouver, 1983.
 "Batallas rituales en el Cuzco colonial", en *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amériques. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Vol. 2, Université de Provence, 1991, pp. 811-834.

Se imprimió en Quito, Ecuador,
Julio de 2007
TRAMA
www.trama.ec / www.libroecuador.com