

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 33

*Evangelización
y religiosidad
indígena en
Puerto Viejo
en la época colonial*

*Tatiana Hidrovo
Quiñónez*



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



ABYA
YALA



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Evangelización y religiosidad indígena
en Puerto Viejo en la Colonia

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 33



UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Teléfonos: (593-2) 255 6405, 250 8150 • Fax: (593-2) 250 8156
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
E-mail: uasb@uasb.edu.ec • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247
Fax: (593-2) 250 6255 • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador
E-mail: editorial@abyayala.org

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558
Fax: (593-2) 256 6340 • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
E-mail: cen@accessinter.net

Tatiana Hidrovo Quiñónez

Evangelización y religiosidad indígena en Puerto Viejo en la Colonia



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



Quito, 2003

Evangelización y religiosidad indígena en Puerto Viejo en la Colonia
Tatiana Hidrovo Quiñónez

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 33

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Corporación Editora Nacional
Quito, julio 2003

Coordinación editorial:
Quinche Ortiz Crespo
Diseño gráfico y armado:
Jorge Ortega Jiménez
Cubierta:
Raúl Yépez
Impresión:
Impresiones Digitales Abya-Yala,
Isabel La Católica 381, Quito

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
9978-19-001-5 (serie)
9978-19-060-0 (número 33)

ISBN: Ediciones Abya-Yala
9978-04-700-X (serie)

ISBN: Corporación Editora Nacional
9978-84-250-0 (serie)
9978-84-323-X (número 33)

Derechos de autor:
Inscripción: 018155
Depósito legal: 002421

Título original: *Cristianización del imaginario y religiosidad de los indios
de Puerto Viejo durante la Colonia*

Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos
Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, mención en Historia Andina, 2001

Autora: *Tatiana Hidrovo Quiñónez*. (Correo e.: thq30@yahoo.com)

Tutora: *Rosemarie Terán Najas*

Código bibliográfico del Centro de Información: *T-0159*

Contenido

Introducción / 7

Capítulo I

La construcción imaginada de la religiosidad del indígena de Puerto Viejo en los cronistas (1524-1535) / 17

Los cronistas europeos / 20

Cronistas mestizos e indio / 37

Capítulo II

Códigos ocultos de la religiosidad prehispánica en las crónicas europeas / 51

Imaginando a los dioses / 53

La representación de las deidades / 57

Espacio y tiempo sagrado prehispánico / 57

Ritualidad, sacerdotes y maleficios / 59

Los mitemas de Puerto Viejo en la leyenda de los gigantes / 63

Capítulo III

Religiosidad y dinámica cultural durante la Colonia / 65

Conquista e introducción del cristianismo / 65

La instauración del proceso de evangelización: extirpación y sustitución de idolatrías / 70

Instituciones religiosas y religiosidad cristiana indianizada / 85

Capítulo IV

Geografía sagrada y geografía de la supervivencia en Puerto Viejo / 101

La geografía sagrada de Puerto Viejo / 101

Geografía sagrada y geografía de la supervivencia / 107

Conclusiones / **115**

Bibliografía / **121**

Universidad Andina Simón Bolívar / **127**

Títulos de la Serie Magíster / **128**

Introducción

El espíritu de esta investigación es el de desentrañar el proceso dinámico a través del cual se conjugaron la *religión y religiosidad* occidental cristiana, con la *religiosidad* de los indios de una zona periférica de los Andes septentrionales. Conocer qué características particulares modelaron estos indios en el contexto de la América andina colonial. A su vez, relacionar esa dimensión cultural, con las prácticas concretas de supervivencia que se realizaban en un lugar dado. En tanto que el período cubierto en nuestro trabajo es el de la Colonia, el espacio concreto es el Partido de Puerto Viejo, perteneciente a la antigua Provincia de Guayaquil, ubicada en la costa de los Andes septentrionales.

Para el caso de lo que hoy es la provincia de Manabí, que en la etapa de la Colonia comprendía los partidos de Puerto Viejo y La Canoa, nos encontramos con vacíos historiográficos, metodológicos y temáticos. Buena parte de las investigaciones sobre la Colonia han sido realizadas fuera de los parámetros académicos y a la luz de un positivismo puro que, sin embargo, constituyó en su momento un hito en el conocimiento del pasado. Las más importantes contribuciones en este sentido fueron hechas hasta antes de 1980. Este es el caso de las publicaciones de Wilfrido Loor Moreira, autor de *Los españoles en Manabí* (1935), *Los indios de Manabí* (1937), *La tierra manabita* (1939), y *Manabí: Prehistoria y Conquista* (1956). Durante esta etapa historiográfica localizamos también los aportes del Sr. Temístocles Estrada, quien actuó como compilador y reprodujo parcialmente los testimonios de algunos Cronistas de Indias en sus publicaciones seriadas llamadas *Relaciones históricas y geográficas de Manabí* (1930). Investigaciones posteriores no llegan siquiera a manipular la metodología marxista estructuralista, que para el caso de otros estudios se introdujo durante las últimas décadas del siglo XX. El aporte de Alberto Molina García (1981) consiste igualmente en la compilación de documentos. A su vez, Gonzalo Molina García asiste con una visión episódica y con nuevos documentos del Archivo de Indias, en su obra *El Capitán Francisco Pacheco en la conquista de América. Fundador de la ciudad de Portoviejo (Ecuador)* (1986).

La historiografía sobre el antiguo espacio de la actual provincia de Manabí asume finalmente un perfil académico a través de los trabajos de Carmen Dueñas S. de Anhalzer, quien realiza un renovado estudio comparativo sobre la cultura política de tres espacios y sociedades de la Colonia, uno de ellos el de Puerto Viejo. Su obra se titula *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo* (1997). En esta misma línea, aparece *Pueblos de indios en la costa ecuatoriana. Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII* (1999), de Maritza Aráuz, quien realiza un estudio desde la perspectiva de las relaciones de producción, comercio, poder y abarca el aspecto de la movilidad social.

El tema de la religión y la evangelización en el Puerto Viejo colonial es brevemente tocado por Wilfrido Loor en las obras enunciadas. El autor describe algunas prácticas religiosas de los indios, fundamentándose en los cronistas, y se ubica dentro de la égida de una ideología hispanizadora y civilizadora de los pueblos indios, cuya cultura ancestral es enjuiciada y categorizada como pecaminosa. El sacerdote mercedario Fr. Joel L. Monroy publica *Los religiosos de la Merced en la costa del antiguo Reino de Quito* (1935), y aborda directamente el tema de la evangelización y religión en el Puerto Viejo de la Colonia. Para ello usa la visión cristiana de las órdenes de principios del siglo XX. Ninguno de los dos autores intenta comprender la interacción de dos culturas distintas, pues responden a la metodología desarrollada por la disciplina durante las primeras décadas del siglo XX.

Un corto trabajo titulado *La evangelización en el litoral comenzó más tarde* (1981), introduce por primera vez una perspectiva historiográfica de análisis, aunque mantiene la mirada en la cultura dominante. Este trabajo de Julio Pimentel Carbo muestra algunas fuentes primarias que llegaron a manos del autor. Por su parte, Carmen Fauria i Roma desarrolla el tema: *El grupo manteño, proceso y desaparición. Una visión de la costa andina septentrional en el último período prehispánico y de su transformación después de la conquista española*. Esta investigación académica, fundamentalmente arqueológica, al ser abarcativa llega a motivar preguntas más profundas sobre el problema de la religiosidad de los manteños y su transición. El trabajo que más se acerca a nuestra propuesta es el de María Luisa Laviana Cuetos, *Brujería, curanderismo y religión en la península de Santa Elena a fines del siglo XVIII*, pero como vemos, no cubre los momentos de la Conquista y los primeros siglos de la Colonia, además no focaliza su investigación en Puerto Viejo, sino en otro espacio que fue también partido de la Provincia de Guayaquil.

El vacío historiográfico sobre el tema cultural desde una perspectiva académica, es evidente. El antiguo Partido de Puerto Viejo tiene relevancia durante la Colonia debido a una serie de factores peculiares que merecen ser estudiados. Es el área nuclear de lo que la comunidad arqueológica científica

ha acordado en denominar Confederación de Mercaderes. Al señalar a esta comunidad nos estamos refiriendo a Jorge G. Marcos, Carmen Fauria y otros importantes arqueólogos que han respaldado sus aseveraciones en investigaciones de campo realizadas durante los últimos años del siglo XX.

Por obvias razones que tienen que ver con una biodiversidad particular y ubicación periférica con respecto a la cultura inca, aquí se estructuraron unas relaciones de poder, comercio, distribución y cultura, distintas, sin que esto signifique que quedaron fuera del mundo andino. Puerto Viejo es así mismo el primer espacio del antiguo Perú o de las tierras del Mar del Sur, donde se produce el encuentro, conquista y colonización. Villanueva es la primera *Ciudad* fundada en el litoral de los Andes septentrionales. La nueva Ciudad española no se erige sobre ningún asentamiento urbano de la antigua Confederación de Mercaderes, como ocurre con otras ciudades coloniales levantadas en el sitio donde se encontraba algún centro político prehispánico; se *funda* en un área o áreas de influencia –fue movida tres veces–. Por otra parte, no hay señales de que en la nueva Ciudad cohabitaran grupos indígenas con los conquistadores: su naturaleza fue esencialmente española. De esta manera, las parcialidades quedaron en un radio externo, cual satélites. Pero además, pese a que la Ciudad de Villanueva perdió prontamente su estatuto de cabeza de corregimiento, conservó unos roles atípicos para el caso de una cabeza de partido: tenía cabildo y sus autoridades eran designadas directamente por el Rey, aunque estas ventajas fueron suspendidas durante cierto momento. A pesar de tener tales representaciones, se dice que la Ciudad fue bastante pobre durante la Colonia.

Fuera de Villanueva, las reducciones terminaron por crear una nueva geografía humana. Pero aunque los pueblos fueron movidos o reducidos, no se alteraron las fronteras originales del antiguo eje de la Confederación de Mercaderes. Lo cierto fue, que aunque las parcialidades indígenas fueron trasladadas, éstas se mantuvieron dentro de la zona epicéntrica ancestral. De esta forma hubo una continuidad entre la etapa precolombina y la colonial, con relación al espacio donde se ejecutaban las relaciones de poder, producción, distribución y prácticas culturales.

Este Partido de Puerto Viejo, que adquiere protagonismo durante la Conquista porque significaba un hito militar hispano, y además un punto de abastecimiento y entrada, asume nuevos roles durante la Colonia, sin que dejase de ser el primer puerto del Perú en la ruta marítima. La dinámica social y económica desarrolló cualidades propias a partir de su condición de lugar de paso, de frontera y periferia del eje político, minero y textil, que constituía la columna vertebral de la Colonia. Puerto Viejo tenía una soterrada estructura articulada con el puerto mayor de Guayaquil, a través de la producción de tabaco y artesanías de la fibra (XVIII). Por supuesto, que además las institu-

ciones tuvieron aquí otras características y los procesos típicos de la Colonia se llevaron con menos rigurosidad o simplemente no se habrían ejecutado, como el caso de la mita y los obrajes.

La constitución del Partido de Puerto Viejo fue tan curiosa, que el corazón político estaba en un lugar, en la Ciudad de Villanueva de Puerto Viejo, y el corazón económico en otro radio: Jipijapa y Montecristi; esto, por no decir que el corazón comercial latía también en Manta, un punto prácticamente despoblado de embarque y desembarque. Los aspectos anotados distinguieron al Partido de Puerto Viejo de los demás espacios, en la mayoría de los cuales una localidad concentraba casi todas estas actividades. Puerto Viejo era un todo, un conjunto formado por varias partes cohesionadas, en cuanto cada localidad dependía de la función diferenciada de otra. Era también una disgregación de pueblos que iban tejiendo su propio carácter.

Todas estas especificidades nos llevaron a plantear esta investigación, y sobre todo a abordar el tema de la *religiosidad* como una dimensión estructurante de la cultura, entendiendo a ésta como el motor que dinamiza una sociedad, a partir de la construcción de unos *imaginarios* que conjuntamente con los *factores objetivos*, llegan a determinar el devenir de los pueblos. Sustentamos esta tesis en cuanto creemos que es el juego intrincado entre estos *imaginarios* y la *biodiversidad concreta*, lo que modela las relaciones de producción, recolección, distribución y poder. También creemos necesario establecer un puente entre un pasado que siempre está en juego con el presente y que no podremos comprender si no conocemos las identidades viejas y nuevas.

El tiempo estudiado podría ser considerado de «larga duración», pues cubre aproximadamente tres siglos, incluso llega a remitirse a un estadio anterior, cuyas características permanecen latentes en el momento del encuentro de los dos mundos. Es pertinente porque esa interacción cultural a la que hemos aludido es un proceso lento y esquivo, que va siendo marcado por variables que actúan en una secuencia separada por grandes espacios temporales. No se puede mirar la fase de la Conquista o el siglo XVIII como unidades de análisis independientes, para el caso del estudio histórico de la religiosidad de una cultura.

En cuanto al espacio escogido para el análisis, hemos ya argumentado suficiente en torno a sus particularidades. Al ser Puerto Viejo la suma de varios espacios con roles diferentes y tener dentro de sí diversos pueblos indios, abandonamos la idea de estudiar la religiosidad de uno de ellos por separado.

Si bien, aunque en forma escasas, existen fuentes para el propósito planteado, considero importante advertir que no se trata esta de una investigación que apunta a encontrar evidencias de la realidad concreta de los indios de Puerto Viejo. Al perseguir las huellas de sus prácticas religiosas, no las mi-

ramos como fin de la investigación, sino como medio para determinar una dimensión más profunda, la de sus imaginarios. No buscamos, entonces, los signos, sino los significados de la religiosidad de estos subalternos.

Este carácter bidimensional de las fuentes primarias es alumbrado además por un coherente enjambre conceptual, que parte de varios aportes hechos por la comunidad académica a la historiografía americana. Consideramos pertinente la conclusión de Carmen Bernard sobre la diversidad del mundo prehispánico andino, que desvanece la idea de que a la llegada de los españoles existía aquí una cultura uniforme. Miramos el proceso de la Conquista en Puerto Viejo bajo la perspectiva de que estos pueblos eran parte de la red diversa que constituía lo andino. A partir de esta idea, nos enfrentamos con el problema del encuentro. Emanuele Amodio desarrolló la categoría que describe cómo se produce la asimilación del «Otro» encontrado. En este sentido apunta que el «Alter» o el mundo externo es mirado a través de los «elementos constitutivos del mundo interno». Pero además en este proceso se puede inferir al encontrado como un «diferente» o como un «semejante». El hallazgo de un elemento desconocido provoca un impacto que busca resolver el dilema a través de los «mitos» de su propia cultura, hasta cuando se logra crear una nueva categoría mítica, que al no superar totalmente a la primera, impide conocer enteramente al «Otro» encontrado. Este axioma amodiano nos permite penetrar en el intrincado proceso y momento en que las dos culturas se encuentran cara a cara en Puerto Viejo, utilizando sobre todo a los cronistas de Indias, cuyos testimonios no han sido analizados desde esta perspectiva con relación al proceso de conquista iniciado en ese primer escenario del antiguo Perú. La reflexión anotada camina de la mano también con las bases de la semiótica, que explican la forma cómo se decodifican los signos para comprender el significado. Charles Peirce ya había afirmado tempranamente que los individuos procesan la información recibida del exterior a partir de sus patrones mentales y culturales. Es propicio la aplicación de este esquema en la medida que los contactos entre conquistados y conquistadores estuvieron mediados por códigos y más aún por metalenguajes.

Para el análisis de este primer momento histórico del encuentro y la conquista, también apelamos a los esquemas binarios de percepción humanos que identifica Amodio. Este autor señala que la idea de un *nosotros* se contrapone a la idea de un *ellos*; y la de un *adentro* a la de un *afuera*. Ese *adentro* está construido además por el conocimiento del espacio.

Para el caso de la religiosidad como una de las manifestaciones más sui géneris del hombre, existen contados trabajos que contribuyen a comprender cuáles son los fundamentos que la rigen y cómo se produce ese tránsito entre el imaginario y la práctica ritual. Así mismo, son limitados los modelos de análisis para el caso de la relación entre esa religiosidad y los afanes de su-

pervivencia. Trabajamos en las fuentes primarias la idea de religiosidad premoderna a partir de la propuesta de Mircea Eliade. Este autor sostiene que en la premodernidad existen unos paralelismos culturales caracterizados por la sacralización del mundo y la relación anacrónica entre cosmos –lugar de la vida– y caos, lugar de lo desconocido, límite del mundo. Este precepto comparte sus coordenadas con el presupuesto binario de Amodio del adentro / afuera. Así mismo, Mircea otorga a las culturas premodernas una naturaleza imaginaria mítica. El mito es el lugar donde se hallan las respuestas acerca del comienzo y desaparición del mundo. En cuanto al mito, nos remitimos también a los conceptos de Claude Lévi Strauss, quien elabora una metodología para desestructurarlos. Este autor propone identificar unas constantes en el mito, «mitemas», para reconocer a través de ellos las cualidades intrínsecas de una cultura. Aunque este no es el objetivo específico de nuestro trabajo, optamos por una aplicación heurística de este modelo para el caso del mito de los gigantes que habitaron en Puerto Viejo y que es recogido y escrito por algunos de los cronistas. Sin embargo, como no se trata del estudio del mito a partir de las fuentes orales o escritas de los propios creadores, tomamos cuidado e insertamos los conceptos de Amodio y de Mary Louise Pratt –el cual referimos más adelante–, pues, dentro del mito prehispánico se deslizan elementos de la cultura occidental. Tanto el modelo de Mircea, como el de Lévi Strauss, nos han servido como guías para establecer pautas de la cosmogonía de los indios de Puerto Viejo, sin abandonar la idea de unas particularidades en juego.

Uno de los problemas de esta investigación ha sido el de establecer las fronteras entre religión y religiosidad. A través de las aportaciones de William Christian Jr. distinguimos las diferencias entre «religión preescrita» y religiosidad o «costumbres religiosas». Esta diferencia estriba en que la religión preescrita es el conjunto de preceptos institucionales y formales, mientras que la religiosidad está constituida por las creencias y prácticas rituales ejecutadas por la sociedad secular. Es este segundo concepto el que aplicamos para estudiar a los indios de Puerto Viejo, y lo extendemos en cuanto Christian Jr. afirma que todo tipo de religiosidad está vinculada a «un lugar concreto y a un origen histórico», esto es, a una localidad.

Una vez estudiado el momento del primer encuentro; entendido el problema del «Otro»; abordado el tema de la cosmogonía de los aborígenes de Puerto Viejo, nos arrostramos al desafío de penetrar en el largo, animado, sincrónico y anacrónico camino de la transición cultural de éstos indios. Empezamos por asimilar el aporte de Teresa Gisbert, en el sentido de que las culturas prehispánicas no fueron subsumidas o borradas, sino que más bien los conquistados fueron desarrollando formas alternativas de expresión y supervivencia, a la vez que algunos elementos fueron rehaciéndose para evadir la embestida europea. En esta línea, manejamos también las ideas de Mary Loui-

se Pratt sobre «zonas de contacto» y «lucha por el poder interpretativo». La zona de contacto es, según la autora, el lugar donde confluyen dos culturas diferentes, que establecen relación a través de una forma de colonialismo, lo cual es el caso de los indios de Puerto Viejo. La «lucha por el poder interpretativo» es el ámbito donde se enfrentan en una relación de oposición los códigos de los dominadores y dominados. Estos códigos son los soportes tangibles –signos– que contienen los significados o imaginarios. En esta «lucha» los vencidos en el campo militar, encuentran formas para camuflar los signos y significados de su cultura, dentro de los signos de los dominadores. De esta manera parte de la cultura dominada logra sobrevivir dentro de la misma cultura hegemónica. Pero este juego es aún más complejo, porque el código camuflado debe adaptarse tanto al signo como al significado, es decir rehacerse para poder sobrevivir en la dimensión ajena donde reina el enemigo. «Ser el ‘Otro’ frente a una cultura dominante supone vivir en un universo bifurcado de significación», dice Pratt. Estos conceptos nos llevaron a identificar en lo posible los códigos de los indios de Puerto Viejo, y a descubrir la manera como estos fueron insertando sus propios contenidos en el signo adverso. Para entender esta complicada forma a través de la cual se fue modelando la identidad de los indios andinos de Puerto Viejo, subrayamos también la definición de «resistencia en adaptación», que Pratt desarrolló para el caso de lo que llamó el imperialismo científico del siglo XVIII.

Uno de los aportes más específicos para el estudio de la religiosidad, ha sido realizado por Serge Gruzinski al definir la «indianización de lo sobre natural cristiano», como la asimilación del cristianismo a partir de la cultura aborígen, lo cual establece una coherencia con el planteamiento de Pratt acerca de la «lucha por el poder interpretativo». Para determinar cómo se da esa indianización de los imaginarios cristianos en Puerto Viejo, cuya cultura ancestral y proceso de conquista-colonización es particular, utilizamos el concepto de Gruzinski.

Por otra parte, nos allanamos a la idea gruzinskiana de que la *idolatría* colonial está inmersa en un tejido constituido también por la producción, el tiempo y el espacio. Esta categoría de Gruzinski dialoga con Pratt, cuando ésta señala que «la cultura es la supervivencia», es decir que ella guarda en sí la suma de estrategias para la continuación de la vida. Pero además esa idolatría cumple la función de dar respuestas y hacer una terapéutica de las emociones del mundo indígena colonial. En ese sentido es más que un simple puente entre lo terrenal y lo divino, y va más allá del mito, como categoría de interpretación del mundo. Estos indios de Puerto Viejo también fueron *idólatras*, e intentamos ver en las sombras dejadas si en efecto estas prácticas estaban relacionadas con la supervivencias.

El proceso de evangelización es igualmente sustancial en la investigación. En el Puerto Viejo periférico, fronterizo, con una limitada y desperdigada población aborígen, observamos el proceso pedagógico de evangelización, que a decir de Teresa Gisbert se llevó a cabo en los puntos epicéntricos de la Colonia a través de una imaginería del barroco visual, que apelaba a lo sensible para penetrar y persuadir al «Otro». Pero en cuanto Gisbert concibe este proceso en áreas donde la evangelización era un problema de masas indígenas, ligadas de alguna manera con la cultura nuclear inca y su grado de abstracción religiosa, en el caso del análisis de los indios de Puerto Viejo, nos obligamos a recrear este concepto y operar con la idea de un barroco distinto.

Finalmente, retornamos nuevamente a las nociones de Christian Jr. para trabajar en el Partido de Puerto Viejo la relación entre la dimensión cultural y la realidad concreta donde se desenvuelve el dilema de la supervivencia humana. Christian Jr. acuña la frase «geografía sagrada» para determinar la ubicación en el espacio de esa red de elementos naturales sagrados (montañas, peñas y otras) y artificiales sagrados (templos). Nosotros agregamos a esta dimensión la idea de una geografía de la supervivencia y establecemos una relación con la geografía sagrada. Esta geografía de la supervivencia está constituida por la biodiversidad del Partido de Puerto Viejo, a partir de lo cual se continúan con formas ancestrales de producción, a la vez que se insertan otras nuevas para la continuación de la vida. No nos limitamos al uso de categorías modernas como *economía* o *producción*, debido a que por sí solas éstas representan más bien la idea de un proceso de acumulación de excedentes. Los indios de Puerto Viejo tenían ante todo que resolver el problema de cómo continuar viviendo.

La tesis está estructurada en función de una cronología de la interacción cultural. El primer capítulo aborda el momento del encuentro / conquista, pero no desde la perspectiva de los hechos, sino de los imaginarios de los europeos y los aborígenes. A través de cada uno de los cronistas europeos, mestizos e indios que dejaron su testimonio sobre Puerto Viejo, buscamos penetrar en su mundo interior para conocer qué tipos de mitos usan para decodificar la nueva realidad de la Mar del Sur, cuyo primer territorio asequible es Puerto Viejo. Luego, qué reconfiguración se producen en sus categorías mentales a causa del impacto de la otra realidad hallada, en el caso de los cronistas occidentales.

A través de un segundo capítulo buscamos ubicarnos en la otra orilla y establecer cuáles son los rasgos esenciales de la religiosidad de los indios de Puerto Viejo vigentes en el momento de la Conquista, tarea aún más compleja que la anterior, porque para ello debemos utilizar los mismos testimonios de los cronistas europeos, aunque apelamos también al de los mestizos e indígenas, los cuales, sin embargo, están más relacionados con la cultura inca.

En el tercer capítulo tratamos el aspecto del impacto cultural de la Conquista, la iniciación del proceso de evangelización, extirpación y sustitución de idolatrías; introducción de las doctrinas, cultos y otras instituciones religiosas; y finalmente la práctica de rituales. En suma, es en esta parte donde intentamos conocer el carácter de la transición y qué tipo de religiosidad se amalgama en los indios como consecuencia de la interacción cultural.

En un capítulo final analizamos las dimensiones concretas en donde se desenvuelve la religiosidad de los indios de Puerto Viejo. Operamos la relación entre este espacio real biodiverso, donde está la geografía sagrada y las prácticas indígenas para la supervivencia, es decir, las relaciones de producción, extracción, comercio y poder. Así mismo, esas prácticas para la supervivencia nos llevaron a tratar el tema del sistema de saberes que también se inserta en la tupida red que constituye la cultura de los indios de Puerto Viejo.

El aspecto de los imaginarios religiosos y luego, la religiosidad misma de los indios de Puerto Viejo durante la Colonia, se tropieza con el problema de las fuentes primarias. No obstante se puede apelar a los cronistas tempranos, entre los cuales utilizamos a los de origen hispano –soldados, sacerdotes y escribanos oficiales–, y a los de origen indígena y mestizo. Varios de ellos mencionan brevemente el momento del primer encuentro y Conquista de Puerto Viejo. Utilizamos también informes oficiales y crónicas tardías para hallar respuestas sobre los siglos XVI, XVII y XVIII. Analizamos igualmente, documentos del Archivo de la Diócesis de Cuenca, que por lo demás, no están catalogados, así como algunas copias de originales que permanecen en La Casa de Horacio de Portoviejo. Así mismo, tomamos eventualmente transcripciones parciales de documentos primarios que aparecen en otros trabajos y cuyos originales no están localizados en los archivos oficiales.

Esta investigación se proyecta, como dijimos, a una comunidad académica, con la intención final de motivar investigaciones sobre los llamados pueblos «cholos» del litoral ecuatoriano, descendientes de los indios de Puerto Viejo, cuya identidad histórica y prácticas se hallan aún en el reino de los misterios a los ojos de la historiografía nacional. Entender la naturaleza de estas comunidades ancestrales, podría significar un interesante aporte para el conocimiento del Ecuador multicultural, sin lo cual no podemos identificar modelos políticos, económicos y sociales de convivencia armónica y sustentable. De esta manera pongo en vuestras manos el resultado de la tesis: Cristianización del imaginario y religiosidad de los indios de Puerto Viejo durante la Colonia.

CAPÍTULO I

La construcción imaginada de la religiosidad del indígena de Puerto Viejo en los cronistas (1524-1535)

Establecer contacto con las representaciones de los hombres que rondaron Puerto Viejo a partir de 1526. Mirar qué mitos servían como velos a través de los cuales se observaba la apabullante realidad encontrada y cómo delimitaron la idea del *adentro* y el *afuera*, de lo *semejante* y lo *distinto*. Conocer el proceso de reconfiguración mental a que se vieron abocados para comprender esa mirada extraña que constituía el confín del cosmos situado en el Levante. Saber la manera como aquéllos barbados imaginaron lo que el otro mundo imaginaba. Este peculiar proceso, este juego de fantasmas y de encuentro con el Otro, dado en el descubrimiento del «Piru», y específicamente de lo que ellos llamaron Puerto Viejo, es lo que intentamos entender, escudriñando la forma como se enrostraron e interactuaron las religiosidades bifurcadas.

Aproximaban la sombra / luz de la vela y entonces ponían a danzar sobre el crujiente pergamino la pluma de ave humedecida, para dibujar cada signo, cada código que representara las percepciones, las emociones producidas por sus cuerpos en éxtasis, ante lo desconocido.

Cuando los cronistas españoles tuvieron que escribir sobre el Nuevo Mundo encontrado, narraron la ilusión de la realidad, dicho de otra manera, describieron lo que ellos catalogaban como realidad.¹ Estos hombres ponían en funcionamiento todo su aparato sensorial, sus cinco sentidos, para percibir un entorno tangible, concreto y crear dentro de sí una representación de aquello.

El problema mayor al que se enfrentaron estos caballeros de la pluma, a quienes concebimos hidalgos, con trajes majestuosos y ojos agudos, fue el de construir la idea de algo difícil de decodificar, en cuanto no existían constructos mentales para interpretar lo que jamás habían visto, ni conocido, ni sa-

1. Peirce considera que «todo hecho semiótico se explica por los estados mentales del ser humano que en forma permanente teje significaciones a partir de otras concepciones aprendidas en los grupos sociales y en las normas culturales». El llama «fanerón» a este fenómeno de conciencia. Citado por Victorino Zecchetto, Vicente Karina, Marro Mabel, *Seis semiólogos en busca del lector*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000, p. 48.

boreado, ni olfateado, ni escuchado: un «Otro».² De esta forma, se vieron obligados a traducir lo sensorial / real a través de sus propios cedazos culturales, elaborados tanto por experiencias históricas colectivas como individuales, para interpretar una realidad absolutamente disímil. Estos hombre provenían de un mundo, un espacio y un tiempo diferente al andino. Traían consigo un pesado y ancestral equipaje, constituido por una serie de imaginarios o mitos y conocimientos occidentales, a través de los cuales intentaron comprender una realidad nunca antes pensada. Por ello, cuando los cronistas construían una idea y le otorgaban sentido, utilizaban no solo la nueva información, sino sobre todo, una serie de categorías, estructuras, conocimientos, creencias e imaginarios tejidos por la cultura europea en la cual habían estado inmersos. Entonces, aún mirando al Otro, a los indios de Puerto Viejo, acabaron en parte mirándose ellos mismos, en la medida que no tenían patrones, significados, para comprender esa Otredad como un elemento diferente de sí. Por ello los primeros cronistas terminaron viendo a los habitantes de estas tierras y su entorno, con ojos propios y en general desconociéndolos.³ A decir de otro modo, parte de lo que vieron los cronistas no fue más que el reflejo de su propio mundo.

Entre los eruditos y estudiosos de la Iglesia Católica en Europa se había producido un redescubrimiento de la filosofía aristotélica, a partir de la cual, en conciliación con los fundamentos Cristianos y grecolatinos, se fueron armando constructos conceptuales que fundamentaron el pensamiento de la época. Por ejemplo, se creía que había hombres que nacían para ser *esclavos* por condición natural, de acuerdo al pensamiento de Aristóteles.⁴

Otro de los conceptos predominantes de la época fue el del hombre *hereje*, es decir, el de aquél que practicaba o predicaba actos o ideas que contradecían los dogmas católicos.⁵ *Los infieles*, a su vez, eran todos los pueblos que tenían una religión y religiosidad distinta, y esta experiencia histórica sirvió para modelar el significado de un Otro que había que conquistar y convertir a través de las «guerras santas». Los infieles que tenían relación con un panteón de dioses diferentes eran catalogados como «idólatras», otro de los conceptos construidos para entender la Europa de entonces, el mismo que fue trasladado a América: «...Como si en menos de noventa años, que se comenzó a predicar el Evangelio, en estas partes se uviera hecho más, y tenido mejores ministros que los Reynos de España. Donde al cabo de seycientos años que se

2. Emanuele Amodio, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa*, Quito, Abya-Yala, 1993, pp. 17-24.

3. *Ibidem*, p. 23.

4. Hanke Lewis, «Prólogo», en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. XII.

5. Secco Ellauri, *La antigüedad y la Edad Media*, Buenos Aires, Kapelusz, 1965, p. 354.

avía predicado el Evangelio, por medio de tan santos Prelados y Doctores, y rogado con sangre de tan insignes Martyres, brotaván con todo eso las Idolatrías, y no se acabavan de desarraygar...»⁶

Durante la llamada Edad Media se había configurado también el mito del «infierno» y del «purgatorio», lugares donde iban los herejes, infieles y pecadores a sufrir después de muertos. Este mito se constituyó en un icono mental después de divulgada *La divina comedia* de Dante Alighieri (1265-1321),⁷ quien también describe en su obra al «Paraíso». Igualmente, el cristianismo había fundamentado durante toda la Edad Media su filosofía religiosa en el monoteísmo, la Trinidad y la vida después de la muerte.

La cultura occidental también elaboró referentes utópicos, es decir ideales de la vida terrenal. Una de ellas concebía la existencia de una *tierra feliz* que se hallaba en *Cucaña* y que después fue asociada con el Nuevo Mundo. La imaginería europea igualmente creó al «mar tenebroso» con monstruos que vivían en el imaginario de la cultura popular desde el medioevo y que saltaron de las creaciones grecolatinas.

Por otra parte, los españoles trajeron el mito de la *leche materna*, del que ya da cuenta el mestizo Garcilaso de la Vega. Según esta creencia, el ejercicio de lactar permitía la trasmisión de las creencias y culturas de la madre al hijo: «... Y donde más se hecha de ver la dificultad que ay, en que errores en la fe, mamados con la leche, y heredados de padres a hijos se olviden, o desengañen es en el exemplo que tenemos nuevo delante de los ojos, en la expulsión de los Moriscos...»⁸

En las mentes de los conquistadores operaban unidades cognitivas que servían para categorizar la realidad a partir de constructos binarios los cuales tenían entre sí una relación de oposición, tal como lo demuestra Emanuele Amodio.⁹ Pero además de las categorías adentro / afuera, nosotros / ellos, a las que alude Amodio, en los hombres que llegaron a Puerto Viejo se advierten otras matrices diacrónicas como Lo bueno / lo malo. Lo limpio / lo sucio. Lo bárbaro / lo no bárbaro. Lo ordenado / lo desordenado. La buena tierra / la mala tierra.

Por otra parte, el drama de los cronistas era el de navegar no solo sobre los océanos, sino sobre esta tupida red de anacronismos y construir una narrativa utilizando el lenguaje *escrito*, verdadero producto cultural de la ci-

6. Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, tomo I, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Co., 1920, p. XXXI.

7. Secco Ellauri, *op. cit.*, p. 411.

8. Joseph de Arriaga, *op. cit.*, p. 3.

9. Emanuele Amodio, *op. cit.*, p. 17.

vilización occidental, ajena a la andina. Este lenguaje se había configurado durante miles de años para designar a una realidad conocida, específicamente europea. Por eso, cuando vieron los templos aborígenes los denominaron «mezquitas», porque no tenían otra forma de llamarlos. Es que no existían categorías para entender ni palabras para nombrar lo que no se había percibido antes, como tampoco existía en la mayoría de los casos traducciones equivalentes a los vocablos andinos, cuya estructura lingüística era tan particular, que sus enunciados adquirirían significación solo en un contexto dado, o variaban de acuerdo a imperceptibles diferencias de pronunciación.

No obstante, los cronistas se esforzaron en general en decir la verdad, e insistieron en afirmar que su testimonio era fidedigno: En efecto, la mayoría de ellos codificó, escribió lo que vio o escuchó, no mintió ni alteró aquello. Hicieron compatible «la verdad objetiva de ciertos datos observables con la verdad subjetiva de ciertos hechos postulables...». ¹⁰

Por otra parte, cada cronista era un submundo con sus propias particularidades. Entre ellos hubieron los que estuvieron en las campañas conquistadoras y testimoniaron de primera mano y los que recogieron la información de otros; los que escribieron en el instante de los acontecimientos y los que lo hicieron mucho después; los que eran escritores de oficio y los que no lo eran; los oficiales, los soldados, funcionarios o militares, y sobre todo los que viéndolos, no vieron realmente a los vencidos y caligrafiaron solo sobre sus propios héroes.

Hubo también aquellos que fueron mestizos y escribieron su testimonio en medio de la tormenta de una identidad en construcción. Otros fueron indios, que se vieron obligados a describir su realidad con los códigos ajenos.

LOS CRONISTAS EUROPEOS

Jerez y Sancho de la Hoz:

Los que viéndolos no los vieron

Es el primero entre todos en publicar su crónica en la España de 1534, cuando solo tenía 36 años y 20 de haber atravesado los mares tenebrosos para llegar al mundo de los infieles. Por ser el secretario su decir era el del propio gobernador, al menos de eso se dio fe. Por lo tanto su relato es más bien el de un panegirista de los hechos heroicos de Pizarro, el narrador del *noso-*

10. *Ibidem*, p. 19.

tros que muy pocas veces advirtió las característica de *ellos*, los vencidos, ni de sus espacios. Yo, Francisco Jerez, (n. 1497):

... natural de la muy noble y leal ciudad de Sevilla, secretario del sobredicho capitán en todas las provincias y conquistas de la Nueva Castilla, y uno de los primeros conquistadores della... Porque á gloria de Dios nuestro soberano Señor, y honra y servicio de la católica cesárea majestad, sea alegría para los fieles y espanto para los infieles, y finalmente admiración á todos los humanos, la Providencia divina y la ventura del César, y la prudencia y esfuerzo y militar disciplina y trabajosas y peligrosas navegaciones y batallas de los españoles... me ha parecido escribir esta relación, y enviarla á su majestad para que todos tengan noticia de lo ya dicho, que sea á gloria de Dios; porque ayudados con su divina mano, han vencido y traído á nuestra santa fe católica tanta multitud de gentilidad...¹¹

Después de tantas penalidades sufridas por las huestes pizarristas, el río San Juan marcó el inicio de una tierra con «gente de mas razón que toda la que antes habían visto de indios». ¹² Porque de esa tierra que iba hasta Cancebí trajeron oro, plata, ropa y seis indios para que aprendiesen la lengua española. Como era difícil la navegación, saltaron al continente para buscar provisiones y llegando noventa españoles vieron a una legua un pueblo de tres mil casas, con sus calles y plazas con gente que tenía buen orden de vivir, donde habían muchos mantenimientos. Y aunque le salieron unos diez mil indios de guerra, bajaron sus armas al ver que los cristianos venían en paz. ¹³ Entonces, el Capitán Pizarro quédase cinco meses en la isla Gorgona esperando más abastecimiento para continuar. Llegan nuevas provisiones, avanza cien leguas hacia el sur, toma quince mil pesos de oro, mil quinientos de plata y muchas piedras preciosas; mas, el tiempo dado para la expedición por parte del gobernador de Tierra Firme, Pedrarias de Dávila, estaba por concluir. El retorno fue eminente. No regresaría al mundo de Cancebí hasta 1531, con el permiso de su Majestad, para iniciar la conquista.

Jerez narró para la Cesárea Magestad, el Emperador, los episodios de Pizarro y su gente. Alcanzó a distinguir las virtudes de las nuevas tierras que corrían después del río San Juan: la razón, el orden y el oro. Una razón, un or-

11. Francisco Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla, conquistada por Francisco Pizarro*. En Enrique de Veida (compilador), *Historiadores Primitivos de Indias. Biblioteca de Autores Españoles*, tomo II, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906, p. 1.

12. Francisco de Jerez, *Relaciones de la conquista del Perú*. En Horacio H. Urteaga (compilador), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo V, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Co., 1912, p. 11.

13. *Ibidem*, p. 12.

den y un oro, que obedecían a la lógica de su mundo, presente en él, a pesar de vivir en Tierra Firme desde 1514, hacía ya diez años. Nada dijo Jerez del carácter de la gente encontrada, a no ser que eran «belicosos». Nada de sus rasgos, de su lengua, de su arte, de su música, ni nada dijo sobre su religiosidad. Sus ojos se obnubilaron por el resplandor del metal y por la mirada intrínseca.

Pedro Sancho de la Hoz queda remplazando en el oficio de secretario a Jerez, que para 1534 ya estaba en España. Este hombre de dudosa reputación, quien enfrentó un proceso por apoderarse de tesoros ajenos y murió degollado en Chile por traición, tampoco penetra en el Otro mundo, y se limita a testimoniar sobre todo las hazañas de los conquistadores. Por algo era el cronista oficial.

Es el primero de los cronistas que usa la designación de «Puerto Viejo» para las tierras de la costa ecuatoriana con el propósito de relatar la llegada de Pedro de Alvarado, un español de pocos escrúpulos que aspiraba tomar para sí los cacicazgos de Quito. ¿Por qué se impone el nombre castellano de Puerto Viejo a este espacio andino y no se utiliza una voz autóctona como en otros casos, por ejemplo Guayaquil o Tumbéz? ¿Qué aspectos jugaron aquí para que un espacio externo, se denominara con un nombre occidental, es decir, interno? A no dudar este es el escenario del primer shock, el que se imprime fuertemente en la memoria. Por otra parte el vocablo Puerto Viejo describía la función de este primer espacio en conquista, estratégico por decirlo menos: Puerto equivale a entrada, viejo a primero, anterior a todos los demás. De esta forma este espacio que se encontraba *afuera*, empieza a internalizarse, a mitificarse en el imaginario de los conquistadores, en cuanto la función del espacio es de importancia para los intereses de los conquistadores y termina por perfilar su nombre e identidad. Al menos así fue para Sancho de la Hoz, o quien haya sustantivado el lugar.

Para Sancho de la Hoz y de acuerdo al testimonio de los indios, Quito quedaba en el Cancasuelo. La gente de la costa de lo que hoy es Perú «era ruin y pobre», porque de ella los incas solo obtenían pescado y frutas, se enfermaban los que bajaban de las alturas, sin que ningún señor de los que habían gobernado hiciesen caso de esta gente.¹⁴

Viendo no vieron realmente a los otros, a los indios de Puerto Viejo, ni Jerez ni Sancho de la Hoz. El silencio, la omisión también hablaron en sus crónicas, para decir que los indios de la costa ecuatoriana no eran los que buscaban, no eran los del dorado, no eran los del mítico *paraíso terrenal*.

14. Pedro Sancho de la Hoz, *Relación de la conquista del Perú*. En *Cronistas coloniales. Primera parte*, México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., p. 193.

Pizarro:***El ojo mozuelo que vio la religiosidad por primera vez***

Ver y oír no eran la misma cosa, como tampoco podía serlo el escribir sobre lo visto y vivido, que sobre lo contado por terceros. Pero además, cuando nunca se ha observado algo parecido a lo conocido o lo imaginado, se sufre el impacto de un iniciado. Este fue el caso de Pedro Pizarro, un «mozo», casi niño, que hubo de venir con su pariente Francisco Pizarro en 1531, para acompañarlo en su segunda expedición al mundo desconocido de la «mar del sur». No había estado ni en la conquista de Nueva España –México–, ni en la de Tierra Firme –Centroamérica–, ni tampoco era un erudito que hubiera tenido acceso a las primeras relaciones y representaciones de cronistas o funcionarios reales. Posiblemente por su corta edad, su liviana estructura mental, libre de las presiones de formalidad y exquisitez que acosaban la pluma de los cronistas oficiales, dijo «la verdad», aquélla que observó y tamizó a través de la occidentalidad: «Los que me conocen ... saben ser yo amigo de la verdad y que la trato siempre, y así va aquí todo escrito con toda verdad».¹⁵ Dicho por él, ciertamente en su crónica sobre el Perú no habría tergiversado su propia percepción y cuidó que la designación de las cosas y las acciones correspondieran a su acervo lingüístico, forjado, sin embargo, para designar una realidad europea completamente diferente.

Lo observado por Pizarro hubo de someterse también a las determinaciones del tiempo y de su propia remodelación a partir de su experiencia en otra dimensión cultural. Al escribir la crónica en 1571, cuarenta años después de lo vivido, su testimonio es el de aquél que debe ejercitar una memoria humanamente imperfecta. Cuando escribió lo que había visto en su primera aventura en el Perú, recordó que ciertamente, no era lo mismo ver que oír: «... mas como los escritores no escriben lo que vieron sino lo que oyeron, no pueden dar clara ni verdadera noticia de lo que escriben, y ansí yo el menor de vuestros vasallos acordé sacar á la luz lo que hasta agora ha estado oscuro y en tinieblas como persona que se ha hallado en estas provincias desde el principio de la conquista hasta el fin...»¹⁶

El mundo del sur se había concebido inicialmente como una «mala tierra» porque la provincia era «poca» ante la perspectiva de descubrir el metal

15. Pedro Pizarro, *Relación del primer descubrimiento de la costa y mar del sur*, M.S. En *Cronistas coloniales. Primera parte*, México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., p. 201.

16. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. En Martín Fernández Navarrete, Miguel Salva, Pedro Sanz de Baranda (compiladores), *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomo V, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1844, p. 202.

precioso o las masas humanas requeridas por lo españoles para la extracción de los recursos naturales: Habida la licencia del gobernador de Tierra Firme, D. Francisco Pizarro, como capitán general, y D. Diego de Almagro, como segundo, siguieron su viaje costa a costa «... donde pasaron muchos trabajos y murió mucha gente por ser tierra de manglares y de pocos indios...»¹⁷

La naturaleza caótica, desordenada, exuberante y de poca gente, la mala tierra, imaginada a partir de las primeras observaciones hechas en las costas ubicadas al sur de Tierra Firme, se transformó poco después a los ojos de Francisco Pizarro y Almagro en la buena tierra de Puerto Viejo, porque «...en algunas balsas que tomaron andando en la mar hobieron cintos de chaquira de oro y de plata y alguna ropa de la tierra, la cual guardaron para llevar por muestra á España á S.M. ...»¹⁸ y porque «Dios Nuestro Señor» les había mostrado tierra tan rica y poblada. Hasta aquí, cuenta Pedro Pizarro que su relación es de «oidas», pues como formó parte de la aventura a partir de la segunda expedición, lo relatado de ahí en adelante es testimonio de lo visto. Así, cuando el mozuelo se embarcó para iniciar la aventura, su idea de una tierra buena por rica y poblada, ya estaba presente, tanto más porque habría observado las muestras recogidas, entre las que estaban seguramente tres o cuatro muchachos indios, que habían capturado en las balsas.¹⁹

Pizarro fue uno de los primeros soldados y después cronista que estuvo en Puerto Viejo. Vivió el estupor de pisar tierra tan extraña por primera vez y conocer un pueblo indígena donde había para suerte de los españoles oro y de donde tomaron mas de doscientos mil castellanos en chaquira de oro y de plata, coronas hechas de oro y muchas piezas de metal precioso: Y vuelto Francisco Pizarro de España, e iniciada la expedición tomó tierra en la bahía de Sant Mateo, donde fueron a dar en un pueblo que se decía Coaque donde había oro, plata y esmeraldas que tomaron en gran cantidad, por lo que los indios huyeron espantados a las espesas montañas.²⁰

Como de ahí en adelante los españoles no encontraron otro Coaque, el desencanto nubló la mirada de los advenedizos, para quienes cualquier realidad era juzgada por la diacronía opositora: *buena tierra*, oro y mucha gente, y *mala tierra*, manglares, lagartos, sin oro, sin gente, sin ovejas, donde nacían las verrugas a causa de dormir en colchones de ceybas o por comer pescado dado por los maliciosos.²¹ Por todas estas causas, una vez vaciado el oro de Coaque la tierra era mala, en oposición a la ideas de buena.

17. *Ibidem*, p. 204.

18. *Ibidem*, p. 205.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 210.

21. *Ibidem*, p. 212.

En el primer testimonio de la mirada occidental de la religiosidad aborigen, Pizarro acota que «Estos de Puerto Viejo eran gente sucia y malvada en el pecado nefando, adoraban á las piedras y á ídolos de palo, y por mandado del Inga al sol. Pues estando en este estado que digo el Marqués D. Francisco Pizarro en la dicha isla²² con mucha gente enferma de las berrugas ya dichas, aguardando gente que viniese para poder salir de allí, porque por tener tanta gente mala no había salido...»²³

La definición del Yo individual o colectivo se produce a partir de la definición de un contrario. Así toda identidad personal o social pasa por la necesidad de construir cualidades que solo pueden perfilarse en cuanto se conceptualiza el contrario. Se define el blanco, porque sabemos lo que es el negro. En este sentido, entendemos que para Pizarro la gente de Puerto Viejo es mala, en cuanto ellos, los españoles son los buenos. Y son sucios, en cuanto ellos son limpios. Sabemos que la cultura religiosa dominante entre los conquistadores era el cristianismo, cuyos valores determinaban las virtudes y los defectos. Para Pizarro los indios de Puerto Viejo eran malos y sucios en relación a sus valores cristianos, porque practicaban el pecado nefando y adoraban a piedras, ídolos de palo y al sol.

A pesar de que como hemos dicho, Pizarro escribe su crónica cuarenta años después de estar en el Perú, la nueva realidad descubierta no parece cambiar sustancialmente su esencia cultural occidental, aunque es cierto que ya no podía ser el mismo. En otras palabras un tiempo así no parece ser suficiente para modificar trascendentalmente la mirada de un europeo. Pedro Pizarro escribe sobre todo lo que hacen tanto españoles como indígenas y elude lo que *son* o *expresan*, es decir, no intenta decodificar la Otredad amodiana. Sin embargo, es cierto, que aunque los ojos de Pedro Pizarro no logran penetrar en el mundo ajeno, al menos advirtieron algo que Sancho de la Hoz y Jerez jamás vieron, la existencia de hombres distintos, pobladores de los territorios ubicados en el Levante. Este Pedro Pizarro, incorpora en su crónica vocablos de origen andino, cuando su diccionario y conceptos son rebasados por la realidad presente. Utiliza por ejemplo, la palabra «Ceyua» para denominar a los exóticos árboles, «porque así se llamaba», según dice en su crónica.

22. Se refiere a la isla Puná.

23. *Ibidem*, pp. 214-215.

Zárate y Samanos:

La lenta reconfiguración del mito occidental

«Juicioso, conciso e imparcial».²⁴ Dícese de Agustín Zárate que «su obra ocupa lugar preeminente entre las más respetables autoridades, para la historia de aquel tiempo».²⁵ Fue funcionario oficial, aunque no cronista oficial. En 1543 pasó al Perú a tomar cuentas a los oficiales de la hacienda real. Su crónica es por lo tanto de un aficionado y la escribe antes que el célebre Cieza de León, aunque la publica después. No está en los acontecimientos de la Conquista, pero su atisbadura cubre un amplio espectro de la realidad encontrada. Una parte de su crónica recoge lo que escuchó o leyó de los primeros cronistas y la otra da cuenta de lo que él miró. Va describiendo aquellos espacio cuyos límites son cada vez más convencionales tras el triunfo militar, en cuanto van adquiriendo **identidad funcional** para los conquistadores, uno de aquellos es el *Perú*, que «comienza desde la línea Equinoccial adelante hacia el mediodía».²⁶

Su ojo tiene en general la tipología occidental. Su mirada está dominada por aquellas categorías propias del europeo del siglo XVI, aunque con cierta erudición. No se contenta con juzgar la pobreza o riqueza de estas tierras, va más allá y mira las diferencias, las prácticas, los rituales, las formas de los templos y recoge también la famosa creencia de los gigantes. Sin embargo, como otros, tampoco busca entender el proceso y se queda en la descripción de lo diferente-extraño:

Tienen en esta provincia las puertas de los templos hacia el oriente, tapadas con unos paramentos de algodón, y en cada templo hay dos figuras de bulto de cabrones²⁷ negros, ante las cuales siempre queman leña de árboles que huelen muy bien, que allí se crían, y en rompiéndoles la corteza, distila dellos un licor, cuyo olor trasciende tanto, que da fastidio, y si con él untan algun cuerpo muerto se lo echa por la garganta, jamás se corrompe. También hay en los templos figuras de grandes sierpes, en que adoran; y además de los generales, tenían cada uno otros particulares, según su trato y oficio, en que adoraban: los pescadores en figuras de tiburones, y los cazadores según la caza que

24. *Biografía de Agustín Zárate*. En *Cronistas coloniales. Segunda parte*, México, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, p. 265.

25. Guillermo H. Prescott. Citado en *Biografía de Agustín Zárate. Cronistas coloniales. Segunda parte*, México, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, p. 266.

26. Agustín Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. En Enrique de Vedia (compilador), *Biblioteca de Autores Españoles. Historiadores Primitivos de Indias*, tomo II, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906, p. 463.

27. Especie de cabras.

ejercitaban, y así todos los demás; y en algunos templos, especialmente en los pueblos que llaman de Pasao, en todos los pilares dellos tenían hombres y niños, crucificados los cuerpos, ó los cueros tan bien curados, que no olian mal, y clavadas muchas cabezas de indios, que con cierto conocimiento las consumen, hasta quedar como un puño.²⁸ En unos pueblos desta provincia, que llamaban Caraque, tenían sobre las puertas de los templos unas figuras de hombres con una vestidura de la mesma hechura de almática de diácono.²⁹

De Juan de Samanos solo hemos podido saber que fue secretario de Carlos V (1517-1556) y que escribió una corta pero importante relación que involucra a la provincia de Puerto Viejo, titulada *De los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro*. Escribe en tercera persona, no parece haber participado en los primeros episodios de la Conquista, sin embargo aporta con nuevos datos sobre la realidad de la costa septentrional Andina. Adopta la posición del apuntador de lo que sus ojos ven, tal cual Jerez y pasa por alto el juicio. Pero lo interesante es que su mirada es penetrante. Describe con lujo de detalles, como ningún otro, el encuentro de la balsa manteña y lo que sería el señorío de Calangone (Salango). No observa la sodomía, ni el demonio, ni los hechiceros, sino hombres con prácticas diferentes: «Hay una isla en la mar junto á los pueblos donde tienen una casa de oración hecha á manera de tienda de campo, toldada de muy ricas mantas labradas, adonde tienen una imagen de una muger con un niño en los brazos que tiene por nombre María Meseia: cuando alguno tiene alguna enfermedad en alguno miembro, hácele un miembro de plata ó de oro, y ofrécela, y le sacrifican delante de la imagen ciertas ovejas en ciertos tiempos».³⁰ Empero, el testimonio de Samanos ya está cristianizado al asumir un nombre castellano para la deidad marina, aunque recuerda que también es identificada como «Meseía», y describe una ritualidad típica de la otredad cultural encontrada.

Estas crónicas posteriores al primer momento de la Conquista, muestran el inicio de la reconstitución del mito occidental. Si bien se opera en Samanos y Zárate una modificación de los referentes culturales europeos, a partir de sus propias coordenadas, tal cual lo teoriza Amodio, se denota ya en ellos esta primera transformación, denegada en los anteriores cronistas. De esta forma, los ojos de los iniciados, es decir, el de los cronistas que vivieron el escozor del primer encuentro, utilizaron mitos occidentalmente puros para procesar sus visiones, a diferencia de los cronistas de un segundo momento,

28. Agustín Zárate, *op. cit.*, p. 463.

29. *Ibidem*.

30. Juan de Samanos, *De los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro*. En Martín Fernández Navarrete, Miguel Salva, Pedro Sanz de Baranda, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, tomo V, Madrid, Imp. de la Viuda de Calero, 1844, p. 200.

que evidenciaban **el impacto del otro mundo sobre sí y el inicio de la interacción cultural.**

Cieza de León:

Los hombres semejantes y agoreros de Puerto Viejo

Historiador más que soldado. Cieza de León, según sus biógrafos, es de los cronistas el que más sensibilidad tuvo para penetrar en el nuevo universo. Tenía solo 19 años cuando llegó al nuevo mundo andino. Después de recoger el testimonio de otros, entre ellos el de Fr. Domingo de Santo Tomás, uno de los primeros sacerdotes que intentó decodificar el quechua, empezó a escribir su crónica en Popayán en 1541³¹ y la concluyó en Perú en 1550. Parte de su obra se publicó en 1553. Escribió tanto lo que escuchó como lo que vio. No se conoce con certeza si en efecto estuvo en Puerto Viejo. El afirma que desde Cartagena hasta la villa de Plata y asiento de Potosí, que están unidas por doscientas leguas de camino, anduvo «todo por tierra». La descripción de detalles que no dan otros autores, contribuye a creer que en efecto el cronista vio Puerto Viejo, lugar por donde casi todos debían pasar en una época en que la navegación era la forma de transporte más utilizada para moverse en grandes espacios.

La perspectiva de su obra se colige desde la dedicatoria que hace al «Muy Alto y Muy Poderoso Señor Don Felipe, Príncipe de las Españas...» al que dirige la pregunta «¿quién podrá decir las cosas grandes y diferentes que en él son, las sierras altísimas y valles profundos por donde se fue descubriendo y conquistando, los ríos tantos y tan grandes, de tan crecida hondura; tanta variedad de provincias como en él hay, con tan diferentes calidades; las diferencias de pueblos y gentes con diversas costumbres, ritos y cerimonias extrañas;...».³²

Cieza observa a los otros como seres humanos, como semejantes, compartiendo la perspectiva de Las Casas y superando la visión de quienes observaban a los andinos como animales inferiores. Otorga a los habitantes de esta región la categoría de descendientes de Adán y Eva: «...considerando que, pues nosotros y estos indios todos, todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres del Hijo de Dios descendió de los cielos á la tierra...».³³ Para él los hombres de los Andes no son católi-

31. *Biografía de Pedro Cieza de León*. En *Cronistas coloniales. Segunda parte*, México, Biblioteca Mfínima Ecuatoriana, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., p. 33.

32. Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú*. En Enrique de Vedia (compilador), *Biblioteca de Autores Españoles. Historiadores Primitivos de Indias*, tomo II, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906, p. 313.

33. *Ibidem*, p. 350.

cos por la misma razón que no lo fueron los eruditos de Grecia, y hace un parangón en este sentido: «Y solo noto desto que digo, que los griegos fueron excelentes varones, y en quien muchos tiempos y edades florecieron las letras, y hubo en ellos varones muy ilustres y que vivirá la memoria dellos todo el tiempo que hubiere escrituras, y cayeron en este error. Los egipcios fue lo mismo, ...».³⁴

Otorga Cieza al descubrimiento y a España la misión mesiánica de convertir a los indios al cristianismo y en este intento tratarlos como al prójimo, lo cual dice no fue entendido por todos: «...les hiciese el tratamiento que como á prójimos se debía; y puesto que la voluntad de su majestad es y fué, algunos de los goberndores y capitanes lo miraron siniestramente, haciendo á los indios muchas vejaciones y males, y los indios por defenderse se ponían en armas...».³⁵ Cieza explica después el sufrimiento de los indios en relación con un arreglo de cuentas con el Dios cristiano, ante quien debían pagar por sus pecados, nacidos de las idolatría y relación con el «demonio».

El cronista alcanza a ver al Otro, pero interpreta su religiosidad como una perversión demoníaca, de tal manera que inserta su mirada dentro de la oposición Dios / demonio. Una vez que los indios conocen sobre la existencia de Dios, gracias a la intervención de España, abandonan totalmente sus prácticas, aunque algunos indios viejos las continúan por equivocación: «...en todas partes hay templos y casas de oración donde el todopoderoso Dios es alabado y servido, y el demonio alanzado y vituperado y abatido; y derribado los lugares que para su culto estaban hechos tantos tiempos habia, agora estar puestas cruces...».³⁶

A pesar de su humanidad, Cieza también clasifica a los hombres de América andina en esquemas duales de oposición. Para él los que viven alrededor del río San Juan, actual Colombia, eran hombres «bárbaros», idea asociada con la de «desorden» y «falta de razón», condición en que estaban los pueblos antes de la expansión inca «... porque dicen que eran muy bestiales, y que muchos comían carne humana, y otros tomaban á sus hijas y madres por mujeres, cometiendo, sin esto, otros pecados mayores y más graves...».³⁷ Lo opuesto a lo bárbaro dentro del espacio andino, eran en efecto los incas, que pusieron en buenas costumbres a todos sus súbditos, conocían la inmortalidad del alma y creían que había un hacedor superior de las cosas. De esta manera, aunque estuvieron engañados del demonio, habían logrado un estatuto superior.

34. *Ibidem*, p. 403

35. *Ibidem*, p. 354.

36. *Ibidem*, p. 355.

37. *Ibidem*, pp. 389-390.

La línea equinoccial constituye otro de los mitos y categorías mentales que se rompen y se reconstituyen al encontrar el nuevo mundo. Cieza vio que los cosmógrafos antiguos erraron en afirmar que por ser cálida no se podía habitar,³⁸ aunque asevera que «...por ser esta tierra tan vecina á la Equinoccial, se cree que son en alguna manera los naturales no muy sanos».³⁹ Pero también Cieza proviene de aquel mundo que imaginó todo lo desconocido, en relación a los paradigmas de mucho de los pensadores del cristianismo. Recuerda que San Isidoro afirma que el paraíso terrenal está debajo de la línea Equinoccial.

Bajo estos mitos y categorías, Cieza mira la característica de los indios de Puerto Viejo con mayor minuciosidad que otros cronistas. No solo observa sus peculiaridad, sino que trata de representar para sí, para su Rey y para quienes accedan a sus memorias históricas, el imaginario de estos humanos descendientes, como él, de Adán y Eva.

Los indios de Puerto Viejo eran los más agoreros de todos los que hubieran en los Andes, tanto, que en la mayor parte del Perú no hubo otras gentes que sacrificasen como ellos.⁴⁰ Eran más agoreros porque sacrificaban más, porque practicaban más rituales demoníacos en honor a falsos dioses o ídolos:

Sus sacerdotes tenían cuidado de los templos y del servicio de los simulacros ó ídolos que representaban la figura de sus falsos dioses; delante de los cuales, á sus tiempos y horas, decían algunos cantares y hacían las ceremonias que aprendieron de sus mayores al uso y costumbres que sus antiguos tenían. Y el demonio con espantable figura se dejaba ver de los que estaban establecidos y señalados para aquel maldito oficio; los cuales eran muy reverenciados y temidos por todos los linajes y tierras destes indios. Entre ellos uno era el que daba las respuestas y les hacia entender todo lo que pasaba, y aun muchas veces, por no perder el crédito y reputación y carecer de su honor, hacia apariencias con grandes meneos, para que creyesen que el demonio le comunicaba las cosas arduas y de mucha calidad, y todo lo que habia de suceder en lo futuro; en lo cual pocas veces acertaba, aunque hablase por boca del mismo diablo...⁴¹

Era real para Cieza la comunicación entre los indios y el diablo, era algo que ocurría en efecto, aunque a veces el sacerdote falseaba la palabra del demonio. No llegó a entender, entonces, que aquel demonio constituía un alter sagrado para los indios de Puerto Viejo y que estaba muy lejos de ser un

38. *Ibidem*, p. 399.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*, p. 402.

41. *Ibidem*.

Satanás occidental. Para Cieza el demonio que reinó en los Andes antes de la llegada de los Españoles, respondía siempre equivocadamente y engañaba a los indios:

Y por el don de su sutilidad y astucia, y por la mucha edad y experiencia que tiene en todas las cosas, habla con los simples que le oyen; y así, muchos de los gentiles conocieron el engaño destas respuestas. Muchos destes indios tienen por cierto el demonio ser falso y malo, y le obedecían mas por temor que por amor... De manera que estos indios, unas veces engañados por el demonio, y otras por el mismo sacerdote, fingiendo lo que no era, los traía sometidos en su servicio, todo por la permission del poderoso Dios.⁴²

En el Puerto Viejo real e imaginado por Cieza, también existían guacas o templos, uno de los cuales estaba en la isla de La Plata, el mismo lugar donde alguien vio a María Meseía, según Samanos. Pero para el cronista, de todas las prácticas demoníacas observadas en esta tierra, la peor fue el «pecado nefando»⁴³ de la sodomía.

Estos indios de Puerto Viejo no eran sin embargo del todo «bárbaros», pues creían según Cieza en la inmortalidad del alma y estaban seguros que si cumplían con sus falsos dioses irían a un lugar «deleitoso y muy alegre, adonde habian de andar envueltos en sus comidas y bebidas, como solianacá en el mundo al tiempo que fueron vivos».⁴⁴

El cronista advierte que en esta costa y tierra de Puerto Viejo y Guayaquil, existen dos tipos de gente: Los que están entre el río de Santiago (al norte) hasta Zalango, cuyos hombres se labraban el rostro, vestían con camisetas de algodón y adornaban con chaquiras coloradas.⁴⁵ Los principales pueblos donde los naturales usaban labrarse en esta provincia eran Pasaos, Xaramixo, Pimpanguace, Peclansemeque, el valle de Xagua, Pechonse, Monte-Cristo, Apechigue, Silos, Canilloha, Manta, Zopil, Manavi y Xaraguaza.⁴⁶

Para Cieza «los caraquez» pertenecían a otro «linaje», andaban desnudos, no eran «labrados» y eran «behetrías». La palabra behetrías para el cronista, al igual que para otros cronistas europeos, era sinónimo de desorden. A su vez la idea de desorden era concebida en oposición al orden que implicaba la existencia de mandos, leyes y por supuesto religión controlada y normada. Lo representativo del orden era la sociedad occidental de donde provenían, en la cual existía esta estructura dada por un Rey, un reino y una religión católi-

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 416.

44. *Ibidem*, p. 402.

45. *Ibidem*, p. 400.

46. *Ibidem*, p. 401.

ca. Estos pueblos «eran de menos saber que sus vecinos»⁴⁷ y tenían prácticas extrañas como la de *ahajar* la cabeza y ponerla después entre dos tablas liadas de tal manera, que cuando eran de cuatro o cinco años le quedaba ancha o larga y sin colodrillo,⁴⁸ por lo que el mismo Huayna Cápac al verlos no siguió adelante y más bien se regresó en gesto de desaire a los «salvajes».⁴⁹

Cronistas religiosos:

Entre Las Casas y los extirpadores

Las Casas es uno de los cronistas más complejos, pues más que un memorial, su obra es filosófica y política, en la medida en que busca denunciar y condenar las crueldades, violencia y atrocidades cometidas en la Conquista, y remediarlas a través de la concienciación de quienes ejercen el poder desde la metrópolis. No estuvo nunca en el Perú, por eso su crónica no es rica en datos. Sin embargo sirve para el caso de introducir en el análisis la visión renovada que observa a los indios como seres humanos, perfectibles, iguales a los demás. Entre 1550 y 1551 libra una dura batalla contra otros pensadores de la iglesia que sustentaban la idea aristotélica de que existían hombres condenados a ser esclavos por naturaleza, por su condición de *bestias* o de seres de limitada inteligencia, y llegó a asegurar que más bien los indios eran superiores en algunos aspectos,⁵⁰ resultado de lo cual publica en España sus nueve *Tratados* en 1552.

Las Casas apuntaló la idea de una escolástica para la racionalización de los indios: «no existe actualmente ninguna nación, ni puede existir, prescindiendo de lo bárbaras, fieras o depravadas que puedan ser sus costumbres, que no pueda ser atraída y convertida a todas las virtudes políticas y a toda la humanidad del hombre doméstico, político y racional».⁵¹

En su obra *Tratados*, el Obispo de Chiapas, México, no interpreta o decodifica la religiosidad de los indios del Perú, más bien denuncia ante la Corona y narra los abusos cometidos contra ellos. Desde un escenario hegemónico, sustenta por primera vez el reconocimiento de una Otredad, es decir del Otro que habitaba sin saberlo el mundo creado por un mismo Dios, simplemente desconocido por ellos. A la postura de Las Casas solo se aproxima Cieza de León, quien sin embargo no llegó a filosofar sobre sus preceptos.

47. *Ibidem*, p. 403.

48. *Ibidem*, p. 404.

49. No existe comprobación histórica de la presencia de Huayna Cápac u otro inca en la Costa del actual Ecuador.

50. Lewis Hanke, «Prólogo», en Bartolomé de las Casas, *op. cit.*, p. XII.

51. *Ibidem*, p. XVIII.

Para Las Casas no vive el demonio entre los indios, ni hay idólatras, hechiceros, sucios, bárbaros o faltos de entendimiento. Su ojo está en el nuevo hombre encontrado. Estos hombres son «...limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo...». ⁵²

Las Casas toma el testimonio de fray Marcos de Niza, de la orden de San Francisco que como él denuncia los atropellos de la conquista en el Perú y da fe de la actitud pacífica de los indios, así como de las reacciones violentas suscitadas después, por la agresión de los españoles: Primeramente, yo soy testigo de vista –dice Niza– y «por experiencia cierta conocí y alcancé que aquellos indios del Perú es la gente más benévola que entre indios se ha visto, y allegada e amiga a los cristianos». ⁵³ El tirano «En su infelice entrada mató y destruyó algunos pueblos e les robó mucha cantidad de oro». ⁵⁴

La radical y opuesta mirada de La Casas llega a colocar al infierno en las Indias durante la Conquista y llega a encarnar al mismo Diablo en los «tiranos» españoles que conquistan. Para acusar a los europeos utiliza el mito cristiano del demonio que se disfraza de cordero. De esta manera convierte lo que los demás cronistas ven como demoníaco en los indios, en el signo positivo del reino de Dios, y a los que fueron presentados como «redentores de cautivos e infieles», como los portadores del infierno. La *extirpación*, fue para Las Casas, sinónimo de destrucción:

... otros malaventurados tiranos fueron a salir al Quito, y después otros por la parte del río de Sant Juan, que es a la costa del Sur (todos los cuales se vinieron a juntar), han estirpado y despoblado más de seiscientas leguas de tierras, echando aquellas tan inmensas ánimas a los infiernos; haciendo lo mesmo el día de hoy a las gentes míseras, aunque inocentes, que quedan ... ⁵⁵

El diablo comendero diz que hace llamar cient indios ante sí: luego vienen como unos corderos; venidos, hace cortar las cabezas a treinta o cuarenta de ellos e diez a los otros: Lo mesmo os tengo de hacer si no me servís bien o si os vais sin mi licencia. ⁵⁶

Por el año 1585 llega al Perú el padre Pablo José de Arriaga, de la Compañía de Jesús, quien construye, por así decirlo, la visión opuesta de Las

52. *Ibidem*, p. 17.

53. *Ibidem*, p. 167.

54. *Ibidem*, p. 161.

55. *Ibidem*, p. 189.

56. *Ibidem*.

Casas y concibe un manual sobre extirpación de idolatrías, cuando advierte que pese a varias décadas transcurridas desde el inicio de la conquista, la mayor parte de la religiosidad andina estaba intacta y mantenían prácticas ocultas, disimuladas o superpuestas. Arriaga impone el signo negativo a las idolatrías, supersticiones y sacrificios y afirma que son manifestaciones del demonio. Sin embargo, en su afán de borrar esta abominable realidad, termina por producirse lo que Mary Louise Pratt denomina «lucha por el poder interpretativo», porque su manual se convierte en uno de los más importantes testimonios de la religiosidad de los indios del Perú, y el mismo Arriaga en un decodificador de la otra realidad.

No hay evidencias de que Arriaga haya escudriñado la religiosidad de los Indios de Puerto Viejo, pero al menos conoció esa parte del nuevo mundo, al recorrer la ruta de la mar de sur. Sin embargo es minucioso en la mirada diferenciada que hace de las prácticas en tierras altas con respecto a las de los llanos, piso climático que comparte de alguna manera rasgos similares en los del litoral del Pacífico. Tanto los indios del altiplano como los de los llanos tenía «tratos con el demonio» y en ese lugar, como en otros habían almas «en dura esclavitud del demonio...».⁵⁷

En la narración de cómo se comenzó a descubrir las idolatrías señala que «A Mamacocha que es la Mar invocan de la misma manera, todos, los baxan de la sierra a los llanos enviendola, y le piden en particular, que no les dexe enfermar, y que buelvan presto con salud y plata, de la mita, y esto hazen todos sin faltar ninguno, aun muchachos muy *pequeños*».⁵⁸

Arriaga llama brujos o hechiceros a los Cauchus⁵⁹ de los llanos. Ambos calificativos provienen del imaginario cristiano europeo, en donde se condenaba a las prácticas populares que estaban fuera del control de la institucionalidad cristiana y que estaban relacionadas con tradiciones ancestrales paganas.

Girolamo Benzoni:

El curioso en busca de lo exótico infiel

En la diversidad de miradas se insertó la perspectiva de un cronista nacido en el corazón de Italia, el epicentro de renacimiento que resplandecía ya en el siglo XVI. Por lo tanto, esta constituía una nueva forma de fisgar al nuevo mundo. Se dice de él que nació en Milán, y tras estar medianamente ins-

57. Pablo Joseph Arriaga, *op. cit.*, p. XXVIII.

58. *Ibidem*, p. 20.

59. *Ibidem*, p. 38.

truido, partió a las colonias españolas, tanto por curiosidad como por ambición de riquezas. Aquí se dedicó a recorrer los extraños parajes.

La crónica de Benzoni se divide en dos partes: la primera de ellas es una recopilación de versiones bastante imprecisas sobre el descubrimiento. La segunda es el testimonio de lo que él vio desde 1547 y durante los años que permaneció recorriendo el Perú, entre cuyas tierras estaba el Partido de Puerto Viejo, uno de los primeros que conoció.

Su mirada fue sutil, husmeó más de lo que otros lo hicieron. Probablemente ya se evidencia en él el nacimiento de una forma de escudriñar al Otro y considerarlo como algo exótico, algo raro. Narra lo que ve a distancia y ubica a los protagonista en tercera persona, *ellos*, dentro de los cuales están tanto indígenas como españoles, grupos de los que él no forma parte. Introduce el «Nosotros», cuando empieza a narrar su llegada a ese otro país, pues mira al nuevo mundo como tal. «Nosotros llegamos a la isla entrada la primavera, la cual comienza a fines de mayo, lo que quiere decir que cuando en Panamá se inicia el invierno en este país principia el verano. Todo a lo largo de la costa de Tierra firme los habitantes tienen mucho oro y construyen sus casas encima de los árboles».⁶⁰

El primer país que mira Benzoni es un país con oro, lo que devela una valoración utilitaria parecida a la de los españoles, en cuanto el metal caracterizaba lo positivo o negativo de un espacio encontrado. El otro elemento que le llama la atención es el de que los habitantes construyen casas en los árboles. Benzoni recoge la imagen en un dibujo que representa en efecto casas sobre los árboles y a europeos tratando de derribarlas. Tampoco busca explicar el hecho, la rareza, la razón por la que estos hombres viven en las alturas, simplemente describe la particularidad extravagante. El cronista decide bajar a tierra, no por conocer el mundo intrínseco mirado desde la orilla del mar, sino para superar un problema de abastecimiento de víveres. Llega a Quiximies, Cojimies y después de regresar a pernoctar en el barco, decide ir a la ciudad de Puerto Viejo. En cuanto esta región no tiene oro ni se encuentran las esmeraldas, la califica de arruinada: Esta Provincia está arruinada y poco le falta para que se destruya del todo; «los aborígenes poseían muchas esmeraldas y actualmente tienen todavía sus minas, pero para ellos solamente; ...».⁶¹

Benzoni escruta, como ninguno de los anteriores cronistas, la religiosidad de los indios de Puerto Viejo, con una connotación de lo extraño. Sin embargo no deja de juzgar desde su posición de cristiano. Denomina «borracheras» a los rituales religiosos, porque no alcanza a decodificar la otra lógica signíca. Señala que evitará la presencia en los pueblos en los tiempos de

60. *Ibidem*, p. 107.

61. *Ibidem*, p. 109.

fiestas, lo que quiere decir que identifica un tiempo sagrado, en el cual los indios de Puerto Viejo no permiten la intromisión del conquistador y da cuenta de una continuidad en las prácticas religiosas algunas décadas después de la conquista:

...habiendo ingresado cierto día en una aldea llamada Charapotó, encontré que los indios estaban en el templo, haciendo sus sacrificios; como oí tocar atambores y cantar ciertas canciones que usan, deseoso de ver entré en el templo, pero apenas los sacerdotes me divisaron, muy airados y casi escupiéndome a la cara, me sacaron afuera. Logré sin embargo ver un ídolo de creta bajo la forma de un tigre y dos pavos con otros pájaros que iban a ser sacrificados a sus Dioses; pudiera ser que tuvieran algún jovencito para el mismo propósito, pero yo no alcancé a verlo. Otro día me sucedió que habiendo ido a otra aldea, la de Picalanceme, encontré a todos los indios bebiendo y como quise quedarme para mirar de qué manera se emborrachaban, me dijeron en lengua Española: ah, Cristiano rebaldo y traidor, vete de nuestro país; dándome cuenta que pretendían apoderarse de mi espada, huí y me hice la promesa de no ir más por esos pueblos los días en que tuvieran sus fiestas.⁶²

Como los demás, incluyendo a Guaman, el cronista italiano ve a los indios de Puerto Viejo como «feos», «sucios» y «sodomitas». «Llenos de todas las maldades». Nuevamente encontramos la oposición entre dos categorías distintas: Lo feo occidental en oposición a la feo andino. El concepto de maldad seguramente se construía en relación a prácticas indígenas que hacían daño a los conquistadores, mientras que probablemente para los indios, esa maldad provenía de los españoles. Lo sucio, en relación a lo malo y lo feo y no en relación a la falta de limpieza. La homosexualidad como una práctica condenada por los valores de la cultura occidental e incluso por la misma cultura inca.

Se establece por otra parte una diferencia entre los indios de Puerto Viejo y los de Guancavilcas: «Pasados los límites de Puerto Viejo se entra al país de Guancavilcas, provincia inferior del Reino del Perú y el primer pueblo que se encuentra en la costa se llama Colonchi»⁶³ y va narrando entonces las características de este otro pueblo, que tiene cosas comunes con los primeros, como el uso de «una camiseta sin mangas», pero que en cambio se «extraen cinco y hasta seis dientes de arriba y si se les pregunta la causa, dicen que lo hacen por belleza».⁶⁴ También ve peculiaridades con relación a los indios de la Provincia de Quito, los cuales «si bien hablan con el demonio, tie-

62. *Ibidem*, pp. 109 y 110.

63. *Ibidem*, p. 112.

64. *Ibidem*, p. 113.

nen el Sol como a su Dios principal». Este dios Sol no fue observado en Puerto Viejo.

CRONISTAS MESTIZOS E INDIO

Santa Clara y Garcilaso:

Testimonio de identidades en construcción

Sería porque dentro de sí corría sangre indígena y española, que traspasó la percepción de la realidad concreta y las acciones de los cuerpos invasores, para intentar penetrar más allá, en el mundo interior de los indios de Puerto Viejo. Es el primer cronista mestizo que recoge creencias y costumbres de los habitantes de la periferia del antiguo Tahuantinsuyo y del *actual* Virreinato del Perú, así como la guerra civil entre los conquistadores producida poco después de consolidada la conquista en términos militares. Fue mexicano, hijo ilegítimo de español e indígena, siendo tal, sin embargo combatió alguna vez contra los indios Chichimecos. Vino al Perú en 1543 o 44.⁶⁵ Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1518 o 1524) fue entonces mitad *nosotros* y mitad *ellos*. Tenía un ojo dual, por así decirlo, una doble mirada, la de aquel que tenía una identidad en construcción con todas sus contradicciones y sincronías, de las que no se podía liberar alguien que no era ni español ni indígena. Por eso, como veremos, su crónica tiene muchas pieles, una crónica que habría concluido antes de 1603.⁶⁶ Él escribe, dice, para los hombres que prefieren leer las calidades de las yerbas y temples de las tierras que hay en el mundo, que oír tocar el tambor, las trompetas, el blasonar de las armas y el pífaro de las guerras más que civiles.⁶⁷

De acuerdo al cronista mestizo, los incas *señoreaban* hasta las provincias de los mantas y guancavilcas.⁶⁸ Refiriéndose a Huayna Cápac, agrega que «Estuvo en Quito desta hecha mucho tiempo hasta que acabó de conquistar todas las tierras y provincias de Guancabillica, Maricabarica, Rugarupa, Cayan, Pasto y los Cañares...».⁶⁹ La polémica histórica sobre sí hubo una con-

65. Biografía de Pedro Gutiérrez de Santa Clara. En *Cronistas coloniales. Primera parte*, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., p. 235.

66. *Ibidem*, p. 233.

67. Pedro Gutiérrez de Santa Clara, *Historia de la conquista del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*. En *Cronistas coloniales. Primera parte*, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., p. 263.

68. *Ibidem*, p. 276.

69. *Ibidem*, p. 278.

quista real, es desvanecida en cuanto tanto crónicas como evidencias arqueológicas demuestran que aún cuando se hubiera producido un control militar inca, supervivió en lo que se llamó después Puerto Viejo un conjunto de señoríos con unas características de organización social, de poder, de producción y culturales bastantes diferentes.

No sabemos si Santa Clara basa su crónica en testimonios de los indígenas de las diferentes etnias y culturas andinas, o si lo hace a partir de narraciones de comunidades epicéntricas del Tahuantinsuyo. Lo que sí parece ser evidente es que él alcanza a identificar no solo una jerarquía de las deidades, sino también las generalidades y diferencias de las prácticas religiosas en el mundo andino. Tal es la demostración al referirse a los indios del Callao, quienes tenían como hacedores al Sol y la Luna, y después a los de Puerto Viejo / Manta:

Los yndios de la provincia de Manta, que es el Puerto Viejo, tuvieron por diosa a vna esmeralda de grandor de vn huevo de anzar, la qual los españoles llamaron la huerfana, porque no avia otra piedra como ella en toda la tierra. El capitan Juan de Olmos, encomendero del pueblo de Manta, hizo mucho por averla y dio bravos tormentos a los yndios para que se la diesen, y nunca jamas la quissieron dar...⁷⁰

Gutiérrez de Santa Clara narra, cuenta, no juzga, no adjetiviza, no recurre a la calificación de «sucua» y «malvada», tal cual lo hace Pizarro. Sin embargo, hay huellas de cristianización, de occidentalización, cuando asevera que son falsos dioses aquellos ídolos aborígenes: es que al escribir, el mestizaje del cronista está en un constante rehacerse.

El Inca Garcilaso de la Vega (1539) también vivió el dilema de una identidad en juego, el drama del mestizaje, y aún más, el del mestizaje temprano, si se quiere el primero, que tenía frente a sí las dos realidades. A diferencia de Santa Clara, es un cronista Peruano más cercano y perceptivo a la realidad Andina. Sin embargo algunos de sus biógrafos advierten la tendencia a reconfigurar la historia prehispánica, ocultando posiblemente por prejuicio muchos de sus aspectos y mitificando otros, en su afán de legitimar la heredad inca y legitimarse como descendiente de español.⁷¹ De hecho, el Inca Garcilaso no es testigo de la Conquista. Su testimonio es producto de tres vertientes: los cronistas Cieza de León, Agustín de Zárate, Francisco López de Gómara y José Acosta. El testimonio / leyenda de sus parientes maternos, per-

70. *Ibidem*, p. 287.

71. Aurelio Miro Quesada, «Prólogo», en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, tomo I, Perú, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. XIII-XXVI.

tenecientes a la *realiza* inca. Y la visión de una realidad donde los signos del pasado aborígen estaban todavía frescos.

Escribe su crónica en España y denota el perfil de un erudito determinado por las corrientes cristianas y clásicas, a cuyos exponentes griegos menciona varias veces: Por eso su crónica mantiene una constante tensión entre sus dos Yo, que buscan la manera de conciliarse y amalgamarse. Crea entonces una aparente continuidad entre la religión cristiana y religiosidad andina. Refiriéndose a los incas dice que permitió «Dios nuestro señor... que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquier buena doctrina, para que cuando ese mismos Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica...».72

Empero, el mismo autor advierte la diferencia de las Otreidades, cuando señala que los cronistas occidentales no pudieron recoger la realidad andina por sus limitaciones lingüísticas y culturales: «...y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, que es Tici Viracocha, que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco».73

Es relevante la diferenciación que hace el Inca Garcilaso entre los diversos significados que tiene la palabra aborígen *huaca*, de acuerdo a si se la pronuncia o no en *lo alto del paladar* y que podría significar a veces ídolo, como Júpiter, Marte, Venus o cosa sagrada.74 Añade el mestizo una serie de ejemplos de cómo palabras y conceptos andinos fueron alterados, empezando por la forma como surgió el nombre Perú y el de Puerto Viejo, espacio que perdió su identidad sustantiva durante el primer contacto, probablemente en un claro intento consciente o inconsciente de borrar al Otro encontrado y al adquirir una identidad funcional ante el conquistador.75

El Inca Garcilaso conoció a los indios de Manta, así lo afirma. Sin embargo de haber conocido a estos indios, en él bullía no solo esa identidad conflictiva que ya hemos aludido, sino también la versión aborígen epicéntrica, esencialmente inca, que fungió como un tamiz a través del cual miró a los otros pueblos andinos, tal como ocurre también en Guamán Poma de Ayala.

El Yo del Inca Garcilaso opta por crear dos edades: la edad de la barbarie andina, de «bestias mansas» y «fieras bravas»,76 cuando no estuvieron listos para recibir los conocimientos cristianos. Y la edad de los incas, cuan-

72. Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Perú, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 36.

73. *Ibidem*, p. 63.

74. *Ibidem*, p. 67.

75. *Ibidem*, pp. 20 y 21.

76. *Ibidem*, p. 27.

do estas bestias y fieras se convirtieron en hombres, capaces de *razón* para aprender la religión cristiana, y cuando no tenían «más dioses que al Sol, al cual adoraron por sus excelencias y beneficios naturales, como gente más considerada y más política que sus antecesores, los de la primera edad».77 En cambio los indios de Puerto Viejo pertenecieron a esa primera edad y solo al final pudieron insertarse en la segunda, la edad de la *razón*. Así mismo, la diferencia entre unos y otros estaba marcada por el hecho de que los primeros adoraban cosas bajas, que estaban en la tierra, visibles, tangibles, reales, como los elementos de la naturaleza. Y los segundos, cosas altas, ubicadas más allá de la tierra.

Estos indios de la costa adoraron las cosas bajas, «adoraban en común a la mar y le llamaban Mamacocha, que quiere decir Madre Mar, dando a entender que con ellos hacía oficio de madre en sustentarles con su pescado».78 Adoraban toda clase de pescados según se dieran en su región y «... decían que el primer pescado que estaba en el mundo alto (que así llamaban al cielo), del cual procedía todo el demás pescado de aquella especie de que se sustentaban, tenía cuidado de enviarles a sus tiempos abundancia de sus hijos para sustento de aquella tal nación...».79

Se advierte en el cronista peruano una cierta cosmovisión hispánica, que se constata en el recurrente uso de palabras como «vasallo», y mesiánica, apegada al cristianismo, cuando otorga a los incas la misión redentora de llevar a los indios de Puerto Viejo, desde la primera edad hasta la segunda, a través de la conquista de diversos territorios. Dice él que Túpac Inca Yupanqui encomienda a Huaina Cápac la reducción de los bárbaros, para que aprendiesen el servicio al Sol, la vida política, para que esos huancavilcas de Puerto Viejo salieran de la vida fierina, aprendiesen a sembrar los campos y cubrir sus cuerpos.80

Una parte de la dualidad mestiza de Garcilaso se reconoce, cual espejo, en el pasado inca, pero marca una constante distancia con aquellos de la «primera edad», a cuyas deidades alude como «sus dioses», convirtiéndolos en una Otredad andina. Cuando habla del intento de conquista inca a los indios de la isla Puná y la rebeldía de este señorío, dice de estos indios de la costa: «Lo cual consultaron con sus dioses desechados, volviéndolos de secreto a poner en lugares decentes para volver a la amistad de ellos y pedir su favor; hiciéronles muchos sacrificios y grandes promesas, pidiéndoles orden y con-

77. *Ibidem*, p. 60.

78. *Ibidem*, p. 28

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*, p. 169.

sejo para emprender aquel hecho y la respuesta del suceso, si sería próspero o adverso». ⁸¹

¿Qué implica para Garcilaso un «dios natural» o los «dioses naturales»? Probablemente el reconocimiento de aquellos que fueron originalmente concebidos por ciertos pueblos, definiendo la disparidad con aquellos otros dioses que no eran naturales, es decir aquéllos que fueron impuestos sucesivamente tanto por los incas a los pueblos militarmente conquistados, como por los europeos.

Por otra parte, el Yo aborígen del Inca Garcilaso va construyendo una asociación entre inca / triunfo / razón versus Otros / bárbaros / behetrías / conquistados / derrotados. Así agrega que los *incas* «Ganan la Isla Puná», pero a la vez describe su derrota. Que Huaina Cápac avanza por las costas de Puerto Viejo y que los de Manta se rinden. ⁸² En este ínterin va describiendo las costumbres de los mantas, aunque no se sabe si aquéllas obedecen a la percepción de sus antepasados, a la de los cronistas a los que apela para escribir su crónica, o a su propia constatación. Es un hecho, sin embargo, que cuando Garcilaso conoce los territorios de Puerto Viejo ya se había producido la extirpación de la idolatría de la diosa Umiña, que él menciona al igual que Cieza de León, uno de sus consultados:

Huaina Cápac enderezó su viaje a la costa de la mar para la conquista que allí deseaba hacer; llegó a los confines de la provincia que ha por nombre Manta, en cuyo distrito está el puerto que los españoles llaman Puerto Viejo; por qué lo llamaron así, dijimos al principio de esta historia. Los naturales de aquella comarca, en muchas leguas de la costa hacia el norte, tenían unas mismas costumbres y una misma idolatría; adoraban la mar y los peces que más en abundancia mataban para comer; adoraban tigres y leones, y las culebras grandes y otras sabandijas, como se les antojaba. Entre las cuales adoraban, en el valle de Manta, que era como metrópoli de toda aquella comarca, una gran esmeralda, que dicen era poco menor que un huevo de avestruz. En sus fiestas mayores le mostraban, poniéndola en público; los indios venían de muy lejos a la adorar y sacrificar y traer presentes de otras esmeraldas menores; porque los sacerdotes y el cacique de Manta les hacían entender que era sacrificio y ofrenda muy agradable para la diosa esmeralda mayor que le presentasen las otras menores, porque eran sus hijas; con esta avarienta doctrina juntaron en aquel pueblo mucha cantidad de esmeraldas, donde las hallaron don Pedro de Alvarado y sus compañeros, que uno de ellos fue Garcilaso de la Vega, mi señor, cuando fueron a la conquista del Perú... ⁸³

81. *Ibidem*, p. 217.

82. *Ibidem*, p. 218.

83. *Ibidem*, p. 223.

Pero además de las dos edades, habían condiciones aún más baja en el concepto de religiosidad del Inca Garcilaso. Esta condición estaba encarnada en los caráquez: En este sentido, cuando describe el supuesto paso de Huaina Cápac por los territorios de Caranque, señala que llegaron al lugar de la barbarie, donde vivían hombres desnudos de cabeza deformada, cuyas cabezas trasquilaban y jamás peinaban, para aumentar su monstruosidad. Estos eran las naciones de Apichiqui, Pichunsi, Saua, Pecllansimiqui, Pampahuaci, en los confines de Puerto Viejo.⁸⁴ Y más allá, estaba todavía una dimensión más brutal, la de los indios de Pasau, una realidad a la que el mismo Huayna Cápac se negó a conquistar en su mítica avanzada hacia el norte, porque gente tan *bruta* no merecía tener como señores a los incas:⁸⁵

... los de aquella provincia son barbarísimos sobre cuantas naciones sujetaron los Incas; no tuvieron dioses ni supieron qué cosa era adorar; no tenían pueblo ni casa; vivían en huecos de árboles de las montañas, que las hay por allí bravísimas; no tenían mujeres conocidas ni conocían hijos; eran sodomitas muy al descubierto; no sabían labrar la tierra ni hacer otra cosa alguna en beneficio suyo; andaban desnudos; demás de traer labrado los labios por fuera y de dentro, traían las caras embijadas a cuarteles de diversos colores, un cuarto de amarillo, otro de azul, otro de colorado y otro de negro, variando cada uno las colores como más gusto le daban; ... Yo los vi por mis ojos cuando vine a España, el año de mil y quinientos y sesenta...; verdaderamente eran salvajes, de los más selváticos que se pueden imaginar.⁸⁶

A pesar del mestizaje y a pesar de «haber mamado en la leche a estas fábulas y verdades...»⁸⁷ como él las «mamó», el Inca Garcilaso no puede penetrar en el tercer Otro, en el interior mismo de la cultura aborigen del chinchaysuyu. Ve como feo, monstruoso lo que para los de Pasau era posiblemente bello y no intenta encontrar racionalidad en las prácticas míticas de la deformación craneal ni en los empastes coloridos con que cubrían sus caras. El mestizo no solo escribe sobre la tensión de dos racionalidades opuestas: la inca y la europea, sino también, sobre una tercera transversal, que desestabiliza la bipolaridad de su interpretación.

Gutiérrez de Santa Clara sería el primero en recoger la leyenda de los gigantes, apuntada después por Cieza de León, cuya versión transcribe Garcilaso: «... porque de los historiadores españoles que hablan de los gigantes Pedro de Cieza de León es el que más largamente lo escribe, como hombre que

84. *Ibidem*, p. 244.

85. *Ibidem*, p. 225.

86. *Ibidem*, pp. 224 y 225.

87. *Ibidem*, p. 83.

tomó la relación en la misma provincia donde los gigantes estuvieron...». Aquí denota el historiador puro, que toma el testimonio sin emitir comentarios. Garcilaso no se adhiere ni deniega la categoría de real de la leyenda, que dice es tradición de muchos siglos atrás.

Garcilaso construye así una tríada para explicar la religiosidad de tres mundos: el europeo / cristiano, el inca / monoteísta / racional / político y el bestial / behetrista / politeísta. Hay un cuarto estadio que no es siquiera una Edad: el anti / idolátrico, que es el caso de los hombres de Pasau. Entre los incas y los europeos existe una complementariedad y una alteridad. Complementariedad en el sentido de que los primeros crean las condiciones para el entendimiento profundo de la cristiandad, al enseñar a la gente el reconocimiento de un solo Dios, el Sol, que además está arriba, en las alturas, fuera de lo terrenal. Alteridad,⁸⁸ en la medida en que unos y otros pueden cumplir la función de alter, es decir de emisor y perceptor en el juego de una comunicación y persuasión. Pero los caráquez y mantas, así como los de Puná, no pueden ser ni lo uno ni lo otro, porque adoran a cosas comunes que están aquí, que son tangibles; porque adoran a muchas a la vez y de manera personal; y porque no tienen policía ni política; porque viven en behetrías. Menos aún son los de Pasau, que siendo incapaces de adorar, no son simplemente hombres.

Guaman:

El doble signo

Vivió la tragedia del desdoblamiento necesario para supervivir en dos mundos que no podían acoplarse por su anacronismo cultural, y menos en el transcurso de unas cuantas décadas transcurridas desde su primer encuentro. Aún más, hubo de utilizar los códigos de los conquistadores para explicar esta dualidad dispar. Su idioma, el quechua, no permitía establecer una comunicación con el Otro, el conquistador, a quien intentaba sensibilizar. Probablemente esta es la razón por la que este indio escribe y dibuja a la vez. Así en *la Nueva coronica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, escrita aproximadamente en 1615⁸⁹ y dedicada a la Sacra católica Real Majestad, parecen hablar dos hombres y muchos silencios. Cosas que se dicen en los dibujos e íconos, se callan en el texto escrito en castellano. A veces agota el idioma del conquistador y simplemente introduce el quechua castellanizado,

88. Manuel Martín Serrano, José Luis Piñuel Raigada, Jesús Sanz Gracia, María Antonia Arias Fernández, *Teoría de la comunicación. I Epistemología y análisis de la referencia*, Madrid, Cuadernos de la Comunicación, 1982, pp. 13 y 14.

89. Franklin Pease, «Prólogo», en Guaman Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, p. XI.

es decir escrito. Por todo este complejo esquema interior y expresivo, Guaman es el cronista del doble signo.

«Cierto es también que requerir de Guaman Poma una imagen histórica –es decir, occidentalmente histórica– del pasado andino es algo difícil de lograr, sino imposible. Su imagen del pasado estuvo sin duda en un conflicto –compensación traducción– entre los criterios tradicionales andinos y los europeos importados en el siglo XVI»,⁹⁰ dice Franklin Pease, sobre el cronista indio.

Como Garcilaso, Guaman intenta conciliar a través de la reconstitución del mito las contradicciones insalvables de la realidad colonial. Une mitos andinos y cristianos y les confiere un solo sentido, en su intento por explicar el origen del mundo, de los hombres y otorgarle un espacio al mundo de los Andes en la historia bíblica. El primer hombre de los Andes ya no proviene del lago Titicaca, ni es hijo del Sol, desciende de un español que vino traído por el arca de Noé.⁹¹

El cronista indio también divide la historia de la humanidad andina en edades: durante la primera, segunda, tercera y cuarta edad, los indios no tenían ni huacas ni ídolos y conocían que habiendo un solo Dios, éste estaba constituido por tres, el justiciero, el caritativo e Yllapa, el padre relámpago que daba salud, agua y comida.⁹² Los incas descendieron del linaje de los que estuvieron en la barca de Noé: «... el inga Tocay Cápac no tuvo ídolo ni ceremonias, fue limpio de eso hasta que comenzó a reinar su madre y mujer de Mango Cápac Inga...».⁹³ Guaman construye de este modo un paralelismo entre el cristianismo y la religiosidad andina al situar a la hembra, la mujer, como la causa del pecado, tal como ocurre con Eva en el paraíso. Esta Mama Uaco «... fue la primera inventora de las dichas guacas, ídolos y hechicerías, encantamientos, y con ello les angañó a los dichos indios...».⁹⁴

El doble signo o el doble lenguaje de Guaman, el de la escritura y el icono, permite penetrar no solo en la nueva y crispada identidad colectiva que se va forjando en la zona central de los Andes, cuando se inicia el proceso de cristianización, sino que también nos tiende un puente con el imaginario de los indios de Puerto Viejo, puesto que a pesar de las particularidades regionales, el mundo andino compartió características comunes. A no dudar, había más comunión cultural entre Guaman y los indios de Puerto Viejo, que entre éstos últimos y los cronistas europeos.

90. *Ibidem*, p. XVII.

91. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, p. 39.

92. *Ibidem*, p. 44.

93. *Ibidem*, p. 58.

94. *Ibidem*.

Sin embargo, aunque frente al occidente, tanto Guaman como los indios de Puerto Viejo formaron parte de la andinidad, también se teje en el cronista indio una relación de alteridad con respecto a la cultura de la costa septentrional. En este sentido ocurre lo mismo que con el Inca Garcilaso. Guaman representa la égida nuclear inca, los indios de Portoviejo la periferia, la diferencia, la forma distinta de producir, organizarse, distribuir, creer e imaginar.

En su *Mapamundi del reino de las Indias*, representa los dos conceptos de espacio, el occidental y el andino, con todas sus contradicciones y posibles afinidades: es un mapa, es decir un plano, al modo occidental, que simboliza un territorio. En el están insertos desde las sirenas griegas, los monstruos marinos, representaciones de los mitos occidentales, hasta el Sol andino. Su mundo aparece como una gran isla. La localización de los espacios con respecto a las ideas occidentales norte, sur, este y oeste, es absolutamente confusa. Es que para el hombre andino el espacio estaba concebido no solo por su ubicación con respecto al centro, el Cuzco, sino sobre todo en relación al piso climático. A partir de este corazón, el Cuzco, se construyen los cuatro espacios: el Antisuyu, (norte), el Condesuyu (sur), el Collasuyo, (oriente) y el Chinchaysuyu al poniente del sol (occidente), donde sitúa a Cuenca, Riobamba, Quito, Loja, Cajamarca, Popayán, Puerto Viejo y Guayaquil. El caos / orden del espacio guamanino, localiza incluso a los «guancavilcas / puna de azogues» en los pisos superiores de Chincaysuyu, muy distantes del mar.⁹⁵

En relación al espacio del chinchaysuyu, que para Guaman incluía tanto el piso marino, es decir Puerto Viejo, como algunos subsiguientes, dice que sus gentes sacrificaban con criaturas de cinco años, con colores, algodones, tupa⁹⁶ y fruta y chicha y mollo y uaccri zanco y comidas y conejos y perros, porque ellos comían perros. Por ello decían durante sus sacrificios: «Señor guaca Caruancho Uallullo, no te espantes cuando dijere 'uac', que ya sabes que son nuestros ganados, y así hasta hoy día les llaman Guanca alqomicoc; y algunos por no quebrantar la ley que tienen, comen todavía a los perros y se les debe castigar por ello. Aymarais sacrificaban Quichicalla,⁹⁷ con plata y oro, y con cinco niños y carneros pacos, y ají, lana de colores, en cada año...».⁹⁸

El icono que representa los ritos de los del chinchaysuyu representa al ídolo, huaca, Pariacaca, inserto en una corteza de árbol. Al patriarca ofrendán-

95. *Ibidem*, tomo II, p. 354.

96. «Tupa coca: la coca de hoja menuda, más sabrosa», en Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, tomo II, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, p. 495.

97. «Quichicaya (quisucala!): piedra imán», en *ibidem*, p. 493.

98. *Ibidem*, p. 187.

dole el niño de «cinco años» y una mujer llevando probablemente la coca y los algodones en un plato. Curiosamente el árbol tiene alegorías claramente barrocas y no andinas, demostrando la doble identidad del cronista.

Guaman describe la particularidad de los rituales de la muerte de cada uno de los cuatro espacios. A pesar que el chinchaysuyu integra los pueblos situados en varios pisos, desde los que están al nivel del mar hasta los superiores, alude a los yungas como un pueblo / espacio con sus características propias, situado en los llanos que van hasta Quito, dentro del cual está Puerto Viejo. Observa a estos rituales de una manera burlesca y reduccionista, lo que podría denotar que Guaman ubicaba a la cultura inca en una escala muy superior a la de los pueblos de los llanos o yungas, de los cuales dicen:

Entierro. La manera del enterramiento de los yungas indios de los llanos hasta Quito y Novo Reino es un enterramiento solo muchic alcomico, come perro; le entierra con perros, como matarle carnero, asimismo el valle de Jauja, Uanca, alcomico, Quito, alcomico, todos éstos les enterraban a sus difuntos con perros y el sacrificio otro tanto; primeramente indios de los llanos lloran diciendo nanu-nanu-nanu, comen y beben hasta tornarse locos, atónitos, y ayunan como los serranos, y si halla carne lo comen, pero anda mucho pescado y camarón. Lo primero al difunto le destripan y le quitan toda la carne, y las tripas y carne lo meten en una olla nueva, y los huesos amortaja con una manta de algodón y la cose y ciñe con sogas de cabuya que llaman toclla,⁹⁹ muy aliñado; luego le pinta con colores de encima al difunto y la carne, y el difunto lo mete en su bóveda y le hace asentar con sus padres y madres y parientes, sin allegar a otro ayllu; y ansí se entierran los yungas.¹⁰⁰

Dice el cronista que la fiesta de los chinchaysuyu se llamaba *uaco*. Al describirlas añade que cantan «las ruscha riccho maquillayquip uzucuycaconqui; mana luycho¹⁰¹ amicho, cincallayquip uaucuvcaconqui; uayayay turilla, uayayay turilla, responde el hombre soplando la cabeza del venado y toca así: uaco uaco uaco uaco, chicho chicho chicho chicho...».¹⁰² En ese doble signo aludido, el iconográfico, Guaman representa a una mujer con dos rostros, un tambor y a indios en reverencia con cuernos de venado en sus manos, animal que habitaba en la zona tropical seca de Puerto Viejo.

La intrínseca relación que había entre los pueblos de la costa y los pueblos de los valles altos, se observa en la crónica del buen gobierno, cuando se describe la utilización de bienes naturales que se producen o acopian los ha-

99. «Toclla: lazo, cuerda», en *ibidem*, p. 495.

100. Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 211.

101. «Luychu: venado (*cervus nemorivgus*)», en Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 491.

102. Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 231.

bitantes en los pisos cercanos al mar, como las perlas, piedra unima¹⁰³ o el mullu. «...estas dichas cosas había en tiempo del Inga en este reino».¹⁰⁴ Los mullos eran cuentas obtenidas de la concha spondylus, extraída básicamente frente a las actuales costas de Puerto Viejo, que era altamente apreciada como objeto sagrado. La perla era extraída frente a las costas de Panamá y frente a las costas de Manta. Por otra parte la palabra unima, haría alusión a la esmeraldas, llamada por otros umiña.

Por otra parte, Guaman, en su intento por legitimarse, describe cómo debe ser un entierro cristiano entre indios y da cuenta como en el ritual indiano cristiano se libra una lucha entre los códigos de los dominadores y dominados. Aquí el cronista habla en tercera persona de los «indios», como si el no lo fuera, e introduce un estilo coloquial dirigido al buen gobierno, intentando corregir el desorden. Advierte que los indios colocan comida debajo de la manta que cubre a sus difuntos y aconseja que deben rezar pero no llorar, tal cual lo hacían los indios antes de la conquista, entre ellos los del chinchaysuyu. Esta parte de la crónica revela los secretos de la transición de la religiosidad, a través del ritual de la muerte, que era practicado de forma diferente en las dos culturas:

Santa obra de misericordia; que los dichos padres han de tener cuidado de la santa buena obra de misericordia de todo lo demás que se guarde, y del entierro de los cuerpos de los cristianos, de los difuntos, sea amortajado, descubierto la cara y manos y pies, porque los indios suelen poner algo en la cara y boca, plata, oro y comida, y en las manos lo propio, en los pies ojotas al uso de los Ingas, y que le laven el cuerpo del difunto, y si tuviere le echen un hábito de San Francisco o que le hagan una túnica y sea bendito; y a la hora de su muerte le ayude el dicho padre y en su ausencia los cantores o sacristán o fiscal, y no se descuide con esto y se ajunte su aylllo y parcialidad y si es cofrade todo el pueblo ayudarle a bien morir, y no lo haciendo le pene y lo castigue; al indio o a la india que estuviere a la muerte le haga rezar las cuatro oraciones y le haga bezar la santa + al enfermo, y que se acuerde de un solo Dios la Santísima Trinidad, y de la Virgen María, y de sus santos, asimismo rezen todos ellos sin llorar...¹⁰⁵

Guaman ve como Otro diferente a los indios, no se reconoce a sí mismo con tal. Al menos no asume su identidad en la crónica dirigida al Rey. Él es ahora un buen cristiano. Esos otros indios son de varios tipos. Asocia a los Uancabilcas, grupo más próximo a los indios de Puerto Viejo, con los Poma-

103.«Unima: piedra preciosa», en Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 496.

104.Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, p. 241.

105.*Ibidem*, tomo II, p. 61.

tambos, Poquinacollas, Chinchaycocha, Quito, Cunticullaua, Uachimi yunga, Orocolla, Poquinacolla, y los define como «muy morenetes de talle feo, ancho, bozalotes como negro de Guinea, de muy recto / talle, y de obra feos, bozalotes, sucios, haraganes, ladrones, mentirosos como dicho, tengo como indio Uayllas en todo este reino».¹⁰⁶ En este sentido, tal como Garcilaso, Guaman parte de otro patrón de belleza para juzgar a los indios de la Costa, en general de otros patrones culturales, si recordamos que lo que para los indios del chinchaysuyu significaba un ritual de la muerte, para Guaman era muy *cómico*, significando esto la pertenencia a dos mundos más o menos diferentes desde la perspectiva intrínsecamente andina.

Se representa la Villa de Puerto Viejo y se advierte una cierta discontinuidad entre lo que se iconiza y lo que se narra. El Puerto Viejo representado impone el templo como la construcción hegemónica dentro del entorno de una plaza, en la que existen españoles y ningún indio. Los indios aparecen fuera de las murallas, distantes del templo cristiano, en sus balsas. Existe una percepción de dos mundos separados, el que está dentro de la muralla, el cristiano, cercano al templo, y el que está fuera de las murallas, distante del templo, el de los indios. Aquí se revela la estructura cosmogónica del Guaman indio: el *adentro* y el *afuera*, el *arriba* y el *abajo*, unidades con las que se estructuran las categorías andinas. La plaza, la villa, la iglesia, están *arriba*. Los balseiros indios están *abajo*, en el mar.

Puerto Viejo es una villa cristiana, se funda el día del Papa Clemente y del emperador don Carlos, a «nombre de dios». En ella viven «buenos caballeros» y «vecinos y soldados», pero no menciona a ningún indio. Así, es evidente nuevamente aquí la dualidad sónica de su obra, que muestra a los indios en el dibujo y los elude en el texto, dentro del cual solo habitan los cristianos, los españoles: «...por esta dicha villa es Su Majestad monarca del mundo, todos los reyes y príncipes, emperadores le sirven y le obedecen a Su Majestad, y es tierra de buen temple y cristianos, y tienen sus iglesias y cristiandad y policía, y son buenos caballeros y vecinos y soldados, entre ellos se quieren como hermanos, y son humildes y caritativos...».¹⁰⁷

Entonces, se pueden recapitular varias ideas acerca de cómo los cronistas miraron la religiosidad de los indios de Puerto Viejo. La primera y más obvia es que se miraron a sí mismos, y aunque describen ciertos elementos extraños, continúan intactos sus *mitos* occidentales. En este grupo estarían Jerez, Sancho de la Hoz y Pedro Pizarro. Zárate y Samanos representan el segundo estadio: la **reconstitución inicial del mito** occidental, aunque ese mito se rehizo a partir del anterior, guardando aún sus cualidades. Es pertinente señalar

106. *Ibidem*, tomo II, p. 291.

107. *Ibidem*, tomo II, p. 375.

que este proceso se da en general hacia fines del siglo XVI, lo cual significaría que la reconstitución de una mito cultural es un proceso lento, que se produce además, en quienes no han vivido el shock del primer encuentro. Por otra parte, hemos notado que rápidamente se asimilan aquellos espacios externos que tienen una función específica en la Conquista y la Colonia, adquiriendo para el conquistador una **identidad funcional**. Todo este proceso estaría inscrito en la irrupción de una indianización de la cultura occidental. Al igual que Las Casas, Cieza es el cronista donde se revela por primera vez de forma clara, la asimilación del Otro como un *semejante*, es decir como un ser humano. Este fenómeno se produce en un tiempo distante del primer encuentro. Por otra parte, la llamada «lucha por el poder interpretativo» tiene un carácter tardío, no parece que se inicia tempranamente. Mientras la lucha militar de resistencia es inmediata, la de los códigos es posterior. Son las crónicas desarrolladas a partir de la segunda mitad del siglo XVI las que denotan ya ese carácter. Un elemento destacable es que el Otro europeo, es decir Benzoni, introduce tempranamente la mirada *exótica*, lo cual constituye una condición sui generis. El caso de los cronistas mestizos e indios es más complejo: dentro de una identidad en construcción en la que aparentemente juegan dos elementos, lo andino y lo occidental, los encontramos mirando a un tercer mundo, el de los indios de Puerto Viejo.

Por lo demás, los cronistas desde las vertientes anotadas, ven a Puerto Viejo como tierra buena, en cuanto tiene oro y mala en cuanto se acaba el metal. Tierra de religiosidad exacerbada, idólatra y pecaminosa, más agorera que ninguna. Para los cronistas mestizos e indios, tierra de la edad de la barbarie, e incluso de lo infrahumano, donde adoran a cosas tangibles, terrenales e inferiores. Los cronistas otorgan prontamente a Puerto Viejo una identidad occidental al espacio / puerto / hito, pero no llegan a penetrar en la lógica de la religiosidad *agorera y bárbara*, no llegan a penetrar en la cultura ajena.

CAPÍTULO II

Códigos ocultos de la religiosidad prehispánica en las crónicas europeas

¿Cómo fue que los indios de Puerto Viejo descifraron el enigma del advenedizo? y ¿qué códigos ancestrales lograron infiltrar en esa urdimbre de signos que los cronistas iban plasmando sobre aquellas extrañas texturas? Finalmente, ¿qué religiosidad practicaban esta gente de la costa de la Mar del Sur, o al menos, qué huellas de esa religiosidad quedaron ocultas en los testimonios de los cronistas que recogieron los primeros momentos de la Conquista? Esas son las preguntas que intentamos responder a partir de ahora.

Si bien los cronistas miraron la nueva realidad andina desde una perspectiva eurocéntrica y sus crónicas son una especie de espejo de la occidentalidad, el impacto de lo desconocido fue creando zonas donde se reflejaba no solamente el *nosotros* europeo sino también el *ellos* andino, tal como si fuera un fantasma, una sombra que estorbaba la nitidez del espejismo. Y las dos imágenes, las dos culturas fueron moviéndose, danzando una sobre otra, luchando y acoplándose a la vez, retorciéndose, predicando y contestando, rehaciéndose desde entonces y de manera infinita en su intento de construir una unidad. A partir de la Conquista, se inaugura así, una nueva identidad en proceso, una dialéctica cultural.

De entre los códigos escritos de los cronistas españoles, mestizos e indios, emergen esos fantasmas, sombras apenas, signos borrosos, a través de las cuales se pueden extraer rastros de la identidad aborigen anterior: «En las zonas de contacto es común que actúen al mismo tiempo múltiples códigos y el colonizador nunca controla los sistemas de significado que emplea o tiene que emplear para decir lo que quiere decir».¹ «‘La lucha por el poder interpretativo’ puede representar para los pueblos indígenas una cuestión de vida o muerte».²

Buscamos rescatar en lo posible estos códigos ocultos que permanecen enmascarados en las crónicas tempranas, pero para ello debemos acercarnos a los mitemas, es decir todo el conjunto de abstracciones y representaciones

1. Mary Louise Pratt, *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*, Washington D.C., Banco Interamericano de Desarrollo, 1996, p. 13.
2. *Ibidem*, p. 4.

que construyeron nuestros antepasados para interpretar su mundo, su realidad, que por lo demás es geomorfológica y climáticamente bastante diferente a la de los otros espacios del planeta, por lo tanto las relaciones de recolección, producción y distribución fueron sui géneris. Esta parte del trabajo tiene limitaciones en cuanto no existen investigaciones que den cuenta de las categorías de los indígenas precolombinos de la costa ecuatoriana, y menos específicamente de los indígenas que habitaron lo que hoy es Manabí. Sin embargo, apelamos a la cosmovisión general de la llamada cultura andina, que como hemos dicho, compartía rasgos similares con la de los pueblos de la costa del Pacífico.

La cosmogonía andina, es decir la representación que del mundo tenían los hombres andinos, fue desde el principio diferente de la occidental. A partir de una interacción con un espacio / tiempo distinto, fueron construyendo esquemas propios y por lo tanto mitos, creencias y costumbres particulares.

La idea de espacio en el mundo andino no se circunscribe al concepto occidental de lugar. No existe, al parecer, una bifurcación entre espacio y tiempo. El tiempo es una categoría sujeta al espacio. El tiempo no es lineal como en la cultura de origen europeo, es más bien un ciclo. El futuro está en el pasado, es a partir de lo que ha sucedido que la realidad posterior decurre. En este sentido, el concepto de Kaarhus esclarece el problema: «El tiempo es algo que se encuentra acostado, tendido delante de una persona (tal vez como el campo), de tal manera que nosotros caminamos sobre el tiempo y al momento de pisarlo se convierte en pasado».³ Más aún, cuando los occidentales hablamos de espacio, lo concebimos separado de los seres humanos; en la cultura andina, la naturaleza y el hombre son parte de una unidad.

Según Kaarhus, en los Andes funciona de manera interrelacionada el «modelo de» y el «modelo para». El primero es la representación, el referente sensorial de la realidad, la representación del mundo, mientras que el «modelo para» es el uso que hace el hombre andino del «modelo de». Estos «modelos de» y «modelos para», son resultado de una cultura que metaforiza la realidad, es decir que otorga otros significado a los elementos reales que los rodean. La planta, el animal, los astros, las cumbres, no son solamente eso, son representación de algo, son metáforas, símbolos de...

La metaforización andina otorga incluso sentido y contenido a los textiles, cuyos colores, textura, forma, diseños, comunican o expresan ideas. Esto nos muestra como en el nuevo mundo se habrían desarrollado otros soportes físicos y códigos para comunicar, mientras en el occidente prevalecieron

3. R. Kaarhus, *Historias en el tiempo, historias en el espacio: dualismo en la cultura y lengua quechua / quichua*, Quito, Tincui / Conaie, 1989, p. 151.

los signos escritos sobre el papel. A su vez, el carácter relevante de la comunicación en los Andes, era la oralidad.

Pero una cosa es aproximarnos a la manera como los indios representaban y expresaban la realidad circundante, es decir el ejercicio sensorial que llevaban a cabo en su contacto con el mundo objetivo, y otra cosa aún más compleja es el análisis, la explicación, el sentido que otorgaban a esas unidades cognitivas y las creencias que iban generando alrededor de las mismas. Para el caso de Mesoamérica, Sergei Gruzinski señala que «Las fronteras indígenas de lo natural y lo sobrenatural no son las nuestras»,⁴ e incluso, tienen una función distinta relacionada con la resolución del problema de la supervivencia y la terapéutica de las emociones.⁵

De esta manera, una de las premisas del tema, en cuanto a los indios de Puerto Viejo, es la consideración de que su religiosidad tenía en primer lugar un fin práctico, especie de conjuro para lograr que la naturaleza, el todo del que eran parte, les permitiera la supervivencia en un tiempo cíclico, donde la noción opuesta de pasado y futuro, al modo occidental, estaba rota. En ese contexto, el sacerdote, el shamán era el intermediario y los objetos sagrados públicos y privados las vías de contacto. Los ritos, el lenguaje para llegar a lo otro poderoso.

No obstante, los españoles englobaron toda esta complejidad en tres categorías: ídolos, demonios y guacas; y a sus prácticas rituales llamaron idolatrías. Así, aunque la mayoría de los cronistas vieron la religiosidad de los indios de Puerto Viejo como un conjunto de prácticas idolátricas sin sentido propio, de culto y relación con el demonio, en realidad existía un todo coherente constituido por partes. Valiéndonos de la obra del padre Joseph Arriaga, Extirpador de Idolatrías, víctima de la «lucha por el poder interpretativo», al que ya hemos mencionado antes, y de la información de los cronistas, introducimos una matriz que nos permitiría entender la complejidad de la religiosidad de los indios de Puerto Viejo.

IMAGINANDO A LOS DIOS

A partir de la biodiversidad concreta de Puerto Viejo, existían tres elementos naturales estructurantes del *agoguismo*: el mar, fuente de la buena

4. Sergei Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 171.

5. *Ibidem*.

pesca y a través del cual se movía toda la dinámica comercial de la región; las lluvias fuente del agua para recargar sus áridos terrenos escasos de ríos permanentes, y la salud, que como veremos era un asunto tutelado por Umiña y otra deidad femenina que estaba en la isla de La Plata. Estos elementos eran mitificados y sacralizados a través de cuatro modelos: lo sagrado / supranatural, lo mágico, lo animista y lo sagrado / natural.

Lo **sagrado / supranatural** concibe a bienes naturales como elementos de adoración. Por ejemplo el Sol,⁶ el Mar⁷ (Mamacocha), la ballena, peces de todo tipo, como deidades en sí mismo. La función de estos elementos era en general resolver problemas colectivos, tales como hacer llover para obtener cosecha o proveer de peces *hijos*, para alimentarse. También revelar el ciclo temporal o lo que para occidente era el futuro. Algunos eran iconizados, cuyo ejemplo son las estatuas de felinos, «figuras de grandes sierpes»⁸ «cabrones negros»⁹ hallados en Puerto Viejo. En este grupo incluiríamos el extraño testimonio de Zárate quien afirma haber visto representaciones humanas en Caráquez: «... tenían sobre las puertas de los templos unas figuras de hombres con una vestidura de la misma hechura de almática de diácono».¹⁰ Otro raro testimonio es el de Samanos que afirma que en la isla de La Plata estaba la imagen de una mujer con un niño en brazos, llamada María Meseía.

Tratándose de la religiosidad de los indios de Puerto Viejo es importante introducir el análisis de género con respecto a las deidades, sin descuidar el concepto diferenciador que existe en la cultura andina, donde hombre y mujer no son dos opuestos sino un complemento. De esta manera no podríamos señalar por ejemplo si la *ballena* era concebida como macho o hembra. En el caso del Sol sabemos que en general era asociado con la idea de *padre*, entidad masculina. Pero *María Meseía* de haber existido, era indudablemente hembra, por su característica maternal. Recurrentes estudios arqueológicos de culturas anteriores, por ejemplo la Valdivia, afirman la existencia de una continuidad del culto a la fertilidad, cuyo testimonio sería la llamada Venus de Valdivia.

Otro factor relevante, es que no se identifican en Puerto Viejo ídolos malignos, como en el caso de los Andes Centrales, donde se habla de Zupay, aunque no está claro si se trata de una interpretación a los ojos de los cronistas occidentales.

6. Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*

7. *Ibidem.*

8. Agustín Zárate. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 463.

9. Agustín Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, *op. cit.*, Madrid, p. 463.

10. Agustín Zárate. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 463.

El estatuto mágico se sustenta en la creencia de que un *objeto* terrenal o marino tiene poder en sí, para conseguir algo. Estos son una serie de elementos agoreros de todo tipo y cuyo mejor ejemplo es la famosa esmeraldas, diosa Umiña, por la cual prefirieron morir antes que entregarla, debido a la veneración que por ella tenían:

Y en otras partes, como iré recontando en esta historia, y en esta comarca afirman que el señor de Manta tiene ó tenía una piedra de esmeralda, de mucha grandeza y muy rica, la cual tuvieron y poseyeron sus antecesores por muy venerada y estimada, y algunos días la ponían en público, y la adoraban y reverenciaban como si estuviera en ella encerrada alguna deidad. Y como algun indios o india estuviese malo, después de haber hecho sus sacrificios iban á hacer oración á la piedra, á la cual afirman que hacian servicio de otras piedras, haciendo entender el sacerdote que habla con el demonio que venia la salud mediante aquellas ofrendas; las cuales después el cacique y otros ministros del demonio aplicaban á sí, porque de muchas partes de la tierra adentro venian los que estaban enfermos al pueblo de Manta a hacer los sacrificios y á ofrecer sus dones.¹¹

En este grupo de objetos mágicos también podríamos considerar a los cuerpos de hombres reducidos y rellenos de ceniza que se exhibían fuera de las casas como trofeo agorero de guerra y que se encontraban sobre todo en la zona de Pasao y Caráquez.¹² «En algunos pueblos destos indios tienen gran cantidad de cueros de hombres llenos de ceniza, tan espantables como los que dije en lo de atrás que había en el valle de Lile, sujeto á la ciudad de Cali».¹³

A diferencia de lo sagrado / supranatural, lo mágico tenía como función resolver problemas individuales, aunque el ritual fuera socializado, como en el caso de Umiña. Élla o Él tenía poderes curativos, es decir que atendía la salud de los cuerpos de manera independiente. Su función operaba más o menos como el milagro cristiano. Además se sustentaba en algo concreto, cercano, visible y terrenal. Este poder mágico funcionaba a través de un shaman.

La concepción **sagrada / natural** deviene cuando un objeto también tangible es algo paranormal, venerable, digno de adoración, por ejemplo criaturas que nacían de pie (chacpas), las mazorcas de maíz de formas raras (mazaras), los gemelos (chuchos), los maíces gemelos, el primer maíz en madurar (micsazara), el maíz más espigado (huauilyzara), el maíz con granos de dos colores (huayriguazara). Para el caso de Puerto Viejo no hemos encontra-

11. Pedro Cieza de León. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 403.

12. Agustín Zárate. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 463.

13. Pedro Cieza de León. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 403.

do evidencias expresas aunque si tácitas de estos objetos sagrados / naturales citados. Empero, dentro de este grupo también están los minerales, que es el caso de la esmeraldas Umiña, la que sería a la vez mágica y sagrada natural, y a la que se le ofrendaba otras esmeraldas pequeñas, que al ser las «hijas», tenían un estatuto similar. También se habla del mullu como un objeto sagrado / natural, aunque habría sido también mágico, revelador y de ofrenda a la vez, de gran preeminencia en Puerto Viejo, pues frente a sus costas se hallaba el banco más importante de spondylus. El padre Joseph Arriaga, dice en su descripción que los indios la ofrecían en sus sacrificios, en forma de cuentecillas.¹⁴ Esta concha spondylus funcionaba también como reveladora del futuro, porque se consideraba que era el lenguaje de los dioses y anticipaba la llegada de inviernos copiosos, tales como los característicos del Fenómeno de El Niño, de acuerdo a conclusiones del arqueólogo Jorge. G. Marcos.¹⁵

La idea animista¹⁶ está sustentada en la creencia de una vida después de la muerte, en los muertos y su poder. En los Andes centrales los muertos o huacas eran momificados y venerados. No se conoce del hallazgo de una huaca o momia de algún cacique de Puerto Viejo, que haya sido objeto de culto colectivo. Pero sí informan los cronistas de la veneración a los muertos, a quienes alimentaban a través de conductos construidos en las tumbas, para su supervivencia en el otro estadio.

En el caso de Portoviejo, lo sagrado / supranatural, lo mágico, lo sagrado / natural y aún lo animista, están relacionados con algo conocido, tangible, perceptible. No parece que entre los indios de Puerto Viejo se haya desarrollado un tercer tipo de supradeidad no sensorial, conceptual y cósmica, «hacedora» de todo, como era el caso del Dios Cristiano, e incluso, de acuerdo a algunos cronistas, del Pachacamac Inca. No se tiene rastros de un templo al Sol como supremo ídolo. «En muchas destas partes los indios dellas adora-

14. Pablo Joseph de Arriaga, *op. cit.*, p. 49.

15. Jorge G. Marcos. En Fauria i Roma Carme M., *El grupo manteño, proceso y desaparición. Una visión de la costa andina septentrional en el último período prehispánico y de su transformación después de la conquista española*, Universidad de Barcelona, Colección de Tesis Doctorales, 1995, p. 37.

16. «Hasta que no se llega a la cultura del agricultor y el ganadero, el hombre no comienza a sentir que su destino pende de fuerzas inteligentes. Con la conciencia de depender del tiempo favorable o desfavorable, de la lluvia y de la luz del sol, del rayo y el granizo, de la peste y la sequía, de la prosperidad y la esterilidad de la tierra, de la abundancia y la escasez de los animales cazados en las redes, surge la idea de toda clase de demonios y espíritus benéficos y maléficos que reparten bendiciones, surge la idea de lo desconocido y lo misterioso, de los poderes sobrehumanos y de los monstruos, de lo suprahumano y lo numinoso... El estadio cultural del animismo, de la adoración de los espíritus, de la fe en las almas y del culto a los muertos ha llegado». Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, Madrid, Punto Omega, 1974, p. 29.

ban al sol, aunque todavía tenían tino á creer que había un Hacedor, y que su asiento era en el cielo. El adorar al sol, ó debieron de tomarlo de los ingas, ó era por ellos hecho antiguamente en la provincia de los Guancavilcas, por sacrificio establecido por los mayores y usado de muchos tiempos dellos». ¹⁷ Este Sol de Puerto Viejo, no pasaba de ser una deidad sagrada / supranatural.

LA REPRESENTACIÓN DE LAS DEIDADES

La segunda categoría que introducimos es la forma de representación de esas deidades. La limitada información sobre el tema da cuenta de que en Puerto Viejo los indios iconizaban a sus ídolos, es decir reproducían imágenes de algunos de ellos. Muestra de esto son los cabrones, la imagen de María Meseía de la isla de La Plata, las estatuas de felinos y el tigre que vio Benzoni en Charapotó. También había íconos que representaban a deidades personales o quizas grupales, como las representaciones de tiburones o animales de caza.

Pero igualmente había un tipo de deidad que no estaba iconizada, es decir que no se parecía a otra cosa real, por ejemplo la misma piedra de esmeraldas, la diosa Umiña. Todas eran llamadas por igual ídolos, huacas o demonios por los españoles.

En general podemos decir que lo sagrado / supranatural era a veces representado (tigre, cabrones, culebras, felinos, María Meseía), así como algunos objetos mágicos, tales como los tiburones y otros peces. En cambio el animismo, los muertos no tenían copia, como tampoco lo sagrado / natural / paranormal. Al menos no hay testimonio de ello.

ESPACIO Y TIEMPO SAGRADO PREHISPÁNICO

En relación al panteón de los indios de Puerto Viejo hubo un calendario sagrado, –tiempo de cultos y fiestas– y un espacio sagrado, –lugar de las ceremonias y templos–, donde se llevaban a cabo conjuros corporativos para que su complemento, la naturaleza, actuara favorablemente de acuerdo a sus necesidades de supervivencia.

El espacio sagrado tenía influencia regional, local o familiar. Había deidades que eran veneradas por toda una región, e incluso eran sujeto de peregrinaciones, de tal manera que eran transdeidades. Este es el caso de Umi-

17. Pedro Cieza de León. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 402.

ña, que en el testimonio de Cieza era objeto de importantes movilizaciones de otros pueblos que venían para ofrecerle sus sacrificios a cambio de lograr la sanación. La huaca o ídolo de La Plata, también habría sido una transdeidad.

En Puerto Viejo habían templos, es decir construcciones y espacios específicos para colocar y venerar a los ídolos, los mismos que eran centros de reunión de sacerdotes, grupos de poder y objetos de visita pública en el tiempo sagrado. Eran templos que miraban hacia el oriente y sus puertas estaban tapadas con paramentos de algodón, dice Zárate a la vez que otros cronistas, como hemos visto, confirman la existencia de este tipo de espacio. Los principales templos estaban en la Isla de la Plata y en Manta. Se nombra al de Charapotó, constatado por Benzoni, y Caráquez, donde Zárate vio templos con figuras de hombres en su entrada.¹⁸

El otro espacio señalado es el espacio privado, el cual tenía también su propia lógica. En este espacio íntimo de los indios de Puerto Viejo, como veremos, se desarrolla el culto a los muertos, el animismo y la relación con fuerzas sobrenaturales de protección personal, mediada por objetos esotéricos, la «magia» en sí. Estos objetos sagrados, llamados Conopas, podían ser diversas cosas más bien pequeñas, movibles, por ejemplo las piedras de cristal al modo de puntas y esquinadas, que llaman Lacas: «A todas las Conopas, de cualquiera manera que sean, se les da la misma adoración que a las Huacas, solo que la de estas es pública, y común de toda la Provincia, de todo el pueblo, o de todo el Aylo, según es la Huaca, y la de las Conopas es secreta, y particular de los de cada casa».¹⁹

En cuanto al calendario sagrado, sabemos que en los Andes había una relación directa entre el ciclo de la naturaleza, los ciclos de producción y los rituales. El P. Arriaga anota que en efecto existían tiempos precisos para los rituales corporativos y aún para los privados. Refiriéndose a los pueblos de la costa peruana, dice que «...fuera de las ocasiones de fiesta, enfermedades, sementeras, o algunos trabaxos que les sobrevienen, no se acuerdan mucho de sus Huacas; ni aún a los Conopas o Dioses penates que tienen en casa, tampoco las mochan sino es en los tiempos dichos».²⁰ Agrega, aunque no precisa en qué espacio, que otras fiestas se realizan en Navidad o poco después, y éstas suelen ser en honor al trueno y al rayo para que envíe lluvias. Y otros festejos hacen cuando cogen el maíz. Este testimonio sirve en cuanto estas dos fechas coinciden con el calendario productivo en la región de Puerto Viejo, pues en diciembre empieza el período lluvioso. No sabemos cuál era la fecha de peregrinación hacia el templo de Umiña, una de las deidades más impor-

18. Agustín Zárate. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 463.

19. Pablo Joseph de Arriaga, *op. cit.*, p. 27.

20. *Ibidem*, p. 55.

tantes. Sí se conoce, en cambio, que estos indios distinguían los días de la semana con nombres propios y que tenían al domingo como el más solemne y lo llamaban Tepipichinche.²¹ Así mismo, el calendario sagrado privado, debió estar regido no solo por las necesidades particulares, sino probablemente por la necesidad de controlar al azar, la veledades, como las enfermedades por ejemplo, los nacimientos, los matrimonios y otros rituales privados.

RITUALIDAD, SACERDOTES Y MALEFICIOS

El tercer elemento de análisis es la práctica religiosa, que para el caso de los indios de Puerto Viejo era pública y privada. La pública estaba sujeta al tiempo y espacio sagrado y a la mediación del sacerdote. La privada a prácticas particulares, que también podían estar mediadas por shamanes. Hemos identificado varios tipos de elementos estructurante de los ritos: la ofrenda, la peregrinación, el sexual, el sacrificio, los cantos –al modo del Taqui Oncoy– y la «brujería» malignas y benigna. Todas estas formas o metalenguajes eran utilizados cual conjuros, para persuadir a los dioses, controlar el ciclo natural y garantizar la supervivencia.

La ofrenda era el acto de regalar algo a la deidad para conseguir a cambio un beneficio. Se daba en la lógica de la reciprocidad. A Umíña se le ofrendaban piedras de esmeraldas más pequeñas. Este sentido de considerar lo más pequeño como parte o hijo de lo más grande, también es citado por Arriaga como un fenómeno que ocurría en los pueblos andinos: «Las mugeres, especialmente tenían otro abuso, y es quando desean tener hijos, toman unas piedras pequeñas qualesquier que sean, y la embuelven y faxan con hilos de lana, y las ofrecen, y dexan junto a alguna piedra grande, a quien reverencian para este efeto».²² De manera similar se ofrecían animales. Benzoni anota que dos pavos iban a ser sacrificados en el templo de Charapotó. El mullu y la chicha eran igualmente objeto de sacrificio. A su vez Cieza de León anota como el «vino» de los indios de Puerto Viejo era ofrecido a sus muertos. Y Arriaga alega que en los llanos «... se haze de Zora mezclada con maíz mascado, y la hechan polvo de Espingo, hazen la muy fuerte y espesa, y después de aver hechado sobre la Huaca lo que les parece, beven la demás los Hechiceros y les buelve como locos».²³

21. *Apuntes para la historia de Manabí*, Guayaquil, Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, 1987, p. 19.

22. Pablo Joseph de Arriaga, *op. cit.*, p. 63.

23. *Ibidem*, p. 42.

De la peregrinación, que ya hemos citado, también hay constancia de que fue un fenómeno panandino, pues los pueblos de la costa bajaban a venerar a mamachocha, mar²⁴ y venían de muy lejos a venerar a Umiña, así como honraban a María Meseía.

La sexualidad como rito, fue una particularidad de los indios de Puerto Viejo, a quienes insistentemente se los acusa de homosexuales. Al parecer esta práctica era parte de un código religioso, más que de una costumbre social, y habría estado sujeta a un tiempo sagrado. Es difícil saber el sentido del mismo, pero probablemente estaría ligado al problema de la incapacidad masculina de engendrar y el deseo de revertirla. La geografía de Puerto Viejo tiene la peculiaridad de no contar con ríos alimentados por los deshielos de la sierra, por lo que son intermitentes y dependen enteramente de las lluvias. De esta manera la agricultura era mucho más vulnerable en esta zona, y eso explicaría el permanente culto a la fertilidad identificada con la mujer, desde la cultura Valdivia. A los sodomitas, Cieza no los ve en Popayán, son escasos en otros lugares del Perú, aunque sí ha encontrado algunos hombres vestidos de mujer custodiando templos. Pero en Puerto Viejo es donde «por los tener el demonio mas presos en las cadenas de su perdición, se tiene ciertamente que en los oráculos y adoratorios donde se daban las respuestas, hacian entender que convenía para el Servicio suyo que algunos mozos dende su niñez estuviesen en los templos, para que á tiempo, y cuando se hiciesen los sacrificios y fiestas solenes, los señores y otros principales usasen con ellos el maldito pecado de la sodomía».²⁵

En cuanto a los sacrificios, Benzoni asegura que vio hacerlo con animales, pero no con humanos. Otros cronistas generalizan o atribuyen la posibilidad de que este rito implicara la muerte de otros seres. Cieza confirma que al menos la sangre, sí parece haber sido elemento determinante en el rito social:

En los templos ó guacas, que es su adoratorio, les daban á los que tenían por dioses presentes y servicios, y mataban animales para ofrecer por sacrificio la sangre dellos. Y porque les fuese mas grato, sacrificaban otra cosa mas noble, que era sangre de algunos indios, á lo que muchos afirman. Y si habían preso á algunos de sus comarcanos, con quien tuviesen guerra ó alguna enemistad, juntábanse (según tambien cuentan), y después de haberse embriagado con su vino y haber hecho lo mismo del preso, con sus navajas de pedernal ó de cobre el sacerdote mayor dellos lo mataba, y cortándole la cabeza, la ofrecían con el cuerpo al maldito demonio, enemigo de natura humana. Y cuando

24. *Ibidem*, p. 20.

25. Pedro Cieza de León. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 416.

alguno dellos estaba enfermo bañabase muchas veces, y hacia otras ofrendas y sacrificios, pidiendo la salud.²⁶

Por otra parte, la música y la danza o taqui, forman parte de la ritualidad de los indios de Puerto Viejo. Los ve Benzoni en Charapotó y Pizarro en la Puná. La relación entre el tamboreo, bailes y ritualidad, es una constante en todo el mundo andino.

El ritual a los muertos y la serie de prácticas en ese sentido, estaban también presentes en Puerto Viejo, cuyos habitantes ya tenían la idea de una vida después de la muerte. El carácter particular era la expresión emocional a través del llanto ruidoso, la excavación de grandes hoyos y la inmersión del difunto y todas su pertenencias, además de la provisión de chicha a través de unos conductos de caña.²⁷

En muchos términos desta Ciudad de Puerto Viejo hacen para enterrar los difuntos unos hoyos muy hondos, que tienen mas talle de pozos que de sepulturas; y cuando quieren meterlos dentro, después de estar bien limpio de la tierra que han cavado, júntase mucha gente de los mismos indios, adonde bailan y cantan y lloran, todo en un tiempo, sin olvidar el beber, tañendo sus atambores y otras músicas mas tenebrosas que suaves; y hechas estas cosas, y otras á uso de sus antepasados, meten al difunto dentro destas sepulturas tan hondas; con el cual, si es señor ó principal, ponen dos ó tres mujeres de las mas hermosas y queridas suyas, y otras joyas de las mas preciadas, y con la comida y cántaros de su vino de maíz los que les parece. Hecho esto, ponen encima de la sepultura una caña de las gordas que ya he dicho haber en aquellas partes, y como sean estas cañas huecas, tienen cuidado á sus tiempos de les echar deste brebaje, que estos llaman azúa, hecho de maíz o de otras raíces; porque, engañados del demonio, creen y tienen por opinión (según yo lo entendí dellos) que el muerto bebe deste vino que por la caña le echan.²⁸

Dentro de la ritualidad, un actor principal era el sacerdote, cuyo análisis no solo debe cubrir las prácticas sino también las relaciones de poder que se tejieron alrededor de los mismos, así como su tipología. Había por una parte sacerdotes de los templos donde se encontraban los ídolos, aquellos que fungían como tal dentro de un grupo emparentado como heredero de los objetos y sabiduría sagrada. Su función era de traductor entre el indio común y la deidad, así como el de lograr el efecto mágico curativo o maléfico. El padre Arriaga hace una interesante descripción de un tipo de brujo maléfico:

26. *Ibidem*, p. 402.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*, pp. 404 y 405.

Fuera de todos estos Hechizeros, los que merecen más propiamente este nombre son los Cauchus, que se descubrieron en los pueblos de los llanos y costas. Costó el descubrillos mucha dificultad y trabaxo, por el grande secreto que tienen entre sí... Son estos Cauchus, o Runapmícuc, como ellos llaman, que quiere dezir el que come hombres, vn género de brujos, que an muerto mucha gente, specialmente muchachos... En suma es, que en diferentes Ayllos y parcialidades, ay diferentes maestros, que ellos llaman ahora con nuestro nombre. Español Capitán, y cada vno tiene diferente discípulos, y soldados.

Este les avisa y previene quando le parece, que tal noche (que siempre son a este tiempo sus juntas) y en tal lugar se an de juntar. El maestro va aquella noche a la casa que le parece, acompañado de vno o dos de sus discípulos, y quedándose ellos a la puerta, entra esparciendo vnos polvos de huesos de muertos, que ellos tienen para este efeto conficionados, y preparados con otras no se qué cosas, y palabras, y con ellos adormecen a todos los de casa de tal suerte, que ni persona ni animal de toda la casa se menea, ni lo siente, y assí se llega a la persona, que quiere matar, y con la vña le saca vn poquito de sangre, de qualquiera parte del cuerpo, y le chupa por allí la que puede, y assí llaman también a estos tales Brujos en su lengua chupadores. Esto que assí an chupado lo hechan en la palma de la mano, o en vn mate, y lo llevan donde se haze la junta, ellos dizen que multiplica el demonio aquella sangre, o se la convierte en carne (yo entiendo que la juntan con otra carne) y la cuezen en aquella junta, y la comen, y el efeto es, que la persona que avían chupado se muere dentro de dos o tres días. Y ocho a diez antes que llegásemos avía muerto vn muchacho de hasta diez y seys años, y quando se moría se tapava la cara, y dezía que vía a fulano, nombrando vnos de estos Brujos, que le venía a matar»

Es común frase, y modo dezir, quando hazen estas juntas, esta noche hemos de comer el alma de tal, o tal persona. Preguntándole yo a vno que de qué manera era aquella carne, y a qué sabía, dijo haziendo muchos ascos con el rostro que era muy mala, y desabrida, y parecía cecina de vaca. En estas juntas se les aparece el Demonio vnas vezes en figura de León, otras vezes en figura de Tigre, y poniéndose asentado, y estrivando sobre los brazos muy furioso, le adoran.²⁹

La relación cuerpo, símbolo, rito, también está presente en Puerto Viejo. No se puede saber la connotación final de ciertas prácticas y si eran religiosas o simplemente costumbres sin finalidad mágica o sagrada. En todo caso los indios de Caráquez se pintaban los cuerpos de una manera singular y se desfiguraban la cabeza. Y los indios de Puerto Viejo en general, solían hacer rituales de matrimonio, precedidos por lo que Cieza llama la corrupción de la novia.³⁰

29. *Ibidem*, pp. 38, 39 y 40.

30. Pedro Cieza de León. En Enrique de Vedia, *op. cit.*, p. 402.

Excepto el rito / conjuro de los llamados brujos, los demás rituales estaban dirigidos a negociar con las fuerzas naturales para mantener la vida: Le piden a sus dioses «... que les de salud, y vida, y de comer, etc. Y no piden cosa ninguna para la otra vida...».³¹

LOS MITEMAS DE PUERTO VIEJO EN LA LEYENDA DE LOS GIGANTES

Algunos cronistas de Indias reproducen la leyenda de los gigantes que habitaron en las costas de Puerto Viejo y Guayaquil. Se apoyaban en dos elementos: la presencia de restos que la arqueología valoró después como huesos de animales prehistóricos y la versión de los propios indios.

Cieza de León y Santa Clara recogen el argumento, aunque el segundo lo hace con mayor prolijidad. La esencia del mismo es la presencia de unos gigantes que llegan a estos territorios por mar, y por su gran demanda de alimento desmantelan la región. Construyen grandes pozos de agua, practican la homosexualidad, por lo cual un rayo fulminante en forma de ángel, los mata. La narración tiene una estructura de mito a la vez que leyenda, y como veremos ya está impregnada de cristianismo, pues se atribuye a un ángel la muerte de los advenedizos.

Se encuentra en la narración un cúmulo de elementos cristianos, occidentales, andinos y un juego entre el presente y pasado, todo lo cual tendría relación directa con la realidad.

La concepción de gigante estaría relacionada con la oposición entre hombres pequeños de Puerto Viejo, y hombres grandes que llegan de afuera. Santa Clara llega a suponer que en efecto sí se habría producido una inmigración temprana de africanos que llegaron arrastrados por corrientes y que éstos eran hombres mucho más altos que los aborígenes. A partir de un posible suceso real acaecido mucho tiempo atrás y mantenido por vía oral, se habrían agregado y asociado los acontecimientos ligados con la Conquista. La leyenda habla de hombres que llegaron en balsas con «velas latinas»; que no traían mujeres; que violaban a las indias; que arrasaban con todo el alimento, elementos característicos de la conquista española.

La leyenda de los gigantes adquiere la dimensión de mito occidental indianizado, cuando se imagina que un hecho supranatural, el rayo / ángel, que era un elemento sagrado en los Andes, fulmina a los gigantes, es decir a los advenedizos y hombres *malos* llegados por el mar. Sabemos que el rayo fue aso-

31. Pablo Joseph de Arriaga, *op. cit.*, p. 53.

ciado con el apóstol Santiago y es en efecto éste el que habría descendido del cielo con su espada y hermosa presencia, para castigar a los malvados.

Están también presentes aspectos relacionados con la supervivencia local: el agua había sido siempre el mayor problema de la región. Los gigantes cavaron pozos profundos para extraerla, en una zona árida, la punta de Santa Elena. En Choconchá, Jipijapa, existen hoy esos pozos, que por lo demás fueron cavados por los propios indios.

Hay una mezcla de tiempos: se dice que los indios de Puerto Viejo apelaron a la ayuda de Túpac Yupanqui para desterrar a los gigantes, pero una posible llegada de los incas a estos territorios se habría producido durante el mandato de Huayna Cápac, aunque habían redes de contactos desde mucho antes entre la gente de la costa y la del interior andino.

De lo expuesto, extraemos algunas ideas principales. Por una parte, la religiosidad de los indios de Puerto Viejo no estuvo, en efecto, relacionada con categorías meramente conceptuales o paradigmáticas, sino con elementos terrenales, naturales y perceptibles. Excepto el animismo, donde se concreta ya un imaginario absolutamente *fantástico*, en la medida en que se afirmaba que los indios tenían vida después de la muerte y poblaban un lugar feliz. De todas formas, esta concepción podría estar matizada con el principio cristiano del reino de los cielos.

Existe una matriz esencial que rige la cosmogonía sagrada de los indios de Puerto Viejo, relacionada directamente con la biodiversidad en la que habitan y los problemas de supervivencia. Se concreta en la demanda de agua, salud, alimento y satisfacción emocional ante el shock de la muerte. A partir de estas necesidades se tejen cuatro formas de mediar con el cosmos para lograr los objetivos: A través de lo sagrado / supranatural, cuyos elementos son transnaturales, pues cubren todo el espacio / mundo conocido por los hombres prehispánicos, ante quienes se intercede de manera colectiva para que solución problemas colectivos. Lo mágico / sagrado, que en general se representa en una cosa terrenal, por ejemplo una piedra, la cual tiene poderes mágicos, prodigiosos especialmente en el campo curativo. Por eso aunque el ritual pueda ser colectivo y esté enmarcado en un tiempo sagrado, la relación es personal. A su vez, lo sagrado / natural está representado por productos naturales que son observados como paranormales, porque son distintos, poco comunes, como por ejemplo los gemelos, una mazorca de maíz rara. Y finalmente el animismo, se presenta como la única instancia sacra concebida de manera abstracta sin referente tangible. Sin embargo, debe mediar el contacto con el cuerpo del muerto, a través de las cañas por donde se los alimentará para que sobrevivan en su nuevo reino. Estas son las categorías básicas a través de las cuales los aborígenes sacralizan su entorno, pero además, esa sacralización debe estar continuamente mediada por alguien, el shamán de Puerto Viejo.

CAPÍTULO III

Religiosidad y dinámica cultural durante la Colonia

Los hechos concretos con los que se inició la conquista y la evangelización entre 1531, cuando arribó la expedición de Pizarro, y 1535, cuando se funda la primera ciudad española. El impacto que éstos provocaron en la cosmogonía de los indios. La fase de extirpación de las idolatrías aborígenes que se inicia desde la segunda mitad del siglo XVI y el proceso de sustitución de las mismas con los cultos cristianos. El juego entre religión prescrita cristiana y religiosidad cristiana indianizada, que se lleva a cabo durante la Colonia a través de instituciones tales como la doctrina, cofradías y reducciones. La adopción de ritos cristianos por parte de los indios. Y finalmente la permanencia de ciertas prácticas ancestrales bajo los cánones de la nueva religión, son los temas que configuran el análisis de este acápite, para determinar las características del proceso de transición cultural de los indios de Puerto Viejo.

CONQUISTA E INTRODUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

El caos cosmogónico (1531-1535)

Cuando llegaron, el mundo estalló, nada quedó en su lugar, fue literalmente un cataclismo, una fuerza destructora que vino desde fuera, de lo imaginable, surgido del *Caos*, de lo que estaba más allá del *Cosmos*. De allá provenían aquellos guerreros que se atrevían a derribar a los mismos dioses, quienes yacían inertes entre los escombros de los templos. Habían venido de lo imposible, habían movido el mismo *centro del mundo* y bajo sus pies solo se sentía la nada... Lligua Thoalí fue devorado por una especie de zupay¹ en el mismo instante en que moría quemado y ahorcado a órdenes de Pedro Alvarado. Entonces se vio al «...pueblo desbaratado, é las mesquitas descom-

1. En el mundo andino la idea de las fuerzas malignas estaba encarnada en «zupay», según interpretación de algunos cronistas.

puestas, é todo por el suelo, é de las canoas fechos pesebres, é que metian los caballos en las mezcuitas». ² A su vez, el shamán tomaba la diosa Umiña para llevarla a los confines, porque si la «tocavan los xipianos, que luego se hundiría toda la tierra y que morirían todos, y que así lo avia dicho el dios Sol, y a esta causa no la davan, antes se dexavan matar... que a cabo de muchos años y tiempo se avian de morir el sol y la luna y las estrellas, y que en perdiendose estas lumbreras se avia de acabar luego todo el mundo, mas que primero y ante todas cosas precederia grandissima seca». ³

Para los aborígenes de Puerto Viejo el *Centro del Mundo* estaba en el lugar de sus templos, de sus casas. Este *centro del mundo* tenía un orden cuyas partes y dinámica constituían el *cosmos*, de tal forma que todo lo que estaba fuera de ese cosmos, lo imprevisible y desconocido se encontraba en la zona del *caos*. El *cosmos*, su Cosmos, estaba regido por sus dioses tangibles, la base de su cosmogonía, el equilibrio fundamental que continuamente rehacía al mundo de forma cíclica y que impedía el desorden universal. La llegada de los españoles y sobre todo la destrucción de su *cosmos*, la violación de sus espacios sagrados, la extirpación de sus dioses, literalmente significó el contrasentido de la vida misma, tal como lo narraron los indios antiguos, cuando prefirieron morir antes que entregar a su diosa Umiña. ¿Cómo entender la anacronía cosmos versus caos?: El hombre premoderno concibe a su hábitat como el ombligo del universo, un universo que nace cuando sus dioses terminan con el caos y construyen el cosmos. «Si es verdad que ‘nuestro mundo’ es un cosmos, todo ataque exterior amenaza con transformarlo en ‘caos’. Y puesto que ‘nuestro mundo’ se ha fundado a imitación de la obra ejemplar de los dioses, la cosmogonía, los adversarios que lo atacan se asimilan a los enemigos de los dioses, a los demonios y sobre todo al archidemonio, al dragón primordial vencido por los dioses al comienzo de los tiempos». ⁴

La historia del final del mundo empezó en Canoa y Puerto Viejo cuando los guerreros del caos, los conquistadores españoles, al mando de Francisco Pizarro, rondaron las costas desde 1526. En 1531 desembarcan por primera vez en las tierras cercanas a Cabo Pasado:

2. *Información hecha en Panamá al navío llamada La Concepción, que es del Adelantado Francisco Pizarro, sobre lo que pasaba en el Perú. Castilla del Oro. Tierra Firme (1534)*. En Luis Torres de Mendoza (compilador), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, tomo X, Madrid, Imprenta de J.M. Pérez, 1868, p. 149.
3. Pedro Gutiérrez de Santa Clara. En *Cronistas coloniales, op. cit.*, p. 287.
4. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós Orientalia, 1957 / 1998 / 1999, p. 40.

En esta costa de Tacanez salieron los indios a los cristianos y pelearon con ellos muy reciamente; y al principio como ellos nunca hubiesen visto caballos y el dicho capitán Pizarro llevase cuatro o cinco, al tiempo del romper los unos con los otros, uno de aquellos de caballo cayó del caballo abajo; y como los indios vieron dividirse aquel animal en dos partes, teniendo por cierto que todo era una cosa, fue tanto el miedo que tuvieron, que volvieron las espaldas dando voces a los suyos diciendo que se habian hecho dos, haciendo admiración de ello, lo cual no fue sin misterio; porque a no acaerle esto, se presume que mataran todos los cristianos;...⁵

Tacanez y después Coaque y luego Pasao. Los españoles arrasaron a su paso con el oro y los alimentos. La estampida de los indios fue inicialmente inevitable. Más al sur, Pizarro concilió con los indios de Puerto Viejo, necesitaba información y aliados. Estos negociaron la estabilidad del cosmos con toda la plata, el oro y las esmeraldas de su mundo. Los «señores destes pueblos, de una voluntad salían á los caminos á recibir al Gobernador sin ponerse en defensa; y el Gobernador, sin les hacer mal ni enojo alguno, los recibía á todos amorosamente, haciéndoles entender algunas cosas para los atraer en conocimiento de nuestra santa fe católica por algunos religiosos que para ello llevaba».⁶ Pizarro iba avanzando poco a poco por las provincias, donde todos los indios le salían en paz, allende de los daños que les hacían.⁷ Pero a pesar de todos los intentos, los intrusos rebasaban los modelos de comprensión y era imposible asimilar a aquellos desconocidos «...desterrados, y que tenían cabellos en las caras, y que eran criados del espuma de la mar, sin tener otro linaje, pues por ella habían venido, y que para qué andaban vagando el mundo; que debían ser grandes holgazanes, pues en ninguna parte paraban á labrar ni sembrar la tierra...».⁸

Con el gran conquistador habían llegado otros hombres de miradas absortas, portadores de símbolos, de atuendos largos. Eran fray Reginaldo de

5. Miguel de Estete, *El descubrimiento y la conquista del Perú*, Quito, Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos, 1918, p. 15.
6. Francisco Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada La Nueva Castilla, conquistada por Francisco Pizarro*. En Enrique de Vedia (compilador), *Historiadores primitivos de Indias*, tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1906, p. 322.
7. Cristóbal de Molina, *Relación de la conquista y población del Perú*. En Horacio H. Urteaga, *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, Imprenta y Librería Sanmartín y Co., 1926, p. 113.
8. Agustín Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. En Enrique de Vedia (compilador), *Historiadores primitivos de Indias*, segundo tomo, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Imprenta de los sucesores de Hernando, 1906, p. 463.

Pedraza,⁹ el padre Alonso de Montenegro,¹⁰ Fr. Juan de Vargas, Fr. Vicente de Valverde, Fr. Juan de Vargas, Fr. Miguel de Orens, Fr. Sebastián de Trujillo, Castañeda, Fr. Martín de Vitoria y Fr. Diego Martínez. Su paso por Puerto Viejo fue efímero. La meta estaba hacia el sur. Pero otro conquistador, Benalcázar, hubo de pisar la tierra de Puerto Viejo poco después. Venía para apoyar la empresa de Pizarro y con él llegaron los mercedarios fray Francisco de Bobadilla, fray Jerónimo Pontevedra y fray Juan de las Varillas, quienes habían sido catequistas en Tierra Firme.¹¹ Bajaron de la barcaza en las amplias playas de la comarca y poco después cayeron tullidos sobre los colchones de ceiba, temblando por el estupor y la descomposición de sus cuerpos: el mal de *bubas* actuó como un designio, pues hubieron de quedarse aquí. Así, estos hombres de blanco ropaje empezaron la cristianización del imaginario de los indios de Puerto Viejo. Recorrieron «...Manta, Quipoaza, Charapoto, Xipixapa y provincia de Guayaquil, predicando, catequizando, bautizando y erigiendo iglesias, con que se entabló la fe...».¹²

Pero la verdadera gente de zupay llegó en 1534 a las costas de Puerto Viejo, con Pedro de Alvarado a la cabeza. Entonces, literalmente la armonía que estaba en el filo del cosmos, se perdió del todo, cayó al vacío infinito:

...saliendo el Adelantado del rio de Saraxoto donde tenia su real, á los indios de aquel pueblo, teniéndolos en su casa é dándoles lo que habian menester, los vio prender é meter en cadenas, así hombres como mujeres, é tener presos, y dende fué el dicho Adelantado al pueblo del cacique de Puerto Viejo é Manta, con cierta gente de caballo é de pié, y este testigo fue con él; é llegando por los dichos pueblos, les salieron con comida é maiz para los caballos; é quel dicho Adelantado, no embargante que pregonó que ninguno fuese osado á tomar ni prender indios ni indias, aquel mismo día é otro día siguiente en su provincia del dicho Adelantado, los españoles que con él iban metieron á saco a los dichos pueblos, é vió meter en cadena hombres é mujeres é muchachos, é los vió traer presos é atados en las dichas cadenas é sogas al dicho real de

9. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú, y del gobierno y orden que los naturales tenían, y tesoros que en ella se hallaron: y de las demas cosas que en él han subcedido hasta el día de la fecha. Hecha por Pedro Pizarro conquistador y poblador destes dichos reinos y vecino de la ciudad de Arequipa. Año 1571*. En Martín Fernández Navarrete, Miguel Salva, Pedro Sanz de Baranda, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomo V, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1844, p. 211.
10. Según González Suárez en 1531 vinieron con Pizarro seis dominicos y no tres como menciona Pedro Pizarro. Federico González Suárez, *Historia eclesiástica del Ecuador*, Quito, Imp. del Clero, por Isidoro Miranda, 1881, p. 24.
11. *Ibidem*, p. 40.
12. Fr. Pedro Ruiz Naharro, *Relación de los hechos de los Españoles en el Perú desde su descubrimiento hasta la muerte del marquez Francisco Pizarro, por el padre fray Pedro Ruiz Naharro de la Orden de La Merced*, p. 195.

Charanxoton; é que desde allí el dicho adelantado se partió otro día siguiente de cómo llegó; é queste testigo vió que los llevaban cargados é aprisionados; é questo es lo que sabe desta pregunta...

Vido perescer muchos niños pequeños por el trabajo que daban á sus padres é madres ... É que quince o diez é seis leguas de Puerto Viejo el dicho Adelantado mandó ahorcar al dicho cacique, é le ahorcaron, ...¹³

Las huestes de Alvarado arrasaron con pueblos, templos, asesinaron a estocadas, cuchilladas, lo vieron «aperrear» un cacique y quemar a otro indio y a las «indias paridas, que les quitaban los hijos de los brazos é los dejaban para que pereciesen en el camino».¹⁴ El paso de Alvarado descontroló a los indios de Puerto Viejo, quienes se quedaron sin referentes para entender la brutal agresión. En la versión de Eliade, estos nuevos advenedizos no podían ser parte de su cosmos y literalmente el desastre era leído como el cataclismo final, la demolición de su centro cosmogónico.

Alvarado, uno de los *zupay* de Puerto Viejo, coronó finalmente los Andes septentrionales y negoció con la empresa pizarrista, su retirada de la conquista del Perú. El socio de Pizarro, Almagro, dispuso entonces la fundación de una ciudad en los territorios de Puerto Viejo, para que sirviera tanto como hito de la Gobernación de Perú, cuanto para evitar que nuevos intrusos ingresaran a la misma, y puesto que sus costas eran las primeras que reunían las condiciones para ser fondeadero o puerto de abastecimiento. Y el Capitán Pacheco fue hacia allá, y con él los padres fray Dionisio de Castro, fray Miguel de Santa María y fray Francisco Logroño y «...convirtieron toda aquella Provincia: fundaron a Villanueva de Puerto Viejo, que está un grado de la Equinoccial a la parte del sur, a doce de marzo, día de San Gregorio, y por eso el Emperador Carlos V le dio después nombre de Ciudad de San Gregorio. Fray Dionisio fundó en el mismo día el Convento de Orden; y después por treinta años le gobernó fray Miguel de Santa María».¹⁵ Decíase que este fray de Santa María tenía los dones sobrenaturales para hacer milagros, anunciar profecía e imperios sobre los demonios que se habían apoderados de aquellos miserables indios.¹⁶

Pero ni por todo eso, la fundación de la ciudad cristiana, la creación de iglesias, la erección de cruces, la llegada de los hombres de blanco atuendo, los indios dejaban sus idolatrías, según el testimonio de Benzoni:

13. Luis Torres de Mendoza (compilador), *op. cit.*, tomo X, pp. 189 y 190.

14. *Ibidem*, pp. 215, 221 y 227.

15. Fr. Felipe Colombo, *El Job de la Ley de Gracia*, Imprenta de la Viuda de D. Pedro Marín, 1790, pp. 28 y 29.

16. *Ibidem*, p. 28.

Alguien ha dicho que los indios de esta provincia van dejando las malas costumbres y sus errores religiosos, habiendo cesado del todo las consultas a los falsos Dioses, porque han oído de los curas y frailes la palabra del Santo Evangelio. A tal afirmación nada debería yo contestar, salvo que Dios sólo podía hacerlo ésto así. Pero en honor de verdad, según lo que yo puedo atestiguar, nunca curas ni frailes han ido por esos pueblos a predicar y enseñar nuestra fe. De ella más bien, estos indios públicamente hacen burla, diciendo que no quieren ser cristianos, a causa de nuestras maldades. Aunque el Presidente de la Gasca, haya ordenado, como se tiene dicho, que en todos los poblados de indios haya curas y frailes para enseñarles y adoctrinarlos como a buenos hijos, los españoles de esta ciudad y de algunas otras más sostienen que un solo cura quiere cuatrocientos ducados de salario al año, cantidad que todos los indios juntos no logran siquiera dar como tributo a sus amos. Así por lo menos estaban las cosas por ese lugar al tiempo en que yo dejé el Perú...¹⁷

Benzoni, al recorrer Perú entre 1547 y 1550, y a su paso por Puerto Viejo, observa la resistencia indígena a asimilar las nuevas prácticas religiosas. Cuenta los episodios de los indios que daban muerte a sus hijos para que no entren a servir a los cristianos y da testimonio de la respuesta de un indio viejo a don Lope de Ayala: «...preguntó al Señor de la ciudad si quería ser cristiano y éste le contestó que hiciera como mejor le pareciera y fue así como lo hizo bautizar llamándole Don Diego; pero ni por ésto nunca le vi mirar en la cara a ningún Español».¹⁸

LA INSTAURACIÓN DEL PROCESO DE EVANGELIZACIÓN: EXTIRPACIÓN Y SUSTITUCIÓN DE IDOLATRÍAS

Extirpación de idolatrías (segunda mitad del siglo XVI)

Eran llamadas idolatrías todas las prácticas religiosas aborígenes, desde la perspectiva de los conquistadores y por lo tanto de los representantes de la Iglesia Católica. Esta idolatría equivalía para los religiosos a la expresión de las tinieblas, de Satanás, del demonio, por lo tanto, evocando nuevamente la teoría de Eliade, representaba para ellos a su vez el espacio del caos, del dragón maligno. De esta manera lo que para unos era el caos, para los otros era el cosmos. Entonces, derrocar al demonio parecía una tarea imprescindible para los fieles, en tanto para los indios era necesario filtrar los retazos de

17. Girolamo Benzoni, *op. cit.*, p. 109.

18. *Ibidem*, p. 110.

su cosmogonía, de su panteón e ir rehaciendo su centro del mundo, sobre el lomo del zupay. Habría de iniciarse entonces, la interacción de dos imaginarios, uno de los cuales, el derrotado, adoptó una forma viscosa que le permitiera vivir un proceso de «adaptación en resistencia».¹⁹

En el Primer Concilio Limense, realizado en la Ciudad de los Reyes entre 1551 y 1552, se dispuso:

Constitución 3a. Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias.

Item. porque no solamente se a de procurar hacer casa e iglesias donde Nro. Señor sea honrado, pero deshacer las que estan hechas en honra y culto del demonio, pues allende ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristianos a los ritos antiguos, por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tornarse cristianos: (fol. 27) Por tanto S.S. ap. mandamos que todos los idolos y adoratorios que hobier en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados, y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. Y si fuere en pueblos de infieles se consulte con el señor Visorrey de estos reynos en su distrito, y en los demas con los presidente e gobernadores dellos, para que manden proveer en ellos por los inconvenientes que de permitirles adoratorios para tornarse cristianos hay, y por la ocasión que es para los ya cristianos de volver a idolatrar.²⁰

Pese a todos los esfuerzos de la Iglesia Católica, el problema de las idolatrías seguía vigente en el mundo andino después de la segunda mitad del siglo XVI. En el Segundo Concilio Limense, realizado entre 1567 y 1568, se señalaba en el Capítulo 95: «Que en las fiestas del corpus xpi [Corpus Cristi] y en otras, se recaten mucho los curas y miren que los indios, fingiendo hacer fiestas de xpianos [cristianos], no adoren ocultamente a sus idolos y hagan otros ritos, como acaee; si en algunos se descubriere semejante maldad, hecha la información sumaria, se envíe el preso al obispo o a su vicario general, para que les castiguen con rrigor».²¹

Así mismo, en el primer Sínodo Quitense de 1570 se resuelve: «Otro-si, sabra o procurara si ay hechiceros, guacas, amancebados, solteros, o casados que no hacen vida con sus mugeres, yndios o yndias por casar; todo lo mire como sembrador de la ley de Dios, apartara del pecado e aconsejara el ser-

19. Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*.

20. *Primer Concilio Limense. Ciudad de los Reyes, 1551-1552*. Arzobispo Gerónimo Loaiza. En Hugo Burgos G. (compilador), *Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito. 1570-1640*, Quito, Abya-Yala, 1995, p. 434.

21. *Ibidem*, p. 444.

vicio de Dios, guardando la horden del derecho en el proceder para el rremedio, de todo sobredicho».²²

A principios del siglo XVII el jesuita Joseph Arriaga, espantado por los casos de idolatría que él mismo había constatado, escribió una desesperada relación al Rey de España y al Consejo de Indias, en la cual incluía además un manual de extirpación para rescatar «... tantas almas que están en dura esclavitud del demonio, y cómo se aumentará en estos Reynos la Fé, y Religión Christiana...».²³

Arriaga confirma la existencia de un personaje oficial llamado el «visitador», que desde el siglo XVI y luego el XVII recorría los pueblos de la Colonia para detectar la existencia de huacas o ídolos. El Jesuita dice que «Para esto se escogieron Visitadores, que fuesen experimentados en las cosas de los Indios, supiesen bien la lengua, tuviesen talento, y eficacia en el púlpito, hombres dotos, y Theólogos, que supiesen bien dar a entender, y enseñar a gente tan ignorante, los misterios de nuestra santa Fé, y deshazer y refutar los errores, tan connaturalizados a su capacidad, y en que tan sin contradición de nadie, an nacido, y vivido hasta aora».²⁴ Recomendaba el sacerdote que estos visitadores debían actuar con prudencia «... no consintiendo, que ni en poco, ni en mucho sean cargosos a los indios, ni los agravien en cosa alguna, y castigando exemplarmente, quando hallaren que se a hecho».²⁵ Así también señalaba que era mejor que estos visitadores fueran con sacerdotes para que una vez extirpada la idolatría, estos enseñaran la fe cristiana.

Una vez llegado el visitador y los sacerdotes al pueblo de indios, se reunía a toda la gente en la iglesia y se iniciaba una «...plática breve, quitándoles el miedo, y diziéndoles el intento de la Visita, que no [era] de castigalles sino enseñalles...»; y se les decía «cómo todos los días se an de juntar muy de mañana a sermón, y a la tarde a puesta del Sol, que se tocará la campana al catecismo y que no falta nadie, por que se an de llamar por padrón».²⁶ «Quando el temple, y el tiempo [dieran] lugar para ello, se [juntaría] aun más fácilmente la gente saliendo con vn pendón en procesión, con la campanilla, cantando la doctrina con los quatro o cinco primeros que vinieron, que aun no se [hubieren] cantado las quatro oraciones, quando ya [iría] todo el pueblo junto».²⁷

22. *Ibidem*, p. 465.

23. Pablo Joseph Arriaga S.J., *La extirpación de idolatría en el Perú*. Horacio H. Urteaga (compilador), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo I, (2a. serie) Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Co., 1920, p. XXVIII.

24. Pablo Joseph Arriaga S.J., *op. cit.*, p. 119.

25. *Ibidem*, p. 120.

26. *Ibidem*, pp. 124 y 125.

27. *Ibidem*, p. 125.

Los indios no se negaban a la religiosidad, es decir a las prácticas religiosas, pero en cambio filtraban por sus intersticios su propia religiosidad. La resistencia era más bien a revelar los códigos de su mundo y denunciar a sus shamanes y dioses. Por eso, Arriaga aconsejaba no abandonar los pueblos sino más bien perseverar hasta persuadir a los indios de localizar las manifestaciones del demonio. Se utilizaban sistemas tales como mantener contactos secretos con los caciques, llamar a los indios más viejos o con defectos físicos, quienes por lo general continuaban con las antiguas prácticas. Realmente, después de un siglo, la tarea militar parecía claramente concluida, pero los esfuerzos por lograr la cristianización del imaginario se mantenían vigentes. Arriaga insistía: «... llamar en casa del Visitador, a algún indio viejo, que parezca de buena capacidad y teniéndole en parte, que no le hable persona ninguna sino solo el visitador, y los padres le procuran regalar, y acariciar, y le dirán, cómo no le vienen a castigar a él, ni a los Indios, sino a hacelles buenos Christianos, y a sacalles de la ceguedad en que el Demonio les tiene...».²⁸

El manual de extirpación de idolatría proponía la tarea de penetrar en el Otro, de navegar por sus ríos interiores más profundos, hasta acceder a ese universo ajeno y asomarse al escenario mítico, al punto neurálgico de la cosmogonía de los infieles, al lugar donde hasta ahora los *xipianos* no habían podido llegar, y entonces acabar con el demonio mismo. Ante todo, era necesario hallar al hechicero, al custodio de los secretos del mal, el conocedor de los senderos malignos que los conduciría a la morada de Satanás. Y cuando estuvieran solos, frente a frente, el hechicero y el Visitador, sin el notario, para evitar el miedo que seguro tendría el indio a un funcionario oficial, preguntar: «¿Cómo se llama la Huaca principal de este pueblo, que todos adoráis? ¿...esta Huaca es algún cerro, o peñasco grande, o piedra pequeña...? ¿Esta Huaca tiene hijo, que sea piedra y Huaca como élla, o padre, hermano, o muger? ¿...Quién guarda la huaca? ¿...qué huacas adoran, para las chacras y para el maíz, o para las papas, o qué Huacas adoran para el aumento del ganado, o de los cuyes? ¿...tiene Coca mama o Zarama? ¿...qué lagunas adoran? ¿Cómo se llama la Huaca a quien adora para las lluvias, que algunas veces suele ser piedra, y otras el Rayo, y aunque digan que se llama llúviac, se les a de preguntar si es piedra? ¿cómo se llama la Huaca, que adoran para que las acequias no se quiebren? ¿Qué huacas adoran para que no llueva demasiado, o para que llueva a su tiempo? ¿Qué huaca adoran para que el maíz creca bien, y no se coma de gusano, de qué lagunas traen cántaros de agua, para rociar la chácara, y pedir lluvia, a qué laguna tiran piedras, para que no se secan, y vengan lluvias? ¿Qué huaca ofrecen los nacidos de vn vientre juntos, que llaman Chuchu, o Curi, o al que nace de pies, que se llama Chacpa? ¿qué huaca es la

28. *Ibidem*, p. 133.

del Cacique, que siempre suele ser muy célebre? Vigésimo, A se les preguntar en diziendo la Huaca, dónde está, y de qué manera con qué vestidos, y con qué ornato, y todas las demás circunstancias, que se pudieren preguntar, y saber, porque no den vna cosa por otra, y vna Huaca fingida por esconder, y quedarse con la verdadera como a acontecido muchas vezes, y si fuere posible yr luego donde esta».²⁹

El extenso cuestionario incluía preguntas sobre los muertos y la ubicación de sus cuerpos; sobre la conopas o primeras mazorcas que guardaban los indios como sagradas; si el hechicero era humu maxa, que es el más consultado y migado, o rãpyac o sãcyac, mólcoc o pachacuc o azuac o manaper o brujo y si hablaba con el Demonio, y en qué figura se le aparecía; «cómo fingía que hablava la huaca y si dixere que quando hablava se tornava loco». Se realizaban averiguaciones sobre las fiestas, los brebajes, bailes, ritos, ayunos, cantos y el rito aborigen del primer corte de pelo. Toda la información debía dejarse escrita en un libro que tuviese por título: La Idolatría que se descubrió en tal pueblo.³⁰

En Puerto Viejo, la primera etapa de la extirpación, tras la llegada de los españoles, fue violenta y participaron en ella tanto soldados como sacerdotes. La extirpación no se dirigía solo a eliminar huacas y santuarios aborígenes sino también a acabar con todo rastro de la cultura religiosa de los antiguos. Como hemos visto, los indios de Puerto Viejo practicaban la homosexualidad en algunos rituales. Durante la primera mitad del siglo XVI el Capitán Gonzalo de Olmos combatió lo que los conquistadores llamaron sodomía. El Cronista Gutiérrez de Santa Clara añadía que los indios de Puerto Viejo usaban este horrendo vicio en sus ritos y ceremonias y en sus borracheras. «Juan de Olmos, vezino de la villa de Puerto Viejo, quemo gran cantidad destos perversos y diabolicos yndios, como justicia mayor que era alli entonces, aunque el pueblo estava en su encomienda, para que se apartaran deste tan pestiffero y luziferino vicio, y nunca aprovecho cosa alguna, que todavia reytaran en el».³¹ El cronista Herrera ratifica la acción de Olmos y además involucra a Pacheco, el fundador de Puerto Viejo: «Los Capitanes Pacheco, i Olmos, quando governaron estas Provincias, quemaron algunos Someticos, con que los espantaron de manera, que dexaron este gran pecado».³²

Pero una de las mayores tragedias para los indígenas de Puerto Viejo fue probablemente la extirpación del ídolo principal de Manta, eje cosmogó-

29. *Ibidem*, pp. 138, 139 y 140.

30. *Ibidem*, pp. 139, 142 y 143.

31. Pedro Gutiérrez de Santa Clara, *op. cit.*, pp. 317 y 318.

32. Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. En *Cronistas coloniales (segunda parte)*, México, Biblioteca Ecuatoriana Mínima Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., 1960, p. 348.

nico de una basta geografía sagrada, pues peregrinaban desde lugares distantes. El mercedario fray Alonso de Almendáriz fue el extirpador de idolatría enviado a Puerto Viejo, él fue quien tuvo a su cargo la remoción del centro del mundo. «Don fray Alonso de Almendariz fue Doctrinero de Manta, y quitó á los Indios el Idolo principal que tenían escondido. Esto consta por la declaracion juridica del Capitán Rodrigo Gutiérrez Calderon, Encomendero de Puerto Viejo, y en una informacion que hizo en aquella Provincia el señor Obispo de Paraguay don fray Melchor Prieto, siendo Vicario General del Perú». ³³ Fr. Orozco de Almendáriz, Visitador de Puerto Viejo y extirpador de idolatrías confirma en una declaración hecha en 1580, que visitó aquella provincia, deshizo y quitó muchos santuarios e ídolos, con los cuales los indios ofendía al Señor. ³⁴

Alrededor de 1553 el Capitán Pedro González de Prado, uno de los últimos corregidores de Puerto Viejo, antes de que este territorio pasara a ser Partido del nuevo Corregimiento de Guayaquil, dice en un informe: «... fui el primero que puse en general la doctrina cristiana en toda la dicha provincia y hice que en todos los pueblos, los de los indios, hubiese iglesia y visité toda la tierra, y fui el primero que di a entender a los indios su libertad y les di las tasas de lo que habian de dar a los encomenderos, y no más, y evité que no entrasen los indios hechiceros que los engañaban entre ellos y otros muchos beneficios...». ³⁵

A pesar de todos los esfuerzos de la Extirpación de Idolatrías, era evidente que el demonio seguía vivo en el mundo andino del siglo XVI y por cierto también en Puerto Viejo. El licenciado Amador Samano, advirtió en 1545:

...que desde Manta a Puertoviejo y la gulata (Culata) hasta Túmbez que son cien leguas, a donde vi más de diez mil indios, es cierto que en ellos no hay X indios cristianos ni saben ni vieron ni oyeron decir qué cosa es dios, ni más que ofenderle sacrificando, idolatrando y abominando y aún en presencia de sus amos los cuales tienen mucho cuidado de servir y cobrar sus tributos, pues prelado ni hombre que le duela no le hay ni los cristianos saben quién es ... Verdad es que los indios es mala gema y aún no del todo conquistados ni ha tanto que la tierra se huella en cristianos... ³⁶

33. Fr. Felipe Colombo, *op. cit.*, p. 29.

34. Julio Pimentel Carbo, *Cuadernos de Historia y Arqueología*, No. 43, Guayaquil, Publicación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1981, pp. 109 y 110.

35. *Ibidem*, p. 109.

36. *Ibidem*, p. 108.

Por su parte, el testimonio anónimo de 1605 señalaba que habían denunciado la existencia de muchas otras huacas en Puerto Viejo, pero que no habían sido sacadas.³⁷ Al parecer en la Costa de lo que hoy es Ecuador se cumplió en efecto una fase inicial de extirpación de idolatrías, pero no hubo un proyecto más continuado y sostenido de cristianización, ni una presencia contundente de los símbolos e instituciones coloniales, como en los centros del antiguo poder inca y en los principales poblados que formaban parte de los circuitos económicos de la Colonia, cuyo bastión principal estaba en los Andes Centrales, alrededor de los yacimientos de metales. Es por eso que la cola del demonio moribundo, quedó retorciéndose en Puerto Viejo.

Sustitución de idolatrías e introducción de cultos (siglos XVI y XVII)

Tras los procesos de extirpación de idolatría llevados a cabo en todo el Perú, se impuso una política de sustitución de las deidades andinas por símbolos cristianos, que eran erigidos sobre las cenizas de los antiguos santuarios aborígenes. El jesuita Joseph Acosta decía en su *Historia Moral de Indias*, que «... no se puede negar, porque es evidente y notorio al mundo, que donde se pone la Cruz, y hay Iglesias, y se confiesa el nombre de Christo, no osa chistar el Demonio, y han cesado sus pláticas, oráculos, respuestas y apariencias visibles, que tan ordinarias eran en toda su infidelidad. Y si algun maldito ministro suyo participa hoy algo de esto, es allá en las cuevas ó simas, y lugares escondidísimos, y del todo remotos del nombre y trato de los christianos...».³⁸

En Puerto Viejo la sustitución se llevó a cabo en los lugares donde había más presión demográfica indígena y donde fungía una geografía sagrada, por lo tanto una tradición ancestral de idolatría, como era el caso del cerro de Montecristi, integrada a la circunscripción de Manta, asentamiento del adoratorio de Umiña, punto de llegada del peregrinaje de una vasta región y en cuyo lugar se inició la veneración de la Virgen de Monserrate, uno de los más importantes cultos cristianos de la Costa ecuatoriana.

Al referirse a Montecristi, el Presidente de la Real Audiencia de Quito, Antonio Zelaya decía en su *Compendio Histórico de la Provincia de Guayaquil*, difundido en 1741:

En la principal Iglesia del pueblo se venera un devotísimo Simulacro de Nuestra Señora, con el título de Monserrate, copia maravillosa que todos los

37. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 23.

38. Padre Joseph Acosta, *Historia natural y moral de las Indias. Tomo primero*, Madrid, 1792, p. 228.

que la ven con alguna atención, conciben en los corazones tiernos y amorosos afectos al original; y es comun opinión de todos los Curas, que antes de que se colocase en su Templo, se oían voces, y se veían transformaciones de varias fieras, con que se hacía visible, y respondía como oráculo el Demonio, para poseer, engañada, la sencillez de los Indios, y que desde entonces cesaron aquellas visiones, y se hicieron sus Naturales los más dóciles en la instrucción de la Doctrina Cristiana, y los más constantes en la firmeza de los Misterios de la Fe, constituyéndose aquel Santuario, en comun asilo de la piedad, y de la devoción, donde acuden a pedir favor todos los demás Partidos de la Provincia, y tributan sus votos todos los Navegantes...³⁹

La figura de Monserrate se erige en el lugar donde antes pululaban las idolatrías, al pie de un empinado cerro que destaca en la costa del Puerto Viejo, a unos pocos kilómetros de Manta, y el cual es fácilmente identificado desde el mar. Sabemos que los cerros formaban parte del sistema de idolatrías de las culturas andinas y habría tenido también relación con la red mítica de los indios de Puerto Viejo, toda vez que en el Cerro de Hojas y Jaboncillo se encontraron santuarios manteños y deidades aún en 1909, al paso del arqueólogo norteamericano Marshall Saville. Es destacable que justamente aquel cerro haya sido denominado con el nombre de Monte de Cristo o Monte de Cristo, después Montecristi, como otra de las formas de erradicación y sustitución del sistema de idolatrías. De hecho el padre Jesuita Bernardo Recio alrededor de 1773 en su *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, aseguraba que el nombre fue puesto por «lo elevado de un monte [que] llaman Monte Christi».⁴⁰

La llegada de la imagen de la Virgen de Monserrate fue relativamente temprana, en tiempos del emperador Carlos V de España, quien reinó entre 1517 y 1556, coincidiendo con el período de extirpación de idolatrías:

De buena mano les vino también a los indios del pueblo de Monte Christi la célebre imagen de la Virgen de Monserrate, que se venera en la falda de aquel monte: pues se sabe, que es una de aquellas sagradas imágenes, que el piadosísimo emperador Carlos V envió a aquellas nuevas conquistas. Es tradición, que uno que pasaba para Lima enamorado de la hermosura del rostro de esta imagen, con piadosa alevosía le segó la cabeza y puso otra en el cuerpo, pero parece que después se restituyó. También fue don del mismo emperador una campana de la torre del santuario, el cual frecuentan los fieles por tierra y mar. Pues acuden muchos de las ciudades y pueblos de Guayaquil y Puerto

39. Dionisio Alsedo y Herrera, *Compendio histórico de la provincia de Guayaquil. 1741*, Guayaquil, Imprenta Gutenberg de Elicio A. Uzcátegui, 1938, pp. 73 y 74.

40. Bernardo Recio S.J. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, p. 172.

Viejo, y los navegantes, luego que avistan la altura de Monte Christi, se dan mil parabienes con piadosa algazara y empiezan a entonar Salves a Nuestra Señora.⁴¹

Probablemente, y por deducción lógica, la virgen enviada por Carlos V a los territorios de Puerto Viejo, sería para el Convento de los Mercedarios, el primero que se fundó en la costa en una de las ciudades inicialmente más distinguidas por el Rey. Sin embargo, la imagen se quedó en Montecristi. Esta circunstancia particular se atribuye a causas divinas. Una versión probablemente oral, recogida y escrita por el párroco de Montecristi, Emil Palzic en 1966, señala:

Carlos V decimos, fue quien hace cuatro siglos resolvió hacer merced a Manta y Lima en el Perú, de una imagen para el fomento del culto religioso, destinando a la primera de las ciudades nombradas la imagen de la Virgen de la Merced, y para la segunda, la de la Virgen de Monserrat. Posiblemente el Monarca, para hacer esta designación, consideró que estas regiones habían sido catequizadas por los Sacerdotes que vinieron con el Conquistador don Sebastián de Benalcázar, y que Lima, la Ciudad de los Virreyes, debía venerar la clase noble, a la Virgen de Montserrat.

Pero cuenta la tradición, que el encargado de entregar las imágenes en el lugar de sus destino, llegó a Manta y cumplió con su cometido, levando ancla con destino al Perú; pero no pudo salir de la rada, por cuanto sobrevino una gran calma-chicha, que impedía el movimiento de la nave conductora, que, como se sabe, en la época solamente eran impulsadas por el viento, que inflaba el juego de vela que portaba cada embarcación. El Capitán, quiso ver en el fenómeno algo relacionado con su cargamento, por lo que resolvió tornar al puerto y cambiar las imágenes, y realizando ésto, continuó su viaje sin contratiempo alguno, y por esta circunstancia, la imagen de la virgen de Montserrat quedó en la región manabita.⁴²

El hecho de que la imagen se quedara en Montecristi, cerro situado a pocos kilómetros de la Ciudad española, establece una coherencia con la necesidad de erradicar los centros idolátricos que estaban presentes en ese lugar, punto epicéntrico de los asentamientos mantas, y no en Puerto Viejo, espacio que no constituía parte de la geografía sagrada de los indios.

Otro punto gravitante de la cultura manteña estuvo situado en la zona de Jipijapa, una de cuyas parcialidades, Sancan, sobrevivió en la Colonia y sus descendientes aún conservan hoy su nombre, además de una tradición de

41. *Ibidem*, p. 300.

42. Emil Palzic, *La historia de la imagen de la Santísima Virgen de Montserrat de la ciudad de Montecristi*, Portoviejo, Imprenta Ramírez, pp. 2 y 3.

religión exacerbada en ciertas fechas claves del calendario cristiano, en que realizan multitudinarias procesiones. En este radio de acción inició tempranamente su reinado la Virgen de Agua Santa, según el testimonio del padre Bernardo Recio, sacerdote jesuita:

Con el nombre de Nuestra Señora de Agua Santa, ví otra imagen aparecida en el pueblo de Jipijapa, muy numeroso de indios bien ladinos, que tienen su cabildo y representación. Es una imagen pequeña, como de un palmo, y la etimología del nombre prueba, que o se halló en fuente, o que al descubrirla brotó alguna agua. Allí me mostraron el sitio donde se descubrió para bien y consuelo de aquellos indios, que es junto al púlpito en la iglesia parroquial de San Lorenzo. Ahora allí no hay agua. Se ve colocada la imagen en el altar mayor, y por la Natividad la festejan mucho los indios.⁴³

La tradición oral de Jipijapa recoge su propia versión sobre la existencia de esta diminuta virgen de solo 20 centímetros, que se encuentra en la iglesia principal del pueblo y a la que celebran el 8 de septiembre de cada año en grandes procesiones. Esta versión oral y popular tiene dos variantes. Una de ellas afirma que la virgen fue hallada cuando se construía la iglesia de San Lorenzo de Jipijapa, y que fue llevada a Sancan, parcialidad cercana, pero al proseguirse en la construcción del edificio, volvió a aparecer. Esta versión no sitúa el suceso en el tiempo. Otra versión afirma que la Virgen fue hallada por Atanasio Chóez, cuyo apellido es claramente indígena, en 1826, cuando efectuaba los trabajos de restauración de la iglesia ordenada por el sacerdote Dr. Manuel García Moreno, hermano del ex presidente Gabriel García Moreno: «El mencionado trabajador dio con el barreno sobre su cuerpo duro como piedra, por lo que queriendo ver de qué se trataba, fue extrayendo tierra con mayor cuidado, y para su sorpresa encontró una imagen de María, de dos decímetros de altura».⁴⁴ En el lugar donde se encontró la Virgen brotó una fuente y creció un árbol que se conserva verde y lozano todo el año. El árbol cortado a nivel del piso indica el lugar donde se encontró la imagen de la Virgen, dice la relación. Como hemos probado, la imagen estaba ya en el siglo XVIII, por lo que la nueva versión, en su calidad de leyenda fue claramente modificada en el siglo XIX. Lo interesante es que el fenómeno tiene los rasgos típicos de la sustitución de idolatrías.

Un fenómeno homólogo ocurrió en un pueblo indígena de Saraguro, entre Cuenca y Loja, en un cerro donde se colocó una cruz:

43. Bernardo Recio S.J., *op. cit.*, p. 299.

44. Próspero Pérez García, *Relatos protohistóricos de la Antigua Provincia de Jipijapa*. En *El Diario*, p. 10B, 8 de septiembre del 2001.

... que fue el fin de una superstición que antes había.

De la cima de aquel monte descendía, o se desgajaba, una fuente o arroyuelo que llamaban los indios Cusi yacu, que es decir agua de la dicha. Allá acudían los indios, por la antigua costumbre de la gentilidad, a hacer sus vaticinios, y ejercer sus agujeros. Pues viendo ya allí la cruz, la empezaron a apedillar agua santa, y atribuyendo a su virtud los efectos, que esperaban, se abolió la superstición...⁴⁵

Para los representantes de la Iglesia Católica que vinieron a América, uno de los problemas más álgidos era el de la comunicación y la persuasión del Otro en el proceso de sometimiento. La experiencia con la cultura musulmana les había enseñado que la conquista no se podía realizar solo a través de las armas, de modo que hubo de desarrollarse todo un proyecto escolástico para borrar la cultura encontrada, basado en una estrategia barroca. El barroco había sido probado en Europa y demostró su eficiencia persuasiva y propagandística. Su éxito radicaba en la utilización del sentido de la vista, a través del cual la imagen grandilocuente lograba un impacto en las masas. En este sentido Teresa Gisbert explica que el catolicismo contrarreformista del siglo XVII pretendía universalidad, lo que significaba llegar a todos los estratos. Pero además, en América se forzó un acoplamiento entre el barroco y las expresiones medievales. Del medievo se toman las peregrinaciones para lograr el contacto entre creyente e imagen, y el barroco buscaba la relación intrínseca entre los dos.⁴⁶

Para convencer a los indios, decía el padre Arriaga, especializado en extirpación, después de la misa había que repartirles «...premios rosarios, e imágenes de que conviene yr bien prevenidos».⁴⁷ En el Perú y en la Real Audiencia de Quito se crearon las grandes escuelas de artesanos que producían en número considerable las imágenes religiosas. Por otra parte, se trataba de una producción controlada, es decir no se reproducía cualquier tipo de imágenes, sino aquellas aprobadas por los sacerdotes destacados para esta tarea. Así mismo se apeló a la imaginería barroca medieval, que incluso ya no estaba siendo usada en la misma España, para provocar un efecto de impacto. Sin embargo no hay rastros encontrados de una escuela de artesanos en Puerto Viejo, en el sentido que la hubo en los grandes centros, a pesar que había una tradición de excelentes escultores expertos en tallar piedra, cuyos rastros están en los tiosos arqueológicos. ¿Por qué? ¿Pesaba únicamente el hecho de que no era un punto donde se jugaban las mayores relaciones de poder y eco-

45. Bernardo Recio S.J., *op. cit.*, p. 347.

46. Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes, la imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores / Universidad Ntra. Sra. de La Paz, 1999, p. 222.

47. Pablo Joseph Arriaga, *op. cit.*, p. 126.

nómicas de la Colonia? La creación de los talleres obedecía también a la necesidad de reproducción numerosa para cubrir el proceso escolástico en los centros urbanos coloniales, pero posiblemente en lugares donde había una población de indios no tan numerosa y además dispersa, no eran necesarios tales centros. Con todo, las imágenes elaboradas en Quito y posiblemente en otros lugares, debieron venir para adornar las pequeñas y disminuidas iglesias de la comarca costeña. En 1783 llega a Puerto Viejo el visitador Ramón Argote y en el inventario de la iglesia de Pichota apunta que en el Altar Mayor «...reconosio a nuestro Santísimo Sacramentado colocado en una custodia mui decente de plata sobre dorada, y en otro Altar el copon de Sagradas formas con un Relicario y pequeña Caja para llevar el veatico a los enfermos, y assi mismo de plata sobre dorada. En los altares las imágenes y [...] consagradas, como tambien la Pila Bautismal y Santos Oleos y en la Sacristia los Paramentos para celebrar el Santo Sacrificio de la Misa ...».⁴⁸ En los inventarios de las iglesias visitadas en Puerto Viejo no se nombran cuadros de pinturas, lo que significa que no los había o al menos no en abundancia; se designan más bien los objetos sagrados para la liturgia. En algunas iglesias habían pilas de barro o piedras, objetos de carácter indígena, introducidos o por la pobreza de las iglesias, o como objetos donados por los feligreses indígenas. «No hubo baptismerio que visitar pues sirve de Pila Bautismal una Vasija que se halla serca de la puerta de la Iglesia...».⁴⁹

Las imágenes y los santuarios en sí, también formaban parte esencial del barroquismo como soporte de la didáctica cristiana. Además de las imágenes ya citadas de Monserrate y Agua Santa, existían las advocaciones e iglesias de San Gregorio, en la Ciudad de Puerto Viejo, la de San Valerio, en sus alrededores; la Iglesia y Convento de la Merced; en Charapotó la dedicada a San Esteban; en Manta una ermita e iglesia, cuyo patrón desconocemos; en Picuazá estaba la advocación e iglesia de Asunción. Otro pueblo de indios no identificado también tenía una iglesia dedicada a Asunción y una ermita para servir a Santa Catalina; en Jipijapa se rendía culto a San Lázaro y a Santa Catalina⁵⁰ y en Pichota, para el siglo XVIII, ya se veneraba a la Virgen del Carmen.

Pero de todos los santuarios de Puerto Viejo, el más importante e imponente era el de Montecristi, dedicado a Monserrate. En 1774 el ingeniero Requena lo describe así:

48. Informe de la visita del Dr. Ramón Argote a Puerto Viejo, 1783, archivo de la Diócesis de Cuenca.

49. Informe de la visita del Obispo José Carrión y Marfil al pueblo de Picoazá. 1789, copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.

50. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 29.

Sirve este cerro de señal para distinguir la costa al reconocimiento que hacen de ella los navegantes, los que procuran, aunque no tengan necesidad de aterrarse, rendir el bordo al monte para ofrecer devotas salvas, promesas y oraciones a la milagrosísima imagen de María Santísima de Monserrate que en él se venera. Todos los que navegan de Nueva España y Panamá para el Perú tributan a esta Divina Señora rendidas acciones de gracias por haberles asegurado el viaje hasta adorarla en este paraje. Por su soberana protección logran infinitos beneficios los marinos, como se han experimentado en los milagros con que ha ostentado su patrocinio, y están acreditados con las alhajas ofrecidas en su templo en reverente agradecimiento de los favores que han conseguido muchos de su poderosa intercesión. La efigie de esta imagen prodigiosa, traída de España desde el tiempo de la conquista, está colocada en una iglesia nueva de teja y quincha, con su torre y media naranja que la hace lucida respecto a la miseria a que están reducidas las de otras poblaciones de estos contornos.⁵¹

Hay numerosos testimonios del siglo XVIII que dan cuenta de la pobreza de las otras iglesias de Puerto Viejo, donde no hubo lugar a la grandilocuencia del barroquismo quiteño. Todas ellas eran de paja y caña con muy pocos adornos. Francisco Requena decía que la iglesia parroquial de Portoviejo era tan vieja que se mantenía en pie solo por la fuerza de los muchos puntales y riostras que la sostenían. De hecho la relación entre los nudos económicos de la región y los mejores templos era una realidad, puesto que las mejores construcciones y más adornadas estaban en Montecristi y Jipijapa, principales pueblos de indios, donde había mayores recaudaciones para el mantenimiento del curato: Jipijapa tenía en 1774 una iglesia bien grande, con paredes enquinchadas y cubierta de teja. De ella se decía: «Esta interiormente bien adornada y servida con bastante aseo y devoción. Es la mejor iglesia que tiene esta provincia y la está acreditando pudieran todas no ser tan // indecentes como se notan, si hubiera más esmero en el culto divino».⁵²

Si el barroco visual no apuntaló el proceso de cristianización en Puerto Viejo, ¿qué tipo de escolástica se utilizó en estas tierras? Hay razones para creer que el oído fue el otro soporte sicofísico utilizado por la escolástica barroco-cristiana en el mundo andino y que se potenció en lugares como Puerto Viejo y probablemente en la Costa ecuatoriana. Esta escolástica del oído apuntaba por su parte a usar la alta sensibilidad de los aborígenes andinos, en cuya religiosidad se observaban suficientes manifestaciones corporales y rít-

51. Francisco Requena, *Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil en el virreinato de Santa Fe, para acompañar el mapa general de su distrito e inmediaciones hechas por el ingeniero extraordinario D. Francisco Requena (1771)*. En Pilar Ponce Leiva (compiladora), *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, tomo II, Quito, Fuentes para la Historia Andina, Abya-Yala, 1992, p. 576.

52. *Ibidem*, p. 577.

micas, lo cual constituía un punto de coincidencia con el ritual cristiano, donde hay claros espacios para las manifestaciones sonoras y los cánticos en general. En este sentido hay evidencias de que los indios de Puerto Viejo animaban con tamboreos el ritual de la muerte y que los habitantes de la costa septentrional fueron afectos a las imagerías rítmica y corporal. Refiriéndose a la isla Puná, el cronista Miguel Estete describe: «Llegado a la dicha isla toda la gente y caballos se desembarcó, y el señor de ella con mucha gente y danzas y maneras de música, que ellos usan de flautas y atambores, haciendo del amigo, los salió a recibir y a traer muchas maneras de pescados y mantenimientos, que de estos había asaz en dicha isla».⁵³

La escolástica cristiana hizo entonces del órgano y el canto instrumentos de la pedagogía auditiva, de la misma forma que los cuadros y esculturas lo fueron para la pedagogía visual. De hecho el padre Arriaga hacía la siguiente recomendación: «Después suele aver procesión, y se les canta algunos cantares en la lengua assí en esta ocasión como en otras, de que gustan extraordinariamente los Indios, y los cantan y repiten ellos, y assí por esto como por ser a propósito de lo que an menester saber se les dexa copia de ellos impresos, los sermones como an de ser en orden a enseñalles ...».⁵⁴

Se atestigua que en Puerto Viejo «... en cada lugar hay algunos que cantan diestramente canto de órgano y oficial las misas en las iglesias».⁵⁵ En 1787 se libra un proceso por el cual el indio Marcelino Pionce en Jipijapa pretendía ser reconocido como cacique y en su alegato argumenta que fue cantor de la iglesia y que «sin mas sueldo que solo mi devoción, tocando unas veces el piano y otras el órgano... asistiendo en funciones de fiestas y más misas de cofradías... a más de lo referido he sido cobrador de los reales tributos de S.M. de la parcialidad de Apenchigue...».⁵⁶ El sacerdote Juan Vivero de Jipijapa describe a los indios de la zona como muy sensibles a la música: «... son afectísimos al vayle; caminan muchas leguas por oír tocar una mala guitarra...».⁵⁷ En cuanto a los indios de Picuazá, se afirma que algunos cantaban diestramente canto de órgano.⁵⁸ Sin embargo, no parece que entre los descen-

53. Miguel de Estete, *El descubrimiento y la conquista del Perú*, Quito, Universidad Central, 1918, p. 19.

54. Pablo Joseph Arriaga S.J., *op. cit.*, p. 126.

55. *Descripción corográfica de algunos lugares de las Indias, sacada de informaciones que están en las secretarías del Consejo*. En Luis Torres de Mendoza (compilador), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas*, tomo IX, Madrid, Imprenta de J.M. Pérez, Misericordia, 1868, p. 286.

56. Autos de Vicente Jalca, indio natural del Pueblo de Jipijapa. Cacicazgos, caja 44, tomo 96, 1786-1791, ANH/Q.

57. Carta del sacerdote Juan Viveros a sus superiores, 1811, copia, archivo documental de La Casa de Horacio, Portoviejo.

58. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 29.

dientes actuales de los indígenas del antiguo partido de Puerto Viejo, hayan rastros de un tipo de música con elementos barrocos medievales; empero subsisten eso sí, fiestas absolutamente barrocas entre los pueblos cholos ubicados en la zona de nuestro estudio, tales son, por ejemplo, las celebraciones de San Pedro y San Pablo. Es posible entonces, que un tipo de barroco auditivo haya derivado en un barroco festivo, o que los propios evangelizadores promovieran o permitieran actos de este tipo, como estrategia para lograr la cristianización. De hecho hay suficientes evidencias de la predisposición de los indios de Puerto Viejo por las celebraciones. Como veremos más adelante, el fenómeno es motivo de la iniciación de unos Autos, especie de proceso jurídico realizado por la Iglesia Católica, en contra del sacerdote de Jipijapa Francisco Ruiz Cano, debido a la proliferación de fiestas religiosas a pedido de los indios, las cuales no estaban permitidas por el catolicismo preescrito.

El verbo fue también utilizado en el proceso de cristianización, aunque fue la vía más difícil y quizás la menos eficiente, en un primer momento. El Sr. D. Fr. Luis López de Solís M. Obispo de Quito dispuso en el año de 1594 que se hagan catecismos en la lengua materna. En el Segundo Concilio Limense entre 1567 y 1568, se acordó a su vez que los indios aprendieran las oraciones cristianas en su lengua propia. La diversidad de lenguas que había entre los indios de la Costa hizo que en Puerto Viejo se introdujera más rápidamente el castellano y no se utilizara el quechua, como lengua franca del mundo andino, para los propósitos catequizadores. Los indios de Picoazá sabían «... la lengua castellana en general todos los indios de este lugar ... pero solos dos dicen que había que supiesen leer, el cacique y otro».⁵⁹

De los indios de Puerto Viejo en general se decía que: «... son muy españolados y muchos saben leer y escribir».⁶⁰ Oído, fiesta y verbo se combinaron en Puerto Viejo para lograr el propósito evangelizador, lo cual marcó resultados probablemente diferentes en el proceso. ¿Cómo saber qué códigos musicales fueron introducidos entre las canciones cristianas y cómo saber cuál fue el resultado de esta «mimética»⁶¹ rítmica? Lo que sí parece ser cierto es que en Puerto Viejo se aplicó una **escolástica barroca auditiva y verbal**.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*, p. 19.

61. Serge Gruzinsky advierte que entre los indígenas de México la mimética de las imágenes barrocas fue de alguna manera también un proceso que no se libró de la influencia de la cultura aborígen. En M. Carmagnani, Serge Gruzinsky, *Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización*, México, El Colegio de México.

INSTITUCIONES RELIGIOSAS Y RELIGIOSIDAD CRISTIANA INDIANIZADA

Doctrinas de Puerto Viejo (siglos XVI, XVII y XVIII)

Las doctrinas constituyeron los brazos institucionales con los cuales se inició y llevó adelante el proceso de cristianización. Fue instaurada inmediatamente después de la Conquista y asumida por los religiosos de las congregaciones, quienes tenían la misión de convertir a los indios infieles al cristianismo. En el caso de Puerto Viejo estaban a cargo de los Mercedarios. Como los sacerdotes regulares no tenían permiso para otorgar los sacramentos se introdujo un sistema de permisos especiales para que estos pudieran realizar los rituales cristianos en los pueblos indios, además de convertirlos a la fe. Posteriormente se prohíbe a los regulares el proceso de adoctrinamiento y se los envía de vuelta a sus conventos. Los sacerdotes seculares, es decir los que no pertenecían a ninguna congregación, tomaron a cargo el proceso. Sin embargo, para el caso de Puerto Viejo se observa que los mercedarios continuaron con el adoctrinamiento de Esmeraldas y Picoazá hasta 1753 en que fueron obligados a abandonarlas y retraerse a su Convento de Portoviejo.⁶²

Tal era la premisa que debían enseñar los doctrineros por disposición del Primer Concilio Limense (1551-1552):

... la diferencia que ay entre nosotros los hombres todos y los demás animales brutos, que cuando ellos mueren, anima y cuerpo juntamente muere, y todo se torna tierra [y que] ... nosotros los hombres no somos ansi, porque cuando morimos solamente muere nuestro cuerpo, nuestra anima nunca muere, sino para siempre vive. Pero hay diferencia, que los que son hijos de Dios y estan señalados con su señal, que es el agua del Baptismo, y guardan todo lo que el manda, cuando mueren, sus animas van al cielo con el, donde estaran para siempre en muy gran gloria y alegria, sin jamas tener sed, ni frio, ni cansancio, ni calor, ni envejeceran ni enfermaran ni moriran ni les faltara allí nada.⁶³

Item decirles como hay un solo Dios, Padre e Hijo y Espiritu Sancto; y no tres dioses sino uno solo...⁶⁴

62. Fr. Joel Monroy L., *Los religiosos de La Merced en la costa del antiguo Reino de Quito*, tomo I, Quito, Editorial Labor, 1935, p. 170.

63. Hugo Burgos G. (compilador), *op. cit.*, p. 438.

64. *Ibidem*, p. 439.

Los doctrineros propendían a que los indios cumplieran además con los rituales y sacramentos cristianos, tales como bautizo, confesiones, matrimonios y entierros, de acuerdo a lo estrictamente dispuesto en la Contrarreforma y los Concilios respectivos. En este sistema también estaban incluidos los indios de Puerto Viejo, aunque en la región hubieron unas relaciones de poder y de producción distintas, que introdujeron algunas particularidades, así como también un tipo de religiosidad ancestral, que como hemos visto, también tenía sus características propias.

La Iglesia Católica procuró tutelar todos los espacios de la religiosidad, aunque en general apuntó a aquellos espacios públicos. Las disposiciones institucionales iban desde como debían ser derribadas las guacas, como debía realizarse el bautizo de los indios, qué sacramentos se les podía administrar, qué fiestas debían los indios celebrar obligadamente, cómo se debían realizar los entierros, qué penas debían imponerse a los idólatras, cómo se debía hacer la instrucción y adoctrinamiento, cómo debían realizarse las procesiones, qué lengua debía usarse, cómo debían regularse los casamientos, cómo debía tratarse a los hechiceros, cuántos indios debía tener a cargo un sacerdote, hasta cómo debían ser instruidos para vivir «políticamente».

En Puerto Viejo las doctrinas estuvieron ligadas a la encomienda, mientras duró este régimen, pues como se sabe, era el encomendero quien tenía que pagar al sacerdote doctrinero de su encomienda, la misma que era una unidad a través de la cual se recaudaban los tributos de los indios y se obtenían beneficios tanto para el encomendero como para la Corona. Como hubieron contados sacerdotes debido a que la región no era un punto focal de la Colonia, un mismo cura debía atender varios puntos.

Después de 1582 existía todavía doctrinas de frailes regulares en Picoazá y doctrinas de clérigos seculares en Jipijapa y Manta.⁶⁵ Para 1627 había clérigos en Puerto Viejo, Manta (en cuyo radio de acción estaba Montecristi), uno en Charapotó otro en Jipijapa. De esta forma se confirma que la doctrina de Picoazá seguía siendo manejada por los mercedarios, que tenían un monasterio a pocos kilómetros, en la Ciudad de Puerto Viejo. En 1631 existía aún un doctrinero mercedario en esa parcialidad indígena.

Las reducciones (1570)

La reducción fue otro instrumento utilizado para lograr tanto los propósitos político-económicos de la Colonia, como evangelizadores. A partir de 1570 el Virrey Toledo ordena llevarlas a cabo. Estas consistían en concentrar

65. *Relaciones geográficas de Indias*, tomo III, Madrid, Ministerio de Fomento del Perú, 1897, p. 44.

a los pueblos indígenas dispersos en un solo poblado, para efecto de controlar el cobro de tributos y el proceso evangelizador. En su Memorial enviado al Rey, el Virrey Toledo describe el espíritu de las reducciones:

Y porque como he referido no era posible doctrinar á estos indios, ni hacerlos vivir en policía, sin sacarlos de sus escondijos, para que esto se facilitase como se hizo, separaron y sacaron en las reducciones á poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra, conforme á la traza de los lugares españoles, sacando las puertas á las calles para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes, ...⁶⁶

En Puerto Viejo las reducciones se inician después de la segunda mitad del siglo XVI. Estas reducciones iniciales fueron realizadas en Charapotó, Picuazá y Jipijapa La Baja.

Uno de los rasgos que marca la diferencia del proceso en la Costa ecuatoriana, es que la Colonia se inició con una estrategia contundente de evangelización y dominio militar, que después fue atenuada y casi abandonada, sobre todo en lo que se refiere a la cristianización. En cuanto la Conquista terminó y Puerto Viejo perdió su importancia estratégica, solo quedaron unos cuantos mercedarios y sacerdotes al frente de estas tierras poco importantes para la economía. En 1572 se decía: «La costa abajo hacia Panamá está Puerto Viejo agora ay en ella poca gente y pobre; sirvela un clerigo viejo de buena vida».⁶⁷ En un informe enviado en 1765 por el Presidente de la Audiencia, Antonio Zelaya, se afirma que el pueblo de Picoazá está agregado a Portoviejo, a cargo de los mercedarios y ahí «se oye pocas veces el evangelio».⁶⁸ El mismo ingeniero Requena dice que en el pueblo de San Esteban de Charapotó, que estaba a seis leguas de Montecristi, estaba una iglesia muy pobre y con muy «poca decencia». Este proceso decadente de evangelización durante la Colonia, sería la causa de un descontrol de la religiosidad no solo de los aborígenes, sino también de mestizos y blancos criollos. Don José Ca-

66. Francisco de Toledo, *Memorial dado al Rey por D. Francisco de Toledo, sobre el estado en que dejó las cosas del Perú, después de haber sido su Virrey y Capitán general trece años, á contar desde 1596*. En Luis Torres de Mendoza (compilador), *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*, tomo VI, Madrid, Imprenta de Frías y compañía, Misericordia, 1866, pp. 535-536.

67. Pedro de la Peña, *Relación sumaria de la que envió el obispo de Quito al consejo de las doctrinas y doctrineros de todo aquel obispado*. En Pilar Ponce Leiva, *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1992, p. 179.

68. Juan Antonio Zelaya, *Estado de la provincia de Guayaquil, agosto 17, 1765*, AHN, Miscelánea, LXI, f. 268-278, p. 100.

rrión y Marfil, Obispo de Cuenca, cuando llega al pueblo de Pichota en 1789, señala:

... habiendo reconocido y experimentado la ninguna reverencia y acatamiento con que estan en el templo, de pie, sentados, y recostados algunos durante el santo sacrificio de la misa, pasando por delante del Altar en qué se halla colocado el Santísimo Sacramento sin hacer la reverencia inflexión que acostumbran los christianos, y está mandado se haga; llegando á tanto el desenfreno de algunos que no se embarazan en encontrar á la Iglesia á encender los tabacos en las luces, que ai en ella, manda su Ilma, á todos, y cada uno de los vecinos, y moradores de eta ciudad enmienden esta notable, y reprehensible culpa...⁶⁹

Por la misma época, en 1789, en el marco de un proceso seguido por los Indios de Picoazá para impedir que el cura de Portoviejo pusiera a otro mayordomo en la Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción, el sacerdote don Ramón Coello se queja diciendo que «... la última vez aquí en Pichota, encontrandome yo en la Sacristía de la Iglesia de la Merced, que sirve de Matriz en Puerto Viejo, al Indio alguacil de Picoazá JPH Las, le mandé que dijera á los demás que vinieran á la Ciudad a la doctrina y confesarse, puesto que su Pueblo estaba solo á una legua de distancia, y los Españoles, venian de mucho mas lejos... El Alguacil me respondió con gesto ayrado y tono altivo, como es propio de estos indios alzados, que en su Iglesia tenian doctrina; pero asi se quedo con su vilantés, y se fue muy sereno...».⁷⁰

Cofradías en la Colonia

La cofradía es una entidad de asociación «voluntaria» con fines religiosos, que apareció en Europa cristiana en el siglo XI.⁷¹ Desde Europa la institución fue traída tempranamente a América como un instrumento de cristianización y como parte de la campaña de extirpación de idolatrías.⁷² En América andina funcionó sin embargo no solo como un espacio de religiosidad, sino también como un lugar de adaptación cultural, de continuidad de las formas de asociación aborigen, de los sistemas de producción distribución equitativa y solidaria, como reflejo del mundo andino prehispánico. Por otra par-

69. Cuaderno que comprende la visita de Puerto Viejo y su anexo de Pichota. Dr. don José Marfil y Carrión, 1789, archivo de la Diócesis de Cuenca.

70. Carta de don Ramón Coello al Ilmo. Obispo D. Cortazar, 1789, archivo de la Diócesis de Cuenca.

71. Círculo de Lectores, *Gran Enciclopedia Ilustrada Círculo*.

72. Pablo Macera. En Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt, Main, Editores de Iberoamérica, 1981, p. 11.

te, la cofradía permitió preservar el sentido de identidad «yoica y pertenencia al grupo».73 De esta manera, la cofradía americana, al menos aquella cofradía de indios, no reprodujo nítidamente el modelo hispano, sino que fue reconstituida por los cofrades del Nuevo Mundo, quienes camuflaron elementos readaptados de su cultura ancestral. En Puerto Viejo literalmente las cofradías fueron indianizadas; al menos dos de ellas, la de Monserrate y Agua Santa, fueron constituidas alrededor de unos cultos cristianos, que a todas luces ocultaban antiguos ritos aborígenes practicados en Sancan y Jocay (Umiña). Por otra parte estaban ubicadas en el centro mismo de la economía de Puerto Viejo. Las cofradías de Jipijapa tenían un total de 3 989,21 pesos en 1809, de los cuales 2 780 eran de la Cofradía de la Virgen de Agua Santa, así como la mayor parte del ganado. La de Montecristi era evidentemente la más importante, pues tenía 3 700 pesos en 1803.74 En 1778 el mayordomo de la Cofradía de Monserrate era el indio Josef Choez.

La Cofradía de Monserrate fue creada a través de una Bula expedida por Inocencio XI el 19 de febrero de 1687.75 Uno de los párrafos de la Bula expresa que «El hermano Cofrade que visitase devotamente la Iglesia de Monserrate (cita en este pueblo) en el día y vísperas de su fiesta: que confesase y comulgase rogando a Dios por la paz y concordia entre los Principes cristianos, extirpacion de las heregías y exaltacion de nuestra Santa fé católica gane asi mismo indulgencia plenaria y remision de todos sus pecados».76

En la cofradía de Monserrate, en cuyo curato habían a finales del siglo XVIII 1588 indios, esta casta parece haber ejercido un importante espacio de poder. Un pueblo de indios y mestizos, Charapotó, solicita en el siglo XVIII que la Cofradía de Monserrate de Montecristi done lo suficiente para construir una iglesia, a lo que el sacerdote de Montecristi, Santiago Carvajal, contesta: «... que de la cofradía de la Virgen de Monserrate se saquen los quinientos pesos que se pretenden me parece también nada combeniente, lo primero porque todo el comun de Indios se opone y disen que primero morian, que dar un real que les ha costado su trabajo coger aquel dinero, y que es para inbertirlo en la Iglesia, y se pretendiese tal cosa, no se asia muy difiicil creer que se subleben por ser gente no muy buena y notorios, los acaecidos de ese Pueblo...».77

73. Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt, Main, Editores de Iberoamérica, 1981, p. 42.

74. Informe de don José Mariano Plaza, cura comisionado, sobre el caso de la iglesia de Charapotó, 1803, copia, archivo de La Casa de Horacio.

75. Emil Palcic, *op. cit.*, p. 5.

76. Santuario y novena en honor de Nuestra Señora de Monserrate en Montecristi, Tip. El Globo, Bahía, 1927.

77. Carta del cura de Montecristi, Santiago Carvajal, 1799, archivo de la Diócesis de Cuenca.

En el reporte del estado de las cofradías y hermandades de Jipijapa, donde existían 4 770 indígenas,⁷⁸ realizada en 1811 por el sacerdote Juan José Viveros, se menciona la existencia de 22 cofradías, de las cuales 12 son de indios, pues sus mayordomos pertenecen a esta raza, y otras 9 lo serían en cuanto sus mayordomos son los propios curas, lo cual sucedía cuando había celo en el manejo de los recursos. En otras dos los mayordomos son mestizos, casta que estaban claramente relacionada con los indios. De estas cofradías, las dos más importantes eran las de Agua Santa y San Lorenzo.⁷⁹

La Cofradía de Picoazá también estaba básicamente integrada por indios. En la lista de firmantes que presentan una queja contra el sacerdote de Portoviejo, Ramón Coello, por la destitución del mayordomo, se observa apellidos de origen indígena: Ambrocio Chilan –alcalde Mayor–, Gregorio Lopez –alcalde Menor–, Santiago Chillan –Alguacil mayor–, Asencensio Chilan –Regidor Mayor–, Mateo Chilan –Regidor–, Josep Laz –Regidor–, Vicente [Saje] –Regidor–, Joaquin Chilan –Regidor–, [...] Chilan –Escribano de Cavildo–, don Guillermo Domo de la Cruz, don Mariano Domo, Juan Chilan, Jorge Laz, Feliciano Saje, Ramón Laz,⁸⁰ todos los cuales son acusados de «...picaros Indios atrevidos...».⁸¹

Las Cofradías tanto de indios como de mestizos o blancos fueron también numerosas en todo el partido de Puerto Viejo. En la Ciudad de Villa Nueva de Puerto Viejo existían en 1789 las cofradías de las Animas, de Santa Gertrudis, de Nuestra Señora de El Rosario, de Nuestra Señora de los Dolores, de Santa María de Cerbellón, de Sta. De Padua, del Santísimo Sacramento, de Nuestra Señora de la Concepción de San Gregorio de Portoviejo. En Pichota las del Santo Cristo, de Santa Gertrudis, de Santa Carmen de San Isidro, del Santísimo Sacramento de Nuestra Señora del Rosario, de las Animas de Santa de los Dolores,⁸² además había allí seis hermandades.⁸³ En Tosagua estaba

78. Reporte donde «se manifiesta el número de Almas de que se compone el Pueblo de San Lorenzo de Gijijapa, con distinción de Sexos, clases, estados y párvulos, según resulta del libro de Almas que se sacó en limpio el año pasado de 1796». Copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.

79. Estado de las cofradías y hermandades de esta iglesia de Jipijapa, elaborado por el cura Juan Viveros, 1811, archivo de la Diócesis de Cuenca.

80. Carta de los Indios de Picoazá al Obispo D. Josep Cortazar, 1789, copia, archivo documental de La Casa de Horacio, Portoviejo.

81. *Ibidem*.

82. Visita del Obispo Josef Carrión y Marfil a Portoviejo y Pichota, Informe, 1789, archivo de la Diócesis de Cuenca.

83. Razón de las cofradías de la iglesia de Pichota, 1811, D. Manuel Ribadeneira, archivo de la Diócesis de Cuenca.

la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción en 1788.⁸⁴ En 1803 había una Cofradía en Charapotó.

El cristianismo indianizado de los indios de Puerto Viejo

De hecho entre los indios de la Costa permanecieron vigentes las formas anteriores de religiosidad hasta bien avanzada la Colonia. El sacerdote de Jipijapa Juan Viveros (XVIII) informa a sus superiores que entre los indios «...Las supersticiones, agueros y vanas creencias es vicio bastante general...».⁸⁵

No se encontraron casos de juicios por brujería.⁸⁶ El caso más próximo a Puerto Viejo lo revelan los autos iniciados al Dr. Cortázar, por la muerte de un brujo alrededor de 1784 en una parcialidad de Guayaquil. La defensa del cura decía:

Mi Señor: con los Documentos que remití á US. y los que en la ocaion acompaño, pongo en su alta consideración el hecho de haver mandado pasear con una coroz de plumas y dar quince azotes en cinco esquinas á tres en cada una, al Yndio comun Josp Valezo Canchinchigua por supersticioso, rebelde a los preceptos de Nuestra Sta. Madre Iglesia, y estafador curandero, lo que se efectuó conforme a los [...] di ami Notario de asistir a este acto para cuidar de que fuesen los azotes nomas de quince, dados solamente para la vergüenza que serviría de freno á tantos amonestados sobre iguales vicios, que aun se hallaban en estado de correcciones secretas...⁸⁷

Por otra parte es destacable que en Puerto Viejo tuvo más preeminencia la devoción mariana, lo que se explica probablemente por el culto aborigen a deidades femeninas como la de la isla de la Plata y la de Umiña. En cambio hubo resistencia a los cultos que estuvieron presididos por símbolos abstractos y que no fueran propiamente íconos, como el caso de la Cruz: «La adoracion de la Santa Cruz del biernes Santo, quasi es despresio de los montañeces, por que dos o tres, la adoran contribuyendo su medio, y los demas muy [replandos] en sus asientos no entienden de gracias, ni de humillaciones,

84. Informe del cura de Tosagua Licenciado Mariano Herbas, 1788, copia, archivo documental de La Casa de Horacio.

85. Carta del sacerdote Juan José Viveros al Dr. Andrés Quintian Ponte y Andrade, 1811, archivo documental de La Casa de Horacio.

86. Al momento de concluir este trabajo tuvimos información del hallazgo de una denuncia de brujería contra un sujeto de Picoazá, la cual no pudimos observar de manera directa.

87. Defensa del Dr. José de Cortázar en los autos seguidos por la muerte de Josep Valexo Canchinchigua en una parcialidad de Guayaquil, 1784, copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.

aun que el Cura predique; y en este punto es preciso se mande que adoren la Santa Cruz los hombres en el Cuerpo de la Iglesia, y las Mugerres a la Cruz que se les pone en el Altar de animas...».⁸⁸

Entre los indios de Picoazá se destaca no solo el culto a la Virgen de Asunción, sino una elevada religiosidad, que por lo demás deseaban ejercer bajo el arbitrio de su sacerdote preferido y sin intervención del sacerdote de Portoviejo, Ramón Coello, con quien mantenían rencillas por el manejo de la cofradía del pueblo. En una carta escrita por los indios y dirigida a al cura de Guayaquil, Josef Ignacio de Cortázar, denuncian a Ramón Coello, cura de Villanueva de Puerto Viejo: «aunque se lo llaman a confesion de algunos enfermos no a querido ir, y ha sido presizo apelar a otras partes o quedarse el moribundo sin los santos sacramentos». «... no permita aneje el Sr. Vicario este Pueblo a la Ciudad, porque quien no cumple con los señores menos cumplirá con los pobres Indios pues somos el blanco de todas las miserias... el Pueblo careze de todos los veneficios espirituales cauza el Sr. Vicario pues afuerza, y amenasados a echo a nuestro cura renunciar el curato».⁸⁹

Por otra parte, los indios de Picoazá inscriben la frase: «... los exemplos que da son mas en daño de nuestras Almas que probecho». Esta frase revelaría la eventualidad de que hacia fines del siglo XVIII se había producido un avance en la asimilación de aquellos conceptos absolutamente abstractos, tales como el de *alma*, palabra que los indios usan en el escrito dirigido al prelado. Sin embargo, hemos visto que al mismo tiempo, continuaba la resistencia indígena a aceptar ideogramas tales como el de la Cruz. Habría que considerar aquí, que quienes suscribían la carta desde Picoazá eran indios ladinos, uno de los cuales sabía escribir. Con el nombre de indios ladinos se reconocía a aquéllos que presidían la pirámide de la casta indígena y que mantenían sus privilegios a través de cacicazgos. También pudiera inferirse que se usaba la palabra literalmente sin entender el sentido profundo que le otorgaba el cristianismo preescrito. Con todo, en la mencionada carta, los indios parecen mostrarse preocupado por no tener un cura propio que atienda los problemas espirituales, lo cual parece haber sido bastante importante.

La dinámica del cristianismo indianizado también se da en otro escenario: El calendario sagrado. El Primer Concilio Limense, realizado entre 1551 y 1552 disponía celebrar «... todos los domingos del año, la fiesta de la Circumscisión, los primeros días de las tres Pasquas, la fiesta de la Ascensión de Cristo, la de Corpus Christi, y las cuatro fiestas de Nra. Señora, la Nativi-

88. Autos sobre derechos parroquiales de Montecristi, por acusaciones de abusos al sacerdote de Montecristi Santiago Carvajal, 1738, archivo de la Diócesis de Cuenca.

89. Carta de los indios de Picoazá al Ilmo. José Ignacio Cortázar, 1789, archivo de La Casa de Horacio.

dad, la Anunciación, Purificación, y Asunción y la fiesta de Sant Pedro y Sant. Pablo.⁹⁰ Este nuevo tiempo sagrado obedecía como todo lo demás al eje conceptual de la religiosidad de occidente y a su propio proceso histórico. Estaba más relacionado con los hitos o sucesos cristianos, que con un sistema productivo ligado al ciclo de la naturaleza. Por otra parte, el fenómeno del Cristianismo a partir del siglo XVI, después de la Contrarreforma, fue un fenómeno más vinculado con un sistema de localidades urbanas, que con redes o puntos rurales, en dónde sí perduró por más tiempo la relación entre calendario sagrado y períodos climáticos, los cuales regulaban la producción y la supervivencia. Por lo tanto, el calendario sagrado que trajeron los conquistadores fue un calendario desarraigado del ciclo natural de América, del tiempo cosmogónico y sagrado de sus habitantes, de la resolución del problema de producción, y esto constituyó una diferencia sustancial.⁹¹ Se presume que el calendario sagrado de los indios de Puerto Viejo estaba más relacionado con los ciclos lunares, así como con la llegada de las lluvias, de las que dependían totalmente para su supervivencia en un territorio seco, de ríos intermitentes.

En el siglo XVIII se celebraban en Jipijapa más fiestas cristianas de las permitidas. Entre ellas estaban las de San Sebastiano, del Sermón, San José, Novena de Nuestra Señora de los Dolores, de los Responsos del Lunes, de la Resurrección de Pascuas, de la Novena Fiesta de la Resurrección del Señor, del aniversario y víspera de la Fiesta de Corpus, de la Fiesta de Santa Sinforsosa, de la Fiesta de la Santa Cruz, de la Fiesta de San Isidro, de San Antonio de [Paján], de San Pablo en el Guanávano, de las Vísperas y Misas con revestidos de Nuestra Señora de las Nieves, de la Víspera y Fiesta con Revestidos y Aniversario de San Lorenzo, de la Fiesta de Santa Rosa, de la Fiesta con Sermón y Aniversario de Nuestra Señora de Agua Santa, de la Adoración de la Santa Cruz el Viernes Santo, de Nuestra Señora de El Rosario, del Aniversario de las Animas en Finados, de San Francisco Javier, de las misas semanales de Agua Santa, de la Semana del Sacramento, de las misas semanales de Nuestra Señora de las Nieves, de las misas semanales de las animas, de la Misa de Noche Buena, de la misa Carnestolendas, de la misa de hermanos difuntos de nuestra señora de Agua Santa.

De este calendario cristiano hay por lo menos cuatro fechas claramente indianizadas por los indios de Jipijapa: la de la Cruz de Julcuy, cuya celebración era propia de esta parcialidad indígena; la de Nuestra Señora de Agua Santa, que como hemos observado es producto de una sustitución idolotráica; la de las Animas de Finados y las misas de los hermanos muertos de Agua Santa, celebraciones acogida por el mundo andino seguramente para mantener el

90. Hugo Burgos, *op. cit.*, p. 435.

91. William A. Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

contacto con sus muertos personales. Por otra parte, revisada la contabilidad del curato de Jipijapa en 1784 se observa que los indios aportaban más para las fiestas de los Responsos de Animas en Finado, que lograba recaudar 131 pesos, y para la celebración de la Virgen de Agua Santa, durante la que se recogían 104 pesos.⁹² La presión por parte de los indios de Puerto Viejo para insertar su calendario cristiano, sea porque estuviere relacionado con su tradición aborigen, sea por su excesiva religiosidad, era evidente. Don Francisco Ruiz Cano, Cura Párroco de San Lorenzo de Jipijapa, señala en un informe presentado a las autoridades como parte de los Autos que se seguían por la proliferación de fiestas no permitidas, que «... empezaron a hacer novena a los mas de los Santos y ha celebrar otras festividades algunas Imágenes a quienes [...] consagrado cultos a instancia de muchos fervorosos que querian y ofrecian dar ocho reales para la misa de novena...».⁹³ El desborde de la religiosidad de los indios de Jipijapa era un hecho, según se demuestra en la declaración de Tomás García Sierra, Procurador, en representación de don Francisco Xavier Ruiz Cano, Cura propio de San Lorenzo de Jipijapa, dentro de los autos del 11 de agosto de 1786, sobre los derechos parroquiales, pompas de matrimonios y entierros, fiestas, primicias, camaricos, ofrendas y servicio personal de Indios. Este Tomás García Sierra asegura que «... empezaron los feligreses a practicar otras novenas distintas a diferentes santos, con tanto apresuramiento y fervor, que no pudo contenerlos, y aun fue preciso condesender a su devocion el Cura...»,⁹⁴ y agrega en defensa de Ruiz Cano que «Lo unico en que su Cura ha tenido mas una connivencia, ó acomodo, que un derecho parroquial, es el permiso de alguna otra cofradia fuera de las quatro de ordenanza, y de ciertos novenarios de Misas en culto de distintos Santos que promueven sus devotos con tan corto estipendio que regularmente no pasa de ocho reales».⁹⁵

García Sierra dice que a los indios de Jipijapa se les «... prohíven absolutamente y bajo las penas establecidas por dicha Provision, todas las fiestas y oblaciones voluntarias; toda especie de pompa en sus funciones, aunque la huviesen recomendado los difuntos por via de sufragio, y quieran sus herederos y testamentarios practicarla según los ritos de la Iglesia en obsequio y honra de sugetos benemeritos y acaudalados conforme a su lustre y posibilidad; que se a abrogado en el todo el derecho de la primicia, absolviendo della no solo a los que no plantan y cosechan, sino asi a los que recogen frutos

92. Cuentas «Jurada que dá el Dr. Dn. Francisco Xavier Ruiz Cano, Vicario de la Provincia de Puerto Viejo y cura Doctrinero del Pueblo de Jipijapa de todas las ovenciones de su veneficio», 1784, copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.

93. *Ibidem*.

94. Tomas García y Sierra en representación del cura de Jipijapa Francisco Xavier Ruiz Cano, en los autos sobre derechos parroquiales, 1786 y 1787, archivo de la Diócesis de Cuenca.

95. *Ibidem*.

de sus campos y sementeras de cultivo; y que no se les permite ministrar servicio alguno al Cura, ni mas acto libre que el de las quatro fiestas de Ordenanza, aun que los Indios quisiesen de su motivo, y por su particular devocion, hacer que se les administren y celebren otras Misas, preces, ú otros oficios eclesiasticos...».⁹⁶ Como dice García, los indios eran aficionados a las *pompas* y pagaban por ellas de buena voluntad. Los moribundos las recomendaban por «via de sufragio» y gustaban «por su particular devoción» hacer «Misas, preces, ú otros oficios eclesiasticos».

Más adelante y dentro del mismo Auto, se dice que el Cura Ruiz Cano solicita solo dos capítulos, uno de ellos: «... libertad de los Indios para sus fiestas voluntarias...» y que «El Cura [...] no pretende otra cosa sino que se deje estos Indios en su libertad natural y en el ejercicio voluntario de su religion por lo tocante a fiestas, misas, y oblaciones». Este alegato carece totalmente de malicia, a no ser aquella relacionada con el interés de obtener ingresos para el curato o su propia persona, pues no advierte que pudiera tratarse de formas desbordadas de cristianismo indianizado. Por ello agrega llanamente: «...es averiguado que por medio de este culto exterior se apartaron los Indios de la idolatria; en que los primeros operarios evangelicos tubieron la cristiana politica de substituir los Indolos del Demonio estos obgetos de verdad que fixasen los sentidos de una gente material y grosera no capaz todavia de comprehender tan cabalmente las cosas mas espirituales».

Para el caso de Montecristi no hemos hallado una lista de celebraciones tan extensa como el de Jipijapa. Sin embargo, se sabe que allí se realizaban las misas votivas de Nuestra Señora de los Dolores, de Santa Rosa, la misa votiva cantada con sus vísperas y sermón del Patrón San Pablo, y el ritual del Viernes Santo. El cura de Montecristi, don Santiago Carvajal dice en 1738 que el Viernes Santo «es quando concurre la abundancia de gente que viene de sus montes y chacras».⁹⁷ Durante el siglo XVIII los indios de Montecristi tenían además una cofradía y culto a favor del Señor de la «Buenamuerte», lo cual confirma la continuidad de la veneración de los muertos, alrededor de los cuales se realizaban los más importantes rituales privados y públicos entre los indios de Puerto Viejo, a la llegada de los españoles.

Por otra parte, se sabe que los habitantes prehispánicos de la costa designaban nombre para los días de la semana, y el día domingo (*Tepipichinche*) era el más solemne.⁹⁸ Sin embargo, no hay rastros en tiempos de la Colonia,

96. *Ibidem*.

97. Informe del cura de Montecristi, Santiago Carvajal, 1738, copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.

98. Anónimo, *Descripción del partido de Puerto Viejo, 1605*. En *Apuntes para la historia de Manabí*, Guayaquil, Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, 1987, p. 19.

que demuestren que este día era sagrado para los indios, al menos no de la forma como lo era para el cristianismo. El sacerdote José Viveros, cura de Jipijapa en el siglo XVIII, señalaba en una carta enviada a sus superiores que «... El Teniente don Francisco Casanova ... impuso penas a los publicos profanadores del Sto. Día de Domingo, y logró cerrar las tiendas del comercio que los Indios no salían a vender sus sombreros...».⁹⁹

Ritos cristianos indianizados

La religión preescrita cristiana tenía su propia reglamentación para los rituales. Desde cómo realizar la liturgia a cargo de los sacerdotes, hasta cómo otorgar los sacramentos, tales como los del matrimonio, bautizo, comunión y confesión. Así mismo debía cumplirse con normas preestablecidas en el momento de los entierros, como por ejemplo depositar los cuerpos en las bóvedas de las iglesias y/o en los cementerios, cuando ya los hubieron. Pero además, fuera de la religión preescrita, también vino a América la religiosidad cristiana, es decir las prácticas religiosas del pueblo europeo, producto de su propio proceso histórico.

La procesión era un acto de religiosidad cristiana que formaba parte de la estrategia barroca de persuasión. De alguna manera tenía un parangón con la peregrinación que realizaban los indios de Puerto Viejo para asistir a los actos de idolatrías durante un tiempo sagrado. Tal era el caso de las movilizaciones que se realizaban para venerar a Umiña. Las procesiones también se llevan a cabo en Puerto Viejo. Hay evidencias de ellas durante el siglo XVIII, aunque esto no significa que no se realizaran en los siglos anteriores de la Colonia. Don Ramón Argote, visitador de San Lorenzo de Jipijapa da instrucciones sobre los paramentos que deben llevarse durante la procesión acostumbrada de las Animas.¹⁰⁰

El problema de la falta de sacerdotes y el descuido de la Corona en el proceso de evangelización de los lugares periféricos, llevó a que en el caso del ritual del bautizo, se permitiera a los propios feligreses realizarlo. Cuando en 1789 el Obispo de Cuenca D. José Carrión y Marfil visita Canoa, pueblo ubicado al norte del Partido, recomienda al cura que tenga cuidado de instruir a los feligreses correctamente sobre cómo realizar el bautismo: «ponga especial cuydado enque los que en caso de necesidad administren el sacramento del Bautismo aprendan bien la forma haciéndoles comprender la fuerza y valor de las palabras, el modo de pronunciarlas sin omitir alguna al tiempo de verter el

99. Carta del sacerdote Juan José Viveros al Dr. Andrés Quintian Ponte y Andrade, 1811, archivo documental de La Casa de Horacio.

100. Visita de D. Ramón Argote a Jipijapa, 1783, archivo de la Diócesis de Cuenca.

agua en la caveza del bautisado, para que sea sagrado del modo que es necesario para la salvación...». ¹⁰¹ No hay evidencias de si los indios de montaña por sí solos y de buena voluntad cumplían con este proceso, pues los que estaban en centros protourbanos, como Montecristi, Jipijapa o Picoazá, tenían sacerdote tutelar.

El matrimonio era obligatorio y debía pasar por la institucionalidad y religión preescrita. Los indios se veían obligados a solicitar un permiso que se sometía a un largo proceso para determinar si había una relación de consanguinidad o había otros impedimentos. Estas eran las famosas dispensas. Habría que determinar cuál era la estructura de parentesco antes de la Colonia y cuáles sus vicisitudes culturales, para saber qué significó la introducción de la dispensa entre los indios.

La Iglesia tuvo que realizar verdaderos esfuerzos para conseguir que los feligreses del partido de Puerto Viejo se confesaren. Habían adquirido la costumbre de no hacerlo constantemente también por el problema de la falta de sacerdotes y por la misma regulación que en este sentido se había dado, para que este acto se lo realizara solo en determinadas fechas. Juan Viveros, sacerdote de Jipijapa se queja de ello, aunque no se sabe si acusa expresamente a los mestizos y blancos, o también a los indios. En una visita oficial realizada a Pichota en 1789, por parte de un prelado, se anota:

...que siendo notoria la desemboltura y relajación de costumbres de esta feligresía, originada en mucha parte de la ninguna frecuencia de los santos sacramentos de la Penitencia y eucaristía, como que no los reciben sino una vez al año, y muchos después de corridos muchos años, en lo sucesivo, el cura coadjutor asistirá al confesionario a mas del tiempo de cuaresma y semana santa todos los días de fiesta del año... ¹⁰²

El entierro pasaba por el problema de la confesión necesaria. A veces, como en el caso de los feligreses de Tosagua, se quejaban de no ser bien atendidos por los curas a la hora de la muerte, lo que revelaría una cristianización. Sin embargo, cuando por la misma razón se quejan los de Picoazá, se advierte que usan el recurso como argumento relacionado con un problema del control de la cofradía y su ganado. Es posible que el sacramento de los Santos Oleos haya sido muy importante para los indios, en cuanto apelamos a la idea que la antigua idolatría cumplía una función terapéutica ante determinados es-

101. Visita del Obispo José Carrión y Marfil al pueblo de La Canoa, 1789, archivo de la Diócesis de Cuenca.

102. Visita del Obispo José Carrión y Marfil al curato de Pichota, anexo de Portoviejo, 1789, archivo de la Diócesis de Cuenca.

tados emocionales y la muerte era uno de los elementos que más dinamizaba el imaginario de los antiguos indios.

En Montecristi los indios parecen haber adosado al cristianismo elementos de su religiosidad ancestral. Por ejemplo, gustaban realizar sus entierros con ciertas *pompas*: «Pues en entierro d Indios, solo he predicado, que quando pasasen los Dolientes, con buenos modos les encargo que hagan bien por las Almas asi de su obligación, como por las generales del Purgatorio; y que si quieren pompa por su entierro, como ven hacer a otros destos christianos, me hande dar doce pesos no al contado sino que bayan trabajando».¹⁰³

Por otra parte la práctica de los sacramentos, tan ligados a la formalidad institucional, es decir a la religión preescrita, puede haber sido asumida por los indios caciques dentro de unas relaciones de poder, como parte de la estrategia para conservar sus privilegios. Sin embargo, como veremos más adelante, especialmente los indios de Jipijapa y Picoazá eran muy contestatarios.

También presumimos que mientras se conservaba una religiosidad cristiana indianizada en los estratos más bajos, en los estratos intermedios de la casta indígena, esto es los caciques, se produjo un allanamiento mayor hacia la cristianización, al menos la formal.

A manera de síntesis de este capítulo podríamos anotar que la iniciación de la evangelización significó un caos cosmogónico para los indios de Puerto Viejo, no solo por la violencia general de la conquista, sino sobre todo por la oposición e incongruencia de los mitos de ambas culturas. Mientras los indios practicaban una religiosidad relacionada con deidades perceptibles y naturales, los cristianos concebían a un Dios intangible. A su vez, la religiosidad de los indios estaba destinada a resolver problemas emocionales humanos y problemas de supervivencia, en cuanto realizaban conjuros para manipular a la naturaleza, de la cual buscaban obtener esencialmente agua, salud y alimentos.

La empresa colonizadora posesionó con fuerza a sus instituciones evangelizadoras al inicio del proceso, pero después prácticamente las abandonó por la disminuida población y poca importancia económica que tenía el territorio. Durante la primera etapa se llevó a cabo una campaña violenta de extirpación de idolatrías, pese a lo cual la Colonia no logró que los indios de Puerto Viejo se desprendieran totalmente de su relación con lo sagrado natural-tangible. Por una parte trasmutaron a las peñas y montes en vírgenes. De otra parte se aferraron más a efigies que ha conceptos. La dependencia y sacralización de los íconos estaba conectada con la cultura de los indios de Puerto Viejo, que como dijimos había construido su religiosidad en relación a ele-

103. Carta del cura de Montecristi, Santiago Carvajal, 1738, archivo de la Diócesis de Cuenca.

mentos sensoriales o reales, como el mar, la luna o la mágica piedra Umiña. En esa dirección, el elemento cristiano más vinculado era la devoción mariana, pues en sí las imágenes concretas de las vírgenes fueron miradas por los indios como algo sagrado, sin comprender que para la religión preescrita, las figuras representaban un paradigma metafísico. Por esa misma razón los indios de Puerto Viejo desecharon o ubicaron en un segundo plano la idea de un Dios no visible. La Cruz no tuvo acogida entre los indios, puesto que su símbolo no mantenía relación ni con lo humano, ni con los animales, ni con las plantas, minerales u formaciones naturales.

Una de las mayores diacronías entre las dos culturas, estuvo en el tiempo sagrado, que en el mundo de los indios de Puerto Viejo estaba directamente conectado con los procesos cíclicos de la biodiversidad: entrada del período lluvioso, cosecha y otros. La Conquista removió esta lógica e impuso un calendario que no tenía nada que ver con esa dinámica. De todas formas, hasta el siglo XVIII se ven formas de camuflaje de este tiempo sagrado aborigen, tanto en la fiesta de la Virgen de Agua Santa, como en la de las Animas.

Por otra parte, los sacerdotes que llegaron a Puerto Viejo debieron desarrollar una escolástica particular basada en el barroco auditivo y festivo, aunque este último habría derivado del primero. Cuando hablamos de barroco auditivo nos referimos a la utilización de la sensibilidad rítmica ancestral, para la persuasión necesaria, a falta de la producción de esculturas y cuadros de pinturas, que sirvieron para el mismo propósito en las principales ciudades coloniales.

CAPÍTULO IV

Geografía sagrada y geografía de la supervivencia en Puerto Viejo

Si bien la geografía sagrada está definida por la red de lugares sagrados ubicada en una localidad o espacio concreto, establecemos una relación inseparable con la geografía de la supervivencia, es decir con el espacio real donde es posible la vida. Al hablar de esta geografía de la supervivencia nos referimos a la realidad ambiental donde se extrae, se distribuyen, produce los alimentos, las medicinas y materia prima para otros usos. En esta dimensión también se dan unas relaciones de poder.

La dinámica de la supervivencia de los indios de Puerto Viejo funcionaría de la siguiente manera. La religiosidad tenía tres fines: tratar los problemas emocionales, curar y conjurar los elementos supranaturales para la vida. De otro lado estaba la naturaleza terrenal o próxima de la que formaban parte los hombres. La relación entre estos dos factores aseguraba la supervivencia. Entonces, pretendemos describir en este capítulo la interrelación entre la religiosidad, la geografía sagrada y la geografía de la supervivencia de los indios de Puerto Viejo.

LA GEOGRAFÍA SAGRADA DE PUERTO VIEJO

El Partido de Puerto Viejo estuvo ubicado «Al norte del partido de Santa Elena», «extendido por la orilla del mar Pacífico desde medio grado hasta un grado y 48 minutos al Sur de la equinoccial», confinaba «por el Este con los partidos de Balzar y Daule, y por el Norte con el partido de Cabo Pasado; su mayor longitud, contada del septentrion al mediodía» era «de 26 leguas y su latitud 18 de oriente a occidente. Antiguamente tenía este partido la denominación de provincia, y su corregimiento era proveído por el rey».¹

Este pequeño mundo tenía uno de los paisajes más sorprendentes. Extensiones próximas al mar de sucesivas y bajas colinas sobre las que reinaban

1. Francisco Requena. En Pilar Ponce Leiva (compiladora), *op. cit.*, p. 575.

los cerros de Hojas y Montecristi,² y al sur, una cordillera que llegaba hasta las orilla mismas del gran mar. Al frente la islilla de Salango y más allá la de La Plata. Por do quiera se divisaban cactus, algarrobos, palo santos y ceybas esparcidas en un escenario blanco, aparentemente estéril, donde de manera esquiva corría furtivo el venado y otros «zahinos» que tenían «el ombligo en el espinazo».³ Pero allí, donde había un cerro o una cordillera, las nubes cargadas de agua que viajaban desde el mar hacia el continente, chocaban con esas torres naturales, actuando como condensadores naturales de la humedad ambiental. En ese lugar surgía una especie de oasis. Al mismo tiempo, ríos subterráneos corría por las entrañas de la tierra, en la pacha mama y salían al mundo como fuentes, como *agua santa*. Los otros pocos ríos, los de arriba, adquirían vida solo en los períodos de pocas lluvias.⁴ Las lluvias eran el principio de la vida misma, sobre todo en los extensos valles y aún en los lugares donde se concentraba la humedad ambiental. Era la que tenía el poder mágico de hacer brotar el maíz. Por esa razón el agua santa del cielo era *idolatrada*.⁵ En este paraíso exótico se produjo desde 1531 el caos. Y después se inició la reconstitución del *mundo*.

Antes del fin del mundo, los cerros, las lagunillas, las fuentes, los ríos, las islas, las llamadas huacas eran los fundamentos de la geografía sagrada de los hombres de esta región. El mundo roto, caotizado, hubo de rehacerse a través de un punto de coincidencia entre dos culturas: cristianos y antiguos infieles estaban de acuerdo en que era necesario la religiosidad misma. Era impensado tanto en el mundo indígena como en el hispano, un tipo de ateísmo. Entonces, era urgente la identificación de nuevos / viejos lugares sacros a través de los cuales se podría acceder a lo sobrehumano o a lo sagrado natural. ¿Pero cómo ponerse de acuerdo sobre el punto exacto, el punto mágico, la puerta de entrada al cosmos sideral? Los espíritus de Puerto Viejo dejaron escuchar en las fuentes y los montes sus voces sin cuerpos y los españoles edificaron el templo en ese lugar. Los indios de Puerto Viejo pusieron a sus muertos y los españoles el ritual. Los indios de Puerto Viejo las peregrinaciones, los españoles el sermón. Los indios de Puerto Viejo la entonación, los espa-

2. 400 metros sobre el nivel del mar.

3. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 14.

4. En esta biorregión existen dos períodos climáticos: el seco, de junio a noviembre, y el lluvioso, de diciembre a mayo. Los promedios de lluvias son bajos: de 25 a 250 mm al año, con recurrentes sequías o intensas lluvias (Fenómeno de El Niño). Michael Acosta Solís, *Ecología y fotoecología*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.

5. «Marcos señala que, a pesar de la certeza acerca de la llegada periódica de la lluvia, había cierta inseguridad respecto a la duración de los ciclos. Una demora prolongada podía conducir al temor por el futuro (Marcos y Norton, 1981: 139; Marcos, 1985: 113). Esta situación tiende universalmente a desarrollar una cosmogonía basada en el control de la lluvia (Vogt, 1978. En Marcos y Norton, 1981: 139)». *Op. cit.*, p. 23.

ños los ritmos gregorianos. Los indios de Puerto Viejo la devoción, los españoles las vírgenes. Los indios de Puerto Viejo la religiosidad, los españoles, la religión.

Entonces, después del caos, los templos cristianos fueron los espacios mágicos donde se podía entrar en contacto con el panteón divino. La sucesión de lugares donde estaban ubicados configuró la geografía sagrada de los indios de Puerto Viejo. Una geografía que estaba además en un cosmos bidimensional, donde a la vez que habitaban, producían y supervivían, entablaban relación con el nuevo Dios, con un nuevo reino sobrenatural y negociaban la reconstitución del centro del mundo. En este cosmos mágico y real convivieron la geografía sagrada y la **geografía de la supervivencia**.

En 1591 se ordena hacer una padrón de indios tributarios, información que permite identificar los pueblos indígenas de Puerto Viejo. Estos lugares eran Picoacan, Apechinque, Pipay, Apelope, Passao y Patagua, Catarama, Xipexapa la Alta, Xipexapa la Baja, Tocaguas y Cancaba, Banchal, Pillacagua, La Conchipa y Toal, Pimpaguaci, Indios del Valle, Manta, Calangos, Xamixon y Monte Cristo, Charapoto, Paiquile, Picalanceme, Misbaique, Cupilde, Lebique y Malagua, Cama y Camilloa.⁶

Esta geografía humana, posiblemente la más parecida a la existente antes de la llegada de los Españoles, fue intervenida y alterada, como hemos dicho, a partir del siglo XVII, cuando se iniciaron las llamadas reducciones. Los pequeños asentamientos, probablemente puntos nodales de ayllus horizontales,⁷ fueron movidos y por lo tanto desestructurada su relación con la geografía sagrada y la geografía de la supervivencia. Sin embargo, de alguna manera mantuvieron su proximidad con los antiguos puntos sagrados, cuyos ejes eran los cerros de Hojas, Montecristi y probablemente la zona de Sancan en Jipijapa, de los cuales no distaron más allá de 40 kilómetros. Por otra parte, al menos en el caso de Montecristi, se logra una asociación entre la Virgen de Monserrate, culto cristiano, y el Cerro, elemento sagrado panandino. En este sentido es importante insistir que para los aborígenes andinos tanto las fuentes naturales como los cerros eran considerados elementos sacros. Del cerro

6. *Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú, fecha por mandado del señor Marqués de Cañete. La cual se hizo por Luis de Morales Figueroa*. En Luis Torres de Mendoza (compilador), *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, tomo VI, Madrid, Imprenta de Frías y compañía, Misericordia, 1866, p. 48.
7. Carmen Fauria dice que en la Costa funcionaron especies de ayllus horizontales: «Lo que entre los grupos serranos y del altiplano se realizaba a nivel de ocupación vertical, en la costa septentrional era factible a nivel horizontal, dadas las diferencias ambientales entre el norte y el sur de aquella zona (Deler, *et al.*, 1983)». Fauria i Roma Carmen M., *op. cit.*, p. 72.

de Montecristi salía una «aguada» por el sitio llamado Tohalla «con olor de almáciga sabor de la más delicada, y efectos de la más medicinal».⁸ En cerro de Montecristi se oían voces y se veían transformaciones de varias fieras con que se hacía visible y respondía como oráculo el Demonio.⁹ En el caso de Jipijapa, la asociación se habría dado entre la Virgen de Agua Santa y la sacralidad de la fuente de agua que proveía el elemento vital en medio de una zona árida. El punto exacto parece haber sido traslado de Sancan o lo que hoy se conoce como La Pila, donde se encuentra una lagunilla, a Jipijapa La Baja, creada por imposición de los españoles en el proceso de reducciones. La Virgen de Agua Santa habría, entonces, portado de manera camuflada a una antigua deidad.

Tras la reducciones, Puerto Viejo es descrito en 1605 como un territorio compuesto por varias localidades: La Ciudad de San Gregorio estaba situada a 40 leguas de Guayaquil y 100 de Quito. Catarama situada a menos de un cuarto de legua de la Ciudad de San Gregorio. Charapotó, antiguo pueblo de indios donde convivieron después las parcialidades de Tosagua, Conchipa, Pasao y Toal, a raíz de las reducciones hechas por orden de Bernardo de Loaysa, Visitador General. San Pablo de Manta, antiguo Jocay, donde se redujeron las parcialidades de Jaramijó, Camilloa y Cama y en cuya jurisdicción estaba Monte Cristi. Picuazá, lugar en el que fueron concentradas las parcialidades de Tohalla, Misbain y Solango (Salango) por orden de Alonso de Almao. Y Jipijapa, compuesta por dos pueblos, después asentados y reducidos en uno solo, el de Gijijapa La Baja.¹⁰ Esta geografía de asentamientos se mantuvo más o menos vigente durante toda la Colonia en el llamado Partido de Puerto Viejo, perteneciente al Corregimiento de Guayaquil.

Ya en 1741, el informe oficial de don Dionisio Alsedo y Herrera, Presidente de la Real Audiencia y Gobernador y Capitán General de la Provincia de Quito, describe así a Puerto Viejo:

Puerto-Viejo es un partido tan dilatado, que se pudiera hacer de su distrito otra separada Provincia: tiene veinte y cuatro leguas de longitud, y diez y ocho de latitud, y confina por la Costa con el Pueblo de la Canoa, jurisdicción del gobierno del Cabo Passao, que dista catorce leguas, y con las inaccesibles Montañas de Tofagua, cerradas, y tupidas de los mejores, y más corpulentos árboles de la América...¹¹

8. Dionisio Alsedo y Herrera, *Compendio histórico de la provincia de Guayaquil, 1741*, Guayaquil, Imprenta Gutenberg de Elicio A. Uzcátegui, 1938, p. 73.

9. *Ibidem*, p. 74.

10. *Apuntes para la historia de Manabí*, op. cit., p. 29.

11. Dionisio Alsedo y Herrera, op. cit., p. 72.

En 1591 se reportaban en Puerto Viejo 1253 indios tributarios, lo que permite tener indicios de la población aborigen del Partido, aunque hacia el interior permanecían grupos que no habían sido reducidos.¹² En la relación de 1605 se describe la población:

Cuando se descubrió la tierra se halló mucho mayor número de indios. Hanlos gastado las pestes y las esterilidades y hambre; paréceles a los testigos que declaran estas relaciones que habrá ahora unos dicen hasta 500 y otros hasta 400 tributarios. Los que parece que hay en los pueblos de la jurisdicción de Puerto Viejo, por el padrón que se hizo por mandado del Consejo el año de 1605 son: Tributarios, 358. Reservados, 116. Muchachos libres de tributo por la edad, 266. Muchachas, 223. Son casados, 424. Hay mujeres viudas y solteras, 74.¹³

Las cifras anotadas permiten estimar que a principios del siglo XVII existían aquí 937 indios. La afirmación de Dionisio Alsedo y Herrera de 1741 respecto de la densidad indígena en Puerto Viejo, señala que en Manta, Montecristi, Picoazá, Charapotó, Pichota y Jipijapa, había un número de dos mil Indios.¹⁴

Los epicentros poblacionales indígenas fueron durante toda la Colonia los pueblos citados, pero al parecer hubo variaciones en cuanto al número de habitantes. En 1591 el lugar más poblado era Picoazá, mejor dicho el antiguo Picoazá, que todavía no había sido movido ni sujeto a reducciones. Picoacan tenía 252 indios tributarios, mientras Apechinque, que le seguía en número, tenía solo 122.¹⁵ Este Picoacan o Picoazá parece haber estado en los alrededores de lo que en el futuro sería o ya era Montecristi, pues se dice que estaba a 8 leguas¹⁶ de la Ciudad de Puerto Viejo, (44,5 kilómetros de distancia) y a dos del mar (11,1 kilómetros). Tenía además un río propio y estaba asentada en el antiguo Giguivi. Otra de las parcialidades reducidas en ella, fue Salango, cuyo nombre se identifica en los mapas antiguos hacia el sur de Puerto Viejo. En lo posterior, Picoazá habría sido trasladado a otro lugar, a solo cinco kilómetros de la cabeza del partido, a donde permanece actualmente. En

12. *Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú, fecha por mandado del señor Marqués de Cañete. La cual se hizo por Luis de Morales Figueroa.* En Luis Torres de Mendoza, tomo VI, *op. cit.*, p. 48.

13. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 19.

14. Dionisio Alsedo y Herrera, *op. cit.*, p. 73.

15. *Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú, fecha por mandado del señor Marqués de Cañete. La cual se hizo por Luis de Morales Figueroa.* En Luis Torres de Mendoza, tomo VI, *op. cit.*, p. 48.

16. «Legua. Unidad de longitud. En España se distinguen: la de tierra, equivalente a 5 572 m», en *Gran Diccionario Ilustrado* del Círculo de Lectores.

los primeros años del siglo XVII Picuazá tenía 177 indios entre adultos y niños, pertenecientes a las parcialidades de Tohalla, Misbay y Solongo.¹⁷ La posición geográfica de las diversas parcialidades reducidas en Picoazá, conectadas con los cerros de Montecristi y Cerro de Hojas, formaciones sobresalientes en la topografía del lugar donde yacen esparcidas especie de cordilleras menores, permite acercarnos a la geografía sagrada prehispánica andina.

Durante el siglo XVIII, a diferencia de lo expuesto, los centros de mayor demografía indígena eran Jipijapa y Montecristi. Mientras Picoazá contaba con 26 indios tributarios, el pueblo de Montecristi tenía 110 y el «mejor pueblo de la provincia de Portoviejo era San Lorenzo de Jipijapa», habitada por 2 400 personas, entre los cuales 430 eran indios tributarios.¹⁸

Es evidente, que a pesar que la Ciudad de Puerto Viejo era el epicentro político, cabeza del Partido y localidad de ancestro español, en cuyo lugar no se había desarrollado antes ninguna comunidad aborígen importante, no era sede de los más importantes espacios sagrados de los indios. Por el contrario, la geografía sagrada del Partido estuvo más relacionada con la geografía de asentamientos de pueblos ancestrales y con lo que hemos denominado geografía de la supervivencia. En Puerto Viejo se encontraba la iglesia parroquial donde se veneraba a San Gregorio como patrón, empero no hay evidencias de que esta advocación haya tenido acogida entre los aborígenes de las parcialidades conexas, así como tampoco el culto a la Virgen de las Mercedes, que se define mejor en el siglo XVIII entre los españoles y criollos de la cabeza del Partido. La geografía sagrada de los indios de Puerto Viejo estuvo relacionada, como hemos visto, con las devociones de Monserrate en Montecristi, la Virgen de Agua Santa en Jipijapa, la Virgen de Asunción de Nuestra Señora de Picuazá, y San Esteban de Charapotó. A esta geografía habría que agregar la advocación de Pichota, dedicada a Nuestra Señora de El Carmen. Creemos que Pichota, nombre aborígen que no aparece reportado antes del siglo XVIII, puede haber sido un pueblo sucedáneo de parcialidades como Catarama o El Valle, a las cuales no se las nombra en documentos tardíos. Así mismo, en el siglo XVIII se menciona al anexo de Tosagua y su iglesia.

17. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 27.

18. Juan Antonio Zelaya. En Pilar Ponce Leiva (compiladora), tomo II, *op. cit.*, pp. 363-364.

GEOGRAFÍA SAGRADA Y GEOGRAFÍA DE LA SUPERVIVENCIA

Antes del cataclismo el antiguo espacio de la supervivencia de los manteños era más o menos el mismo que el que ocupó el Partido de Puerto Viejo durante la Colonia. Seguramente esta coincidencia tuvo que ver con la necesidad compartida de ambas culturas encontradas de supervivir, sobre todo la de los advenedizos que desconocían la dinámica de la vida, para lo cual era necesario producir alimentos, proveerse de agua, extraer la medicina natural y obtener los elementos para la construcción de herramientas y viviendas. La sabiduría, los saberes, el conocimiento sobre la supervivencia en esta comarca, era dominio de los indios. Por ejemplo, ya hemos dicho que la concha spondylus generada frente a lo que después fue el Partido de Puerto Viejo, servía a los indios para determinar los ciclos de lluvia, sequía y eventos tan importantes como el Fenómeno de El Niño.¹⁹ Por lo tanto los conquistadores debieron de negociar la posesión de esos conocimientos. Entran en juego entonces las relaciones de poder, en la que los caciques constituyen el eslabón principal, entre las castas dominantes y las castas subalternas o dominadas.

Medicina natural, poder y curación

Entre los aborígenes de Puerto Viejo, antes de la llegada de los españoles, había una intrincada relación entre el poder de sanación, conocimiento de medicamentos naturales, sistema de creencias y shamanismo o sacerdocio. Quien tenía el poder del conocimiento para la sanación, tenía también el poder social en sí. La diosa Umíña era una deidad venerada por su poder mágico-curativo, pero para lograr los efectos tenía que actuar un intermediario, el shamán o sacerdote. El manejo de un catálogo de plantas medicinales era entonces un asunto relacionado con la religiosidad y la sabiduría, que aún en el siglo XVIII reconocían y usaban los comarcanos de todas las castas:

Al palo santo llaman así por los remedios que de él se toman para las enfermedades. Sácase de el una resina que hace las veces y provechos de la trementina; cura enfermedades y dolores que proceden del frío, ella y el agua en que se cuece la raíz y el palo sana los catarros; también sirve la resina para incienso para perfumes.²⁰

19. Jorge Marcos. En Fauria i Roma Carmen, *op. cit.*, p. 37.

20. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 13.

Las enfermedades vulgares en la tierra son calenturas prolijas y recias y dolores en todo el cuerpo que ordinariamente son de bubas. Estas curan con zarza y palo santo; las calenturas con sangrías y purgas de mechoacan y cañifistola.²¹

Para diversas enfermedades usan más que de otra medicina, del tabaco y de otra yerba llamada el payco, cuyo sumo beben para las lombrices. Hay cantidad de palo de salsifrax²² de que usan para postemas interiores y para cualesquiera dolores de frialdad, con admirables efectos. También hay becares²³ de mucha virtud que se sacan de los venados, y contrayerba, que dan a los que han tomado veneno o están hechizados.²⁴

Los indios de Charapotó a principios del siglo XVII se purgaban con solo el agua del mar y para el mal de bubas tan solo sudaban metidos en unos hornillos. Los de Picoazá usaban unas yerbas ponzoñosas con las que se mataban unos a otros, pero no revelaban cuáles eran ni decían sus nombres. Estos indios tomaban la que llamaban contrayerba, con la que hacían una pócima que los hacía sudar y los curaba de la mordedura de culebra. La enfermedad de las cámaras curaban ingiriendo los polvos de cierta tierra blanca quemada. Para las bubas tomaban también la zarza originaria del sector. Y en Jipijapa, curábanse el mal de ojos «alcoholándolos con el zumo del cogollo de algarrobo y echando del mismo zumo en ellos» para luego cubrir el ramo tierno con rescoldo, con lo cual se ablandaba y remollecía, antes de majarlo y exprimir el zumo. Para curar las cámaras de sangre «tomaban cantidad de un adarme de polvos de ciervo, bebiéndolos en tanto vino cuanto cabe en un huevo y a falta de vino, en agua tibia». Cuando ardían en fiebre sangraban y se purgaban con mechoacan o con la contrayerba.²⁵

En un área nuclear de lo que fue el Partido de Puerto Viejo recogimos el testimonio de Antonio Alava y de María Tuárez, pertenecientes a la comunidad de Sosote, cantón Portoviejo, respecto de la Virgen de Las Peñas situada en la zona del bosque tropical seco, donde existe una fuente de agua y siete pozos, elementos ubicados en una formación rocosa. María dijo que allí, en la roca, vivía una niña encantada y que si alguna vez se destruía la roca, el mundo se perdería. Los siete pozos de agua salobre son la cabeza del mar, si se la destruye el mar nos devora, dijo. La última semana de junio, va un «gentío al lugar», donde además realizan misas. Si usted se baña con las aguas de las siete peñas se cura de lepras u otras cosas.

21. *Ibidem*, p. 23.

22. «Por sasafrán». En *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 23.

23. «Por bezaar o bezoar». En *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 23.

24. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, p. 23.

25. *Ibidem*, pp. 27, 28, 29 y 30.

La función sanadora y de provisión del líquido vital de los pozos y las fuentes, hizo que se les otorgara a esas formaciones naturales una dimensión mágica sagrada y aún mítica, en esa zona seca. Recuérdese el protagonismo de los pozos en el mito de los gigantes. En 1811 el sacerdote Juan José Viveros se vanagloriaba de que un teniente había logrado en tiempos pasados evitar que las mujeres indias «fuesen a los pozos de choconchá en las principales solemnidades».²⁶

Durante la Colonia, este sistema de saberes²⁷ curativos de los indios de Puerto Viejo pudo quizás sobrevivir con mayor holgura en estas comarcas, con relación a otros lugares de América andina, donde fueron perseguidos como prácticas idolátricas. El hecho de que un documento oficial como el de 1605 describa el conjunto de remedios utilizados por los indios, con tanta naturalidad y ninguna condena, podría confirmar la elucubración; así mismo, la ausencia de juicios de hechicería o brujería en la región de Puerto Viejo.²⁸ Las razones debieron estar relacionadas con el hecho de que en el trópico abundaban una serie de enfermedades y animales ponzoñosos, sobre los cuales no conocían nada los españoles, quienes se vieron obligados a aceptar y usar la medicina autóctona, en un lugar periférico donde además no existía ningún médico occidental.²⁹

De esta manera, consideramos al igual que Gruzinsky, que ambiente natural, sistema de saberes y curanderismo tejían una densa red coherente, adosada a una geografía sagrada de la supervivencia, como una dimensión soterrada de la antigua religiosidad. Esta otra geografía sagrada del curanderismo tocó todas las castas, indianizó incluso a los conquistadores y permaneció en la subalternidad india del Puerto Viejo colonial. Creemos que junto con la cofradía, **las prácticas sanadoras constituyeron un refugio dinámico de la religiosidad** aborígen ligada a la supervivencia, que mantuvo su vigencia por la sencilla razón de que solucionaba un problema vital.

26. Informe de Juan José Vivero al Dr. Dn. Andrés Quintan Ponte y Andrade, 1811, copia, archivo documental de La Casa de Horacio, Portoviejo.

27. Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 153.

28. La historiadora María Luisa Laviana Cuetos señala que halló en el Archivo General de Indias un «cuaderno titulado ‘Causas de brujería’» de 1787, que contenía los procesos seguidos a los indios de San Elena, acusado de brujos, hechiceros y curanderos. En María Luisa Laviana Cuetos, *Brujería, curanderismo y religión en la península de Santa Elena a fines del siglo XVIII*. En *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Quito, Abya-Yala, 1995, p. 402.

29. «Al igual que en otras áreas rurales americanas, en todo el partido de La Punta no hubo durante la Colonia ni un solo médico y las necesidades de salud de la población –particularmente de la población indígena, que aquí era casi toda– eran cubiertas por los curanderos, que por consiguiente cumplieron una importante función». En María Luisa Laviana Cuetos, *op. cit.*, p. 419.

Producción, comercio y relaciones de poder

El epicentro del poder y demografía de la confederación manteño-huancavilca, estuvo situado durante la última etapa prehispánica en lo que después fue Puerto Viejo. Por lo tanto, también estuvieron asentados allí algunos centros de control del comercio y la producción.³⁰ En la Colonia el poder político regional se desplazó a Guayaquil, pero continuó vigente la biorregión como un espacio donde coincidían la geografía sagrada, la geografía de la supervivencia y la unidad política colonial.

Una característica propia es la de que en Puerto Viejo las relaciones de poder, extracción y distribución se dieron de una forma diferente a como se produjeron en otros lugares de los Andes Centrales. Si bien uno de los mayores impactos de la Conquista fue la destrucción del sistema de extracción y distribución, sobre todo de aquel que se realizaba a través del Pacífico y cubría intercambios aún con Sur y Centroamérica,³¹ los indios de Puerto Viejo siguieron participando desde la subalternidad, pero con cierto albedrío y agencia:

Todos los indios de esta tierra generalmente tienen caballos que alquilan a los pasajeros. El indio que menos, tiene dos caballos; también hacen sementeras de que cogen no solo para sustento, sino para vender a los/ indios de la costa, a donde van a traer pescado para revender. También venden gallinas y otros mantenimientos a los pasajeros. Hay entre los indios algunos oficiales, zapateros, sastres y carpinteros y viven de sus oficios.

Labran alguna poca ropa de algodón para sus vestidos y para pagar a los tributos. Para esto siembran el algodón que han menester; no se siembra lino ni cañamo.

Alguna poca de pita suelen labrar cada uno para sus labores; tienen también algunos ganados.

Los del puerto de Manta viven de pesquerías y de dar avío a los navios con sus balsas...

... labrase jarcia de cabuya para vender a los navios que pasan.

30. Jorge G. Marcos, *El sistema de parentesco de los habitantes de la costa de la provincia del Guayas*, mapa 4. En *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Quito, Abya-Yala, 1995, p. 486.

31. Betty J. Meggers, *Evolución y difusión cultural. Enfoques teóricos para la investigación arqueológica*, tomo I, Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1998.

Alana Gordy-Collins, María Rostowrowski, Anne Marie Hocquenghem, *Spondylus. Ofrenda sagrada y símbolo de paz*, Perú, Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, 1999.

Tierras hay muchas en mucha mayor cantidad de las que los vecinos y los indios han menester, así no tienen valor, ni hay posesión de tierras en particular; cada uno hace su roza y siembra donde y en la cantidad que quiere.

Cando hay falta de maíz se les toma a los indios que lo tienen en el distrito a la tasa que señala el cabildo.

Los indios de esta provincia tienen (en casa) tres o cuatro y algunos hasta diez yeguas de que crían potros; vale una yegua de 4 a 6 pesos y un potro lo mismo.³²

Uno de los puntales de la producción del Partido de Puerto Viejo, sobre todo a partir del siglo XVII, fue la confección del sombrero de paja toquilla en Jipijapa y Montecristi, que llegó a ser el segundo producto de exportación después del cacao en el siglo XVIII.³³ Así mismo se producían una serie de manufacturas de fibra como la pita floja y pita torcida, cordeles y hamacas. Estas manufacturas eran elaboradas por los indios, pero a pesar de su importancia comercial no se han encontrado evidencias de que existan tipos de obrajes. Los indios elaboraban los productos y los vendían a los intermediarios, pertenecientes seguramente a castas hegemónicas: En Jipijapa había una «mezcla confusa de Blancos, mestizos, zambos, mulatos y unos pocos esclavos: muchos forasteros Blancos, y Mestizos que se establecen en el Pueblo y sus inmediaciones por cortos espacios de tiempo; la mayor parte de ellos con el objeto de comerciar en el tráfico de sombreros...».³⁴

El sistema de extracción estuvo ligado más bien a una unidad o parcialidad y mediada por el cacique, aunque no faltaron abusos de autoridades coloniales en ese sentido, pues en 1571 se reporta que en la Punta de Santa Elena, un funcionario obligaba a los indios a que le dieran la jarcia y la cabuya con la que hacían sus sogas, para venderlas y pagar los tributos.

Zelaya describía de esta manera a la producción de la región: «4 000 mazos de tabaco principal», «3 000 de puntilla» de tabaco, «800 arrobas de cera de tierra», «25 quintales de zarza de Jipijapa», huevos, aves, ajonjolí, maní, algodón, lanas de saibo y puercos.³⁵

El otro puntal de la economía de Puerto Viejo y de su geografía de la supervivencia fue la cría de ganado: «Es donde se cría gran cosecha de taba-

32. *Apuntes para la historia de Manabí, op. cit.*, pp. 21 y 22.

33. Maiguashca, *El desplazamiento regional y la burguesía en el Ecuador, 1760-1860*. En Carmen de Anhalzer, *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo*, Quito, Abya-Yala, 1997, p. 110.

34. Informe de Juan José Viveros a don Andrés Quintan Ponte y Andrade, 1811, copia del original, archivo documental de La Casa de Horacio, Portoviejo.

35. Pilar Ponce Leiva, Juan Antonio Zelaya, *Relaciones históricas y geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX. Estado de la provincia de Guayaquil*, tomo II, Quito, Abya-Yala, 1994, p. 364.

co, pita y lana de ceiba; tiene mucho ganado vacuno para su comercio de carnes con el primer puerto del Chocó...».³⁶ Este rubro estuvo básicamente inserto en la dinámica de las cofradías, tanto de criollos, españoles, como de indios. Sin embargo, parece ser que fueron las cofradías de indios las que tuvieron el control de la mayor producción ganadera, en cuanto se reporta, por ejemplo, que la Cofradía de Monserrate es una de las que más cabezas de bovinos tienen en el siglo XVIII, pues llegaba a las 400 reses.³⁷ En Pichota, en 1811, la Cofradía del Santísimo Sacramento poseía 200 cabezas de ganado; la de Nuestra Señora de El Carmen tenía una hacienda de ganado con 500 cabezas; la cofradía de «Animas» poseía por la fecha «ciento y tantas cabezas de ganado»; la Hermandad de San José era dueña de 40 cabezas. Todas las demás cofradías tenían ganado vacuno en diferente número.³⁸ Aquí sobresale la íntima relación que hubo entre formas de adaptación indígena para la supervivencia, religión y religiosidad.

Los indios se aliaron a esta institución colonial para garantizar su subsistencia. Frecuentemente habían disputas por cuanto se los acusaba de sustraer el ganado: Jipijapa «tiene onse cofradías de Indios, y una de españoles. No están mal administradas, sin embargo, deque los Indios, como en todas partes, hacen algunas sustracciones de ganados. Pero el cura está al repaso de todo».³⁹ En cuanto la religiosidad era un conjuro para la vida misma, y la vida misma estaba regulada por formas de poder, se establecía una clara relación entre estos dos aspectos.

Como sabemos, la Iglesia Católica estaba sujeta al poder político durante la Colonia, aunque ejercía de todas formas ciertos espacios hegemónicos, en tanto pertenecía a la estructura que regulaba el andamiaje colonial. Muy por debajo de ella estaban los vasallos o gobernados, entre los cuales en la práctica había estatutos diferentes. Los españoles eran la casta superior seguida por otras, entre las que estaban los indios y finalmente los negros. Habían unos poderes dominantes, sí, pero eso no significaba que los de abajo estuvieran totalmente excluidos del circuito del poder y que aún en calidad de subalternos, tuvieran agencia o protagonismo.

36. *Relación de Guayaquil*. Pilar Ponce Leiva, *Relaciones históricas y geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, tomo II, Quito, Abya-Yala, 1994, p. 500.

37. Maritza Aráuz, *En pueblos de indios en la Costa ecuatoriana. Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII*, Guayaquil, Archivo Histórico del Guayas, Banco Central del Ecuador, 1999, p. 110.

38. Razón de las cofradías de la Iglesia de Pichota, copia del original, archivo de la Diócesis de Cuenca.

39. Visita de Jipijapa, Dr. don Ramón Argote, 1784, copia del original, archivo de la Diócesis de Cuenca.

La agencia de los indios, dentro de este juego de poderes hegemónicos y subalternos, está demostrado en innumerables eventos: los indios de Puerto Viejo protestaron por la baja de tributos. Viajaron hasta Santa Fe y aún lo habrían hecho a España para conseguir los títulos de propiedad de sus tierras, como el caso de Parrales y Guale y para denunciar los malos tratos, como lo hicieron Juan Seguichi y Manuel Pilay.⁴⁰ Escribieron cartas denunciando la falta de atención espiritual de los sacerdotes, como ocurrió con los de Picoazá. Presionaron por que se realizaran más fiestas religiosas. Se negaron a asistir a iglesias que no eran las propias. Fueron acusados de altaneros y sediciosos y llegaron incluso a enfrentarse corporalmente con el sacerdote Ignacio Valencia a quien el indio Cosme Majao arrolló con su caballo, cuando el cura le preguntó si era el mismo que no asistía a la doctrina y era cabeza de motín, y le dio a la vez la orden de que bajara de la bestia.⁴¹ Como vemos, la agencia de los indios estaba relacionada con el problema de la supervivencia. Ese es también el caso de los indios de Picoazá que se enfrentan al cura Coello por el control de la cofradía de Nuestra Señora de Asunción y el acceso al ganado.

El arrojo de los indios y enfrentamiento directo con cuerpos y sectores hegemónicos son señales de que además las relaciones de poder fueron menos rígidas. Los indios se atrevían a tanto porque los cuerpos de represión no eran apreciables en el sector, y había un control atenuado por la distancia del territorio, su condición marginal y periférica con respecto a otros sectores de la Colonia. Habría que determinar las diferencias que se produjeron entre los dos primeros siglos y el siglo XVIII, cuando cambiaron ciertos elementos de la estructura gubernamental y económica. Reiteramos que no parecen haber habido juicios por brujería en Puerto Viejo, al menos fueron escasos. Por otra parte se aceptaban las prácticas de la medicina ancestral e incluso la presión por aumentar el calendario religioso, como en el caso de Jipijapa. ¿Significaría esto que la misma Iglesia Católica preescrita se vio abocada a aceptar con mayor docilidad ciertos aspectos de la religiosidad de los indios en zonas periféricas de la Colonia?

Concluiremos este capítulo sosteniendo que en Puerto Viejo se produce una desestructuración interior de la geografía humana, es decir de la ubicación ancestral de sus pueblos, pero esta no altera la geografía sagrada. Los indios de Puerto Viejo impusieron a los conquistadores los hitos sagrados. Los conquistadores cambiaron la forma de estos hitos o templos.

40. Maritza Aráuz, *Pueblos indios en la costa ecuatoriana. Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII*, Guayaquil, Archivo Histórico del Guayas, 1999, p. 96.

41. *Ibidem*, p. 100.

En cuanto los españoles no lograron abolir la geografía sagrada, tampoco lograron destruir la geografía de la supervivencia y la relación entre ambas. La razón fundamental por la que los occidentales se vieron abocados a aceptar esta continuidad disimulada, fue la necesidad de acceder al sistema de saberes en una región más inhóspita que la andina serrana. Por esta misma razón es que el poder hegemónico tiene que hacer mayores concesiones en este Partido, donde también pesó la limitada débil presencia de las instituciones coloniales.

Conclusiones

A partir de una diversidad de culturas como elementos de un todo andino, podemos afirmar que así mismo, los procesos de la Conquista y la Colonia no fueron uniformes en el Nuevo Mundo, y que los rasgos que perfilan estas diferencias están relacionados, por un lado, con el carácter de grupos humanos y espacios que quedaron fuera de la órbita de los núcleos incas y colonial-español, y por otro, por la función determinante de una biodiversidad distinta, lo cual des-antropologiza la historia. Estas primeras conclusiones nos invitan a insistir en que debemos mirar los ejercicios historiográficos al modo que lo sugiere Michel Foucault: como una tarea que busque identificar las discontinuidades, las series dentro del conjunto y a distanciarnos del sujeto.¹

Parafraseando a Foucault podemos entonces decir que de algún modo la cristianización del imaginario y religiosidad de los indios de Puerto Viejo marca ciertas discontinuidades. Estos indios constituían una segunda Otredad andina. Para ellos la naturaleza fue en definitiva la gran deidad que había que conjurar para lograr la continuidad de la vida. Al ser la naturaleza circundante la base de su cosmogonía, la representación sagrada de ella era un producto **palpable**, que se tornaba en un vehículo entre los indios y los dioses, para lograr persuadirlos de que cumplan el ciclo necesario para la vida. En cambio, para los incas, aunque lo era también el entorno, había un ente, algo más allá sobre todo lo que se encontraba en la tierra, mientras que para la cultura cristiana, nada de lo tangible podía constituir lo sagrado, pues lo realmente divino estaba en una dimensión metafísica, etérea y distinta a lo terrenal y humano sensorial. Por otra parte, en su intento por universalizarse, la religión Católica inició un proceso de desarticulación con la biodiversidad como principio de existencia, lo cual constituyó una de las más profundas contradicciones entre occidente y esta segunda otredad de la América andina.

Por otra parte, los indios de Puerto Viejo otorgaron a sus deidades funciones específicas entorno a **resolver problemas**. En este punto hay una coincidencia con la teoría de Gruzinsky en el sentido de que la religiosidad no es solo una manifestación sacra que funciona en relación a un tipo de creencia

1. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno, 1969, p. 10.

irreflexiva, sino que más bien es parte de una serie de estrategias relacionadas con la supervivencia sicofísica, que guarda en lo más profundo de sí un conjunto de saberes para la reproducción de la existencia. Los indios de Puerto Viejo habían desarrollado una estructura que otorgaba funciones especializadas a sus elementos sagrados. Había una religiosidad colectiva y una religiosidad individual o reducida al núcleo familiar. Lo sagrado sobrenatural atendía las demandas colectivas de la comunidad para la subsistencia. Que se cumpla el ciclo de la lluvia para que se de la cosecha. Lo mágico sagrado se encargaba de atender la salud y resolver problemas particulares. Lo paranormal era la veneración de los productos exóticos de la naturaleza. Lo animista, el rito de la muerte, la terapia para asumir el dolor de la conclusión de la vida. En función de esta religiosidad para la supervivencia estaba el espacio sagrado y el tiempo sagrado, momentos y lugares específicos para comunicarse con las deidades.

Del encuentro entre la religiosidad cristiana y la religiosidad de los indios de Puerto Viejo se obtendría una tercera religiosidad, que por supuesto rompería una continuidad con sus rasgos ancestrales, pero también alteraría la base misma del cristianismo. Lo que ocurrió cuando estas dos verdades se conjugaron es que los indios de Puerto Viejo terrenalizaron al Dios cristiano, **lo hicieron concreto y naturaleza misma**. Fue convertido en monte y agua, aunque tuviera la representación de una virgen. Este quizás fue el carácter más evidente del proceso de cristianización producido en Puerto Viejo, al menos durante los primeros dos siglos.

La terrenalización aludida exigía además la transmutación del Dios cristiano en algo cercano con lo cual se pudiera tener un contacto sensitivo, algo que no solo se pudiera **ver** como el Sol, sino **tocar**, como las imágenes de las Vírgenes de Monserrate, Asunción y Agua Santa. El tipo de sentido que se utilizaba en la religiosidad era clave. En los Andes Centrales bastaba con mirar al Sol, en Puerto Viejo era necesario sobre todo **magrear** o al menos aproximarse a lo sagrado. Hoy todavía los descendientes de los indios de Montecristi necesitan tocar a la Virgen y no se contentan con verla de lejos.

Aunque la esencia de las dos religiosidades –andina de Puerto Viejo y occidental– fueron diferentes, es finalmente una biodiversidad distinta la que en parte obliga a los españoles a aceptar la indianización del cristianismo y la indianización de los saberes en estas tierras; aquí es cuando un agente no antropológico comienza a determinar el proceso. Dicho de otro modo, es también el carácter de una naturaleza tropical seca y tropical húmeda, cuya dinámica desconocían, la que define un intro-pacto para la supervivencia. Este pacto debía atender dos aspectos: Por una parte el problema de la producción de alimentos, por otra el de la curación de enfermedades desconocidas. No habían médicos de la Corona, el sistema de saberes occidentales no funcionaba

en el trópico ardiente y enfermizo. Solo servían los secretos de los indios, los productos naturales del entorno y los curanderos. Y como esta había sido una dimensión de la religiosidad aborigen, se filtraron a través de ellas algunas de sus prácticas.

Sin embargo, creemos que este fenómeno fue invirtiéndose en el siglo XVIII. Es de creer que para entonces las castas superiores ya tendrían mayor control de los saberes necesarios sobre la vida en una biodiversidad tropical, en otras palabras, que sus conocimientos ya se habían indianizado. Aprovechamos este momento para subrayar el carácter lento de la reconstitución de los «mitos» culturales. Lo vimos en el ejemplo de los cronistas, más adelante en el hecho de que tanto españoles / criollos, como indios, comienzan a dar señales serias de modificaciones culturales a partir del tercer siglo de la Colonia.

Por su parte, en el caso de los indios, se observa que la casta superior indígena, es decir los indios mandones o caciques, habrían superado más rápidamente el problema de lo sacro-perceptible, versus lo sacro imperceptible. En cambio, entre los indios comunes, este problema no parece haber sido resuelto. Mencionamos ya en el texto como se rechazan ciertos símbolos como el de la Cruz que no representaba a ningún elemento natural. Empero, en el siglo XVIII se observan de manera más clara evidencias de una cristianización del imaginario de los indios de Puerto Viejo. Durante el último siglo de la Colonia los indios ejercían mayores presiones para tener sacerdotes que atiendan los problemas espirituales. Si el shamán ya no estaba desde hace varios siglos, ellos no estaban dispuestos a vivir sin un intermediario y terapeuta que atendieran sus problemas interiores. En eso coincidían ambas culturas.

Otro de los aspectos importantes que hemos observado en Puerto Viejo está relacionado tanto con el tiempo sagrado como con el espacio sagrado. Si bien el calendario sagrado fue alterado, hubo ciertas fechas que mantuvieron la relación entre biodiversidad, supervivencia y religiosidad. Habían llegado los españoles, pero el ciclo de la lluvia y cosecha, de la llegada de las manchas de pescado, era el misma. El Dios de los cristianos del siglo XVIII, a pesar de todo, no había cambiado eso. Los indios camuflaron fechas o potenciaron las fechas cristianas más cercanas a los cambios climáticos, para mantener un último contacto con su calendario sagrado. Esa es la razón por la que los indios daban más tributos durante las celebraciones de las Animas o de la Virgen de Agua Santa.

En cuanto a la llamada geografía sagrada, si bien la conquista desestructuró la geografía humana de los indios de Puerto Viejo, es decir, movió de sus lugares originales a los pueblos ancestrales, no pudo alterar las fronteras antiguas de esa unidad territorial para la supervivencia. Puerto Viejo estuvo en el mismo lugar donde se asentó el Señorío de los Mantas y su geografía sa-

grada hubo de ser respetada, tanto que la Ciudad española no tuvo ninguna importancia para la religiosidad de los indios. Esto, también es consecuencia del que denominamos intro-pacto para la supervivencia, pues como dijimos, los occidentales desconocían de manera absoluta la ecología de esta biorregión. Para los conquistadores, debió ser mucho más fácil adaptarse a las alturas y climas fríos, que al sopor de Puerto Viejo. No quedaba otra alternativa que insertarse, aunque hegemónicamente, en los circuitos de producción y distribución.

Como ya hemos dicho, otro de los rasgos que tipificaron a Puerto Viejo fue su condición de territorio periférico y el desinterés por un espacio sin metales, que caracterizó un colonizaje un poco autárquico y atenuado, donde se generaron formas propias de autorregulación. El proceso de cristianización fue, entonces, menos rígido. Esta es la misma causa por la que los sacerdotes se ven abocados a recrear aquí la pedagogía barroca utilizada para el éxito de la evangelización. Casi abandonados, sin el apoyo de las escuelas de artesanos que produjeran obras grandilocuentes, sin iglesias majestuosas, ¿qué método utilizar para enseñar el cristianismo además del español asimilado? El barroco abandonó aquí el camino de las artes visuales y tomó el auditivo, o sea, la utilización de la sensibilidad rítmica ancestral para impactar a los indios. Si no estaban los ángeles arcabuceros, los infiernos tenebrosos, la imagen misma de la muerte, la Trinidad decorando los templos, qué otro camino se podía tomar. Así mismo, hubo un juego de permisividades y prohibiciones entorno a la fiesta religiosa, utilizada tanto como mecanismo de cristianización por parte de los españoles, cuanto como forma reconstituida de ritos ancestrales, por parte de los indios. Esta fiesta religiosa habría derivado en un barroco festivo vivo aún en las comunidades cholos que habitan estos territorios.

Otro elemento característico de la indianización de lo cristiano en Puerto Viejo es que ante la pobreza de los curatos y el abandono del poder central, los sacerdotes debieron hacer verdaderas alianzas para crear empresas ganaderas a través de las cofradías. En Jipijapa la mayoría de ellas eran manejadas por mayordomos indios. Habría que establecer si como parece, en Puerto Viejo el número de cofradías de indios era comparativamente superior a la de otros espacios andinos, para confirmar que esta era otra de las dimensiones del acuerdo a que hubieron de llegar el poder hegemónico y la subalternidad, para la supervivencia. Esto también convocaría a un nuevo estudio para determinar las características de las relaciones de poder dadas aquí.

Este es un trabajo que deja más preguntas que respuestas. Es apenas el comienzo de una serie de estudios que deben realizarse para ir incluyendo en la historiografía nacional y latinoamericana nuevas conclusiones, que vayan reestructurando los caducos mitos con que hemos visto el pasado; mitos ho-

mogeneizantes, rígidos, que apuntaban a subrayar la linealidad histórica. De alguna manera, también mitos antropologizados, es decir concentrados en el hombre como un elemento autodeterminante desprendido de un contexto natural, cuando en realidad son estos dos elementos, dentro de uno solo, los que perfilan todo lo demás.

Para cerrar el trabajo, volviendo al tema concreto de la cristianización del imaginario y religiosidad de los indios de Puerto Viejo, hemos de concluir con un epigrama: La cola sin cabeza de una deidad quedó temblando en alguna parte del Partido de Puerto Viejo. Su temblor se sintió durante la Colonia en las vírgenes terrenales, en el sistema de saberes y en las voces indígenas del barroco festivo, presente ahí, en la antigua geografía sagrada. El Partido de Puerto Viejo se convirtió después en la Provincia de Manabí. Tememos que cuando la gente de esta provincia asiste multitudinariamente a **tocar** a la Virgen de Monserrate; cuando en julio van a las siete peñas donde se encuentra la niña encantada y la cabeza del mar; cuando el gentío desborda la vía entre Sancan y Jipijapa durante una extraña procesión de Semana Santa; o cuando los cholos de Picoazá sacan a sus culebras a pasear durante las celebraciones de San Pedro y San Pablo, estén los *demonios* manteños, Umiña o María Me-seña, mirándolos.

Bibliografía

- Acosta, Joseph. *Historia natural y moral de las Indias*, tomo primero, Madrid, 1792.
- Acosta Solís, Michael. *Ecología y fotoecología*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.
- Alsedo y Herrera, Dionisio. *Compendio histórico de la provincia de Guayaquil, 1741*, Guayaquil, Imprenta Gutenberg de Elicio A. Uzcátegui, 1938.
- Amodio, Emanuele. *Formas de la alteridad*, Abya-Yala, Colección Tierra Incógnita, 1993.
- Anónimo. *Apuntes para la historia de Manabí*, Guayaquil, Museo Antropológico, Banco Central del Ecuador, 1987.
- Aráuz, Maritza. *Pueblos de indios en la costa ecuatoriana. Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII*, Guayaquil, Archivo Histórico del Guayas, Banco Central del Ecuador, 1999.
- Arriaga, Pablo Joseph. *La extirpación de la idolatría en el Perú. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, tomo I, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Co., 1920.
- Ayala Mora, Enrique (editor). *Nueva Historia del Ecuador*, vols. 3 y 4, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1994.
- Benzoni, Girolamo. *La historia del nuevo mundo (relatos de su viaje por el Ecuador, 1547-1550)*, Guayaquil, Museo del Banco Central del Ecuador, 1985.
- Bernard, Carmen. *El mundo andino: unidad y particularismos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Burgos G., Hugo (compilador). *Primeras doctrinas en la Real Audiencia de Quito. 1570-1640*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Celestino, Olinda; Meyers, Albert. *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt / Main, Editores de Iberoamérica, 1981.
- Christian, William A. Jr. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*. En Enrique de Vedia (compilador), *Historiadores primitivos de Indias*, tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906.
- Círculo de Lectores. *Gran Enciclopedia Ilustrada Círculo*.
- Colombo, Fr. Felipe. *El Job de la Ley de Gracia*, Imprenta de la Viuda de D. Pedro Marín, 1790.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo*, Quito, Abya-Yala, 1997.

- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós Orientalia, 1957 / 1998 / 1999.
- Ellauri, Secco. *La antigüedad y la Edad Media*, Buenos Aires, Kapelusz, 1965.
- Elliott, J. H. *El viejo mundo y el nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza Editorial, El libro de Bolsillo.
- Estete, Miguel de. *El descubrimiento y la conquista del Perú*, Quito, Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos, 1918.
- Fauria i Roma, Carmen M. *El grupo manteño, proceso y desaparición. Una visión de la costa andina septentrional en el último período prehispánico y de su transformación después de la conquista española*, España, Universidad de Barcelona, Colección de tesis doctorales, 1995.
- Fernández Navarrete, Martín; Salva, Miguel; Sanz de Baranda, Pedro. *Colección de documentos inéditos*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1844.
- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales*, Perú, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Gisbert, Teresa. *El paraíso de los pájaros parlantes, La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores / Universidad Nra. Sra. de La Paz, 1999, p. 222.
- González Suárez, Federico. *Historia eclesiástica del Ecuador*, Quito, Imp. del Clero, por Isidoro Miranda, 1881.
- Gordy-Collins, Alana; Rostowrowski, María; Hocquenghem, Anne Marie. *Spondylus. Ofrenda sagrada y símbolo de paz*, Perú, Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, 1999.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- — — *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- Gutiérrez de Santa Clara, Pedro. *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*. En *Cronistas coloniales*, tomo I, México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el mar oceano*. En *Cronistas coloniales (segunda parte)*, México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960, p. 348.
- Jerez, Francisco. *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla, conquistada por Francisco Pizarro*. En Enrique de Veida (compilador), *Historiadores primitivos de Indias*, tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906.
- Kaarhus, R. *Historias en el tiempo, historias en el espacio: dualismo en la cultura y lengua quechua / quichua*, Quito, Tincui / Conaie, 1989, p. 151.
- Las Casas, Bartolomé de. *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- Laviana Cuetos, María Luisa. «Brujería, curanderismo y religión en la península de Santa Elena a fines del siglo XVIII», en *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Loor, Wilfrido. *Manabí, prehistoria y conquista*, Quito, Editorial La Salle, 1956.
- Macara, Pablo. En Celestino Olinda y Albert Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt / Main, Editores de Iberoamérica, 1981.
- Marcos, Jorge G. «El sistema de parentesco de los habitantes de la Costa de la provincia del Guayas», mapa, en *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Meggers, Betty J. *Evolución y difusión cultural. Enfoques teóricos para la investigación arqueológica*, tomo I, Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1998.
- Milhou, Alan. *Misión, represión, paternalismo e interiorización*, Flacso, 1992.
- Molina, Cristóbal de. *Relación de la conquista y población del Perú. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*.
- Monroy L., Fr Joel. *Los religiosos de la Merced en la costa del antiguo Reino de Quito*, tomo 1, Quito, Editorial Labor, 1935.
- Palzic, Emil. *La historia de la imagen de la Santísima Virgen de Montserrat de la Ciudad de Montecristi*, Portoviejo, Imprenta Ramírez.
- Pimentel Carbo, Julio. *Cuadernos de Historia y Arqueología*, No. 43, Guayaquil, publicación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, 1981.
- Pizarro, Pedro. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1844.
- Ponce Leiva, Pilar. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito*, Abya-Yala, Fuentes para la Historia Andina, 1992.
- Pratt, Mary Louise. *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*, Washington D.C., Banco Interamericano de Desarrollo, 1996.
- Recio, Bernardo S.J. *Compendiosa Relación de la Cristianidad de Quito. Relaciones geográficas de Indias*, tomo III, Madrid, Ministerio de Fomento del Perú, 1897, pp. 20, 44.
- Ruiz Naharro, Fr. Pedro. *Relación de los hechos de los Españoles en el Perú*.
- Serrano, Manuel Martín; Piñuel Raigada, José Luis; Sanz Gracia, Jesús; Arias Fernández, María Antonia. *Teoría de la comunicación. I Epistemología y análisis de la Referencia*, Madrid, Cuadernos de la Comunicación, 1982.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- Torres de Mendoza, Luis (compilador). *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, tomos VI (1866), IX y X (1868), Madrid, Imprenta de J.M. Pérez.
- William A., Christian Jr. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, NERA, 1991.
- Zárate, Agustín. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. En Enrique de Vedia (compilador), *Historiadores primitivos de Indias*, tomo II, Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906.

- Zecchetto, Victorino; Karina, Vicente; Mabel, Marro. *Seis semiólogos en busca del lector*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Zelaya, Juan Antonio. *Estado de la provincia de Guayaquil. Agosto 17, 1765*, AHN, Miscelánea, LXI, f. 268-278.

Fuentes primarias

- Autos de Vicente Jalca, indio natural del pueblo de Jipijapa. Cacicazgos, caja 44, tomo 96, 1786-1791, ANH/Q.
- Autos sobre derechos parroquiales de Montecristi, por acusaciones de abusos al sacerdote de Montecristi Santiago Carvajal, 1738. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Carta de don Ramón Coello al Ilmo. Obispo D. Cortazar, 1789. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Carta de los Indios de Picoazá al Obispo D. Josep Cortazar, 1789. Copia, archivo documental de La Casa de Horacio.
- Carta del cura de Montecristi, Santiago Carvajal, 1738. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Carta del cura de Montecristi, Santiago Carvajal, 1799. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Carta del sacerdote Juan José Viveros al Dr. Andres Quintian Ponte y Andrade, 1811. Copia, archivo documental de La Casa de Horacio, Portoviejo.
- Cuaderno que comprende la visita de Puerto Viejo y su anexo de Pichota realizada por el Dr. don José Marfil y Carrión, 1789. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Cuentas «Jurada que dá el Dr. Dn. Francisco Xavier Ruiz Cano, Vicario de la Provincia de Puerto Viejo y cura Doctrinero del Pueblo de Jipijapa de todas las oneciones de su veneficio», 1784. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Defensa del Dr. José de Cortázar en los autos seguidos por la muerte de Josep Valexo Canchinchigua en una parcialidad de Guayaquil, 1784. Copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Estado de las cofradías y hermandades de esta iglesia de Jipijapa, elaborado por el cura Juan Viveros, 1811. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Informe de don José Mariano Plaza, cura comisionado, sobre el caso de la iglesia de Charapotó, 1803. Copia, archivo de La Casa de Horacio.
- Informe de la visita del D. Ramón Argote a Jipijapa, 1783. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Informe de la visita del Dr. Ramón Argote a Puerto Viejo, 1783. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Informe de la visita del Obispo José Carrión y Marfil al pueblo de Picoazá, 1789. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Informe del cura de Montecristi, Santiago Carvajal, 1738. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Informe del cura de Tosagua Licenciado Mariano Herbas, 1788. Copia, archivo documental de La Casa de Horacio.

- Razón de las cofradías de la iglesia de Pichota, 1811. D. Manuel Ribadeneira. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Reporte donde «se manifiesta el numero de Almas de que se compone el Pueblo de San Lorenzo de Gijajapa, con distincion de Sexos, clases, estados y párvulos, según resulta del libro de Almas que se sacó en limpio el año pasado de 1796». Copia, archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Tomas Garcia y Sierra en representación del cura de Jipijapa Francisco Xavier Ruiz Cano, en los autos sobre derechos parroquiales, 1786 y 1787. Archivo de la Diócesis de Cuenca.
- Visita del Obispo José Carrión y Marfil al pueblo de La Canoa, 1789. Archivo de la Diócesis de Cuenca.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 1** Mónica Mancero Acosta, ECUADOR Y LA INTEGRACIÓN ANDINA, 1989-1995: el rol del Estado en la integración entre países en desarrollo
- 2** Alicia Ortega, LA CIUDAD Y SUS BIBLIOTECAS: el graffiti quiteño y la crónica costeña
- 3** Ximena Endara Osejo, MODERNIZACIÓN DEL ESTADO Y REFORMA JURÍDICA, ECUADOR 1992-1996
- 4** Carolina Ortiz Fernández, LA LETRA Y LOS CUERPOS SUBYUGADOS: heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas
- 5** César Montaña Galarza, EL ECUADOR Y LOS PROBLEMAS DE LA DOBLE IMPOSICIÓN INTERNACIONAL
- 6** María Augusta Vintimilla, EL TIEMPO, LA MUERTE, LA MEMORIA: la poética de Efraín Jara Idrovo
- 7** Consuelo Bowen Manzur, LA PROPIEDAD INDUSTRIAL Y EL COMPONENTE INTANGIBLE DE LA BIODIVERSIDAD
- 8** Alexandra Astudillo Figueroa, NUEVAS APROXIMACIONES AL CUENTO ECUATORIANO DE LOS ÚLTIMOS 25 AÑOS
- 9** Rolando Marín Ibáñez, LA «UNIÓN SUDAMERICANA»: alternativa de integración regional en el contexto de la globalización
- 10** María del Carmen Porras, APROXIMACIÓN A LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA: el caso de Ecuador y Venezuela
- 11** Armando Muyulema Calle, LA QUEMA DE ÑUCANCHIC HUASI (1994): los rostros discursivos del conflicto social en Cañar
- 12** Sofía Paredes, TRAVESÍA DE LO POPULAR EN LA CRÍTICA LITERARIA ECUATORIANA
- 13** Isabel Cristina Bermúdez, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN

- 14 Pablo Núñez Endara, RELACIONES INTERNACIONALES DEL ECUADOR EN LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA
- 15 Gabriela Muñoz Vélez, REGULACIONES AMBIENTALES, RECONVERSIÓN PRODUCTIVA Y EL SECTOR EXPORTADOR
- 16 Catalina León Pesántez, HISPANOAMÉRICA Y SUS PARADOJAS EN EL IDEARIO FILOSÓFICO DE JUAN LEÓN MERA
- 17 René Lauer, LAS POLÍTICAS SOCIALES EN LA INTEGRACIÓN REGIONAL: estudio comparado de la Unión Europea y la Comunidad Andina de Naciones
- 18 Florencia Campana Altuna, ESCRITURA Y PERIODISMO DE LAS MUJERES EN LOS ALBORES DEL SIGLO XX
- 19 Alex Aillón Valverde, PARA LEER AL PATO DONALD DESDE LA DIFERENCIA: comunicación, desarrollo y control cultural
- 20 Marco Navas Alvear, DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA COMUNICACIÓN: una visión ciudadana
- 21 Martha Dubravcic Alaiza, COMUNICACIÓN POPULAR: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales
- 22 Lucía Herrera Montero, LA CIUDAD DEL MIGRANTE: la representación de Quito en relatos de migrantes indígenas
- 23 Rafael Polo Bonilla, LOS INTELECTUALES Y LA NARRATIVA MESTIZA EN EL ECUADOR
- 24 Sergio Miguel Huarcaya, NO OS EMBRIAGUÉIS...: borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador
- 25 Ángel María Casas Gragea, EL MODELO REGIONAL ANDINO: enfoque de economía política internacional
- 26 Silvia Rey Madrid, LA CONSTRUCCIÓN DE LA NOTICIA: corrupción y piponazgo
- 27 Xavier Gómez Velasco, PATENTES DE INVENCION Y DERECHO DE LA COMPETENCIA ECONOMICA
- 28 Gabriela Córdova, ANATOMÍA DE LOS GOLPES DE ESTADO: la prensa en la caída de Mahuad y Bucaram
- 29 Zulma Sacca, EVA PERÓN, DE FIGURA POLÍTICA A HEROÍNA DE NOVELA
- 30 Fernando Checa Montúfar, EL EXTRA: LAS MARCAS DE LA INFAMIA: aproximaciones a la prensa sensacionalista

- 31** Santiago Guerrón Ayala, FLEXIBILIDAD LABORAL EN EL ECUADOR
- 32** Alba Goycochea Rodríguez, LOS IMAGINARIOS MIGRATORIOS: el caso ecuatoriano
- 33** Tatiana Hidrovo Quiñónez, EVANGELIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD INDÍGENA EN PUERTO VIEJO EN LA COLONIA

Puerto Viejo, situado al sur de lo que hoy es Manabí, Ecuador, fue el epicentro de la confederación de mercaderes que controló el intercambio de productos entre los pueblos prehispánicos del Pacífico. A partir de la conquista española, Puerto Viejo fue el escenario de un complejo proceso de interacción entre invasores e invadidos, dos grupos humanos culturalmente distintos, localizados en una área de frontera o de paso, y al mismo tiempo periférica en relación a los núcleos económicos y a los centros de poder de las Indias.

Esta obra intenta responder a la pregunta sobre la manera en que se produjo el proceso de evangelización de los indios de Puerto Viejo y la forma en que se reconfiguró la religiosidad de este grupo humano, como parte de la interacción cultural más amplia que se desarrolló durante la Colonia. Este estudio se ocupa del problema de la religiosidad tanto en la dimensión de sus prácticas, como en la de sus representaciones.



Tatiana Hidrovo Quiñónez (Portoviejo, 1960) es Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la U. Laica Vicente Rocafuerte (Portoviejo, 1982) y Magíster en Estudios Latinoamericanos mención en Historia Andina por la U. Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (Quito, 2001). Además, ha realizado cursos de posgrado en Radio Televisión Española (Madrid, 1985), en la Escuela de Cine y Televisión de San Antonio de los Baños de Cuba (1991), y en comunicación y política en el Centro de Estudios Superiores Universitarios en la U. Mayor de San Simón (Cochabamba, 1999). Es autora de Historia de la Iglesia Católica en Manabí y coautora del Álbum fotográfico de Manabí. Actualmente se desempeña como docente en la U. Laica Eloy Alfaro de Manabí; es miembro del consejo editorial de la revista académica Ciberralfaro de esa universidad, y directora ejecutiva de la Fundación Cultural Casa de Horacio, en Portoviejo.