



**«Como caçica y señora desta tierra mando...».
Insignias, funciones y poderes de las soberanas del
norte andino (siglos XV-XVI)**

*« Comme cacica et dame de ce pays je mande ... ». Insignes, fonctions et pouvoir
des souveraines du nord andin (XV-XVI^e siècles)*

*«As Cacica and lady of this country, I order...». Emblems, functions and powers
of the female sovereigns of the northern Andes XV-XVIth*

Chantal Caillavet



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/3291>

DOI: 10.4000/bifea.3291

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 abril 2008

Paginación: 57-80

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Chantal Caillavet, « «Como caçica y señora desta tierra mando...». Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 37 (1) | 2008, Publicado el 01 octubre 2008, consultado el 26 noviembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/3291> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.3291>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

«Como caçica y señora desta tierra mando...». Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI)

Chantal Caillavet*

Resumen

Entre los años 1530 y 1560, la documentación temprana arroja datos sobre las señoras étnicas del norte andino. Aquellas mujeres de la élite afirmaron su autoridad y ocuparon puestos de poder, cuyo rastro y facetas se nos desvelan, al intentar identificar y descifrar los objetos emblemáticos vinculados con la posesión y el ejercicio del poder. Algunos parecen participar de la parafernalia funeraria, mientras otros funcionan como indicadores del rango. Pero la condición necesaria para ser reconocida como soberana parece constituir la el disponer de «indios servicios», una mano de obra dedicada esencialmente al beneficio de la tierra y transferible según la voluntad de la autoridad autóctona, en un modelo que se reafirma como andino por su amplia difusión, tanto cronológica como geográfica.

Palabras clave: *ethnohistoria, mujer, autoridad étnica, insignias de poder, testamento, Otavalo*

« Comme cacica et dame de ce pays je mande ... ». Insignes, fonctions et pouvoir des souveraines du nord andin (XV-XVI^e siècles)

Résumé

Pour la période 1530-1560, la documentation la plus précoce apporte des éléments sur les souveraines ethniques des Andes du Nord. Ces femmes de l'élite affirmèrent leur autorité et jouirent d'un pouvoir, dont les contours s'affirment dès lors que l'on cherche à identifier et à déchiffrer les objets emblématiques liés à la possession et à l'exercice de celui-ci. Certains semblent relever du matériel funéraire, d'autres ont pour fonction d'indiquer le rang. Mais la condition indispensable pour voir reconnu son statut de souveraine, c'est manifestement le privilège de disposer d'« indiens serfs », qui constituent une main-d'oeuvre occupée pour l'essentiel à faire travailler la terre. Ces serfs étaient

* CNRS-MASCIPO, CERMA-EHESS, Paris. E-mail: chcaillavet@hotmail.com

aléniables selon le bon vouloir des autorités autochones en suivant un modèle dont on peut affirmer qu'il est andin en raison de sa durée et de son étendue géographique.

Mots clés : *ethnohistoire, femme, autorité ethnique, insignes du pouvoir, testament, Otavalo*

«As Cacica and lady of this country, I order...». Emblems, functions and powers of the female sovereigns of the northern Andes (XV-XVIth century)

Abstract

Between 1530 and 1560, ethnic female authorities appear in the historical documents. The authority and positions of power of these elite women become apparent through the identification and analysis of emblematic objects tied to the possession and exercise of command. Some of these items seem to belong to funerary paraphernalia, while others function as indicators of status. But the necessary condition in order to be recognized as sovereigns seems to be the possession of « native servants », a work force dedicated essentially to tilling the land. These laborers were transferable to others according to the will of the native authority herself, in accordance with an Andean model whose widespread temporal and geographic dissemination is therefore reconfirmed.

Key words: *ethnohistory, women, ethnic authority, insignias of power, testament, Otavalo*

En los últimos años, se ha afianzado un marcado interés por la historia de las mujeres de la América hispánica, sean indígenas o pertenecientes a otras capas sociorraciales¹. Sin embargo, aunque los cacicazgos han sido objeto de destacados y numerosos estudios, los protagonistas han resultado ser los señores étnicos. El caso es bien distinto con respecto a las mujeres de la élite autóctona, estudiadas en contadas excepciones, mereciendo mencionar el temprano interés de Rostworowski (1961) y de Zuidema (1986, leçon IV) sobre los Andes, el más reciente trabajo de Spores (1997) acerca de las cacicas mixteca o también el de Nowack (2003) sobre las mujeres del linaje inca.

En un estudio anterior (Caillavet, 2004), puse en paralelo a dos grupos de autoridades andinas, constituidos en partes iguales por señoras y señores étnicos, centrando el análisis sobre las características del poder según el género. Ahora, voy a dedicar esta investigación al estudio específico de las cacicas del norte andino, intentando aclarar en qué consistían su poder y sus funciones, y cuáles eran los objetos que destacaban con el rango de insignias. Por otra parte, descifrar algo del lenguaje de «aquellas cosas hermosas repletas de sentido», según la expresión acertada de Reichel-Dolmatoff (1981), nos puede ayudar a entrar en el mundo simbólico del poder.

Se ha demostrado que las mujeres escapan pocas veces a «los silencios de la Historia», no quedando nombradas ni percibidas en el registro de los hechos que compila la documentación de archivos. Excepto si han destacado «en bien o en mal» y se ven por lo tanto consignadas en memorias hagiográficas o en juicios de criminales (Perrot, 1998;

¹ A raíz de investigaciones pioneras como las de Lavrín (1978), y dentro de una bibliografía muy amplia sobre la historiografía de las mujeres en la época colonial, solo citaré a título de ejemplo las muy útiles síntesis de Socolow (2000) y Powers (2002).

2001, cap. 11). En la América conquistada, se dio esta misma invisibilidad de las mujeres, probablemente acentuada por tratarse además de indígenas: el registro escrito no tenía previsto un sitio para ellas.

Y sin embargo, de entre los resquicios del edificio mental que produjeron los archivos, nos llegan voces de mujeres que asumieron cierto protagonismo y que manifestaban una autopercepción muy afirmada de su rol jerárquico.

¿Quiénes eran aquellas señoras con poder?

1. LAS SEÑORAS AL PODER O EL PODER DE LAS SEÑORAS

Nos encontramos en la documentación de archivos con mujeres quienes mandan y lo reivindican, recurriendo a los mismos términos y a la misma formulación que sus homólogos masculinos. Si bien no se conocen para el territorio ecuatoriano los idiomas vernáculos preincaicos, se constata que la designación en español de los títulos ostentados por las mujeres es simétrica y tan amplia y diversificada como la que caracterizaba a los jefes étnicos: señora, cacica, principal, doña. En los casos en que estas soberanas hablan en primera persona (testamentos, testimonios), la autodesignación, que equivale a la afirmación del poder, es categórica: «*como tal señora que soy de mi parcialidad*» (Gualapuro, región de Otavalo) (AIOA/O, EP/), 2ª Notaría [1648-1762], 4ª caja, f. 391r.) o también: «*quiero y es mi voluntad que los tenga en su serbicio y gobierno como tal señora*» (parcialidad de Angaraes, región de Latacunga) (Testamento de doña Francisca Sina Sigchi, 1966: 14-15). Doña Juana Faringuango —en cuya vida centraré este trabajo (Ver Testamento en documento anejo)— se presenta con estos títulos: «*como caçica y señora desta tierra lo mando*», y como «*caçica y principal*» (parcialidad de Çicanñayo, región de Otavalo) (anejo: f. 1r-2r.) Conviene recordar además que en la composición del antropónimo en lengua otavalo, está contenido el título de autoridad étnica, «ango»². Ellas afirman de forma imperativa las prerrogativas de su cargo y de su rango: ejecución de sus órdenes, obediencia de sus súbditos, reconocimiento de su autoridad. Doña Juana ordena «*que sirba como lo digo yo*» y «*manda*», como las soberanas ya evocadas (anejo: f. 1v.).

Por falta de datos documentales suficientes sobre los Andes norteños, no podemos apreciar la visibilidad corporal del poder. Obviamente, el estatus de la autoridad andina se daba a conocer y a reconocer por señas legibles en cada una de las distintas culturas: la presencia física acaparaba distintivos privilegiados, quizás cierto tipo de arreglo del pelo, de pinturas y diseños corporales, deformaciones faciales (cráneo, ojos, dentadura), que se completaban con una indumentaria y unos objetos emblemáticos exclusivos. Determinadas actitudes, posturas, gestos también podían ser reservados a una élite e indicar el tipo de interacción autorizada con los miembros de otros grupos sociales³.

Es esencial, para calibrar las características del poder femenino, analizar documentos tempranos, que se refieren al mundo andino pre-toledano. Es de sobra conocido el alcance de la revolución sin retorno que supusieron las reformas radicales impulsadas por el virrey Francisco de Toledo (Toledo, 1986 [1569-1580]). Para el enfoque de este trabajo, son dos los cambios coloniales que interfirieron de forma decisiva en el rol y representatividad

² Sobre la etnia otavalo en el s. XVI, he demostrado que el título Anjo, comprendido por varios autores como sinónimo de «señor», es extensivo a las «señoras». Ver varios ejemplos en Caillavet, 2004: 47.

³ Para la investigación sobre la semiología política de la indumentaria inca, ver Zuidema, 1991. Sobre las actitudes corporales de las autoridades y la interacción gestual con sus súbditos, ver Ramírez, 2006: 359.

de las autoridades étnicas. Primero, el efecto de las reducciones que desplazaron o desbarataron los asentamientos originales, redundó en un impacto destructor en el culto a los muertos y a los antepasados⁴. En el caso de dicha señora de muy alto rango de Otavalo, la reducción del asentamiento prehispánico a una zona cercana, pero que no encarnaba el centro cosmológico de la etnia, equivaldría a una ruptura del vínculo religioso con un territorio sagrado (Caillavet, 2000: 27-57; 2006: 282). Segundo, la legislación española que preceptuaba las relaciones de género y adscribía a la mujer un estatus subordinado al del varón, relegó a las mujeres a un segundo plano, y jurídicamente, las alejó del campo de lo político: únicamente ellas serán cacicas a falta de un heredero masculino. Por ambas razones, los casos aquí seleccionados, aunque esto implique una drástica eliminación, no tomarán en cuenta, de forma deliberada, los ejemplos de cacicas que desempeñaron roles posteriormente a la década de 1570, ya dentro de una legalidad colonial imperante.

Ahora bien, ¿con qué otras indicaciones contamos para cerciorarnos de la realidad del poder femenino reivindicado?

La documentación histórica muy temprana, que refleja la visión de los conquistadores españoles y primeros cronistas, aporta algunas confirmaciones, empañadas es cierto por la interpretación elaborada desde una cultura alógena. Y es en la zona andina costera, lógicamente, por ser ésta la primera «descubierta» por las expediciones anteriores al encuentro con Atahualpa, donde los soldados españoles comentaron, extrañados, el protagonismo político de algunas mujeres. Tanto que el testimonio más antiguo del capitán Diego de Trujillo, al relatar el viaje de reconocimiento por la costa central de Ecuador y la llegada en 1531 a un «pueblo» (de la región de Puerto Viejo), no dudó en afirmar que «era señora dél una viuda rica» (Trujillo, 1985 [1534]: 122). Esta categorización estereotipada nos indica que Trujillo presencié un tipo de poder detentado por una mujer sola, sin respaldo varonil, lo cual en el contexto cultural de la España del siglo XVI, solo era posible en el caso de una mujer viuda. Otro cronista de entre los primeros descubridores se refirió también a aquella soberana y ratificó que ejercía la máxima autoridad:

«esta era una provincia de muchos indios y pueblos. ... *Era señora de esta tierra una mujer y todos la obedecían y teníanla por señora...* Llámase esta provincia Achira y así se llama la señora de ella» (Ruiz de Arce, 1964 [1543]: 81).

A continuación, en 1532, ya en la costa del Perú, hay constancia del ejercicio del poder a cargo de soberanas prehispánicas: las famosas «capullanas» de la región de Piura así como «la señora principal» de Huaylas, quien encabezaba cuatro *guarangas*, cuya población se podría estimar a unas 18 000 personas (Rostworowski, 1961; 1977: 257). Se sabe también que en 1542, en una zona de densa vegetación del pie de monte occidental de los Andes ecuatorianos —que los españoles no conquistarían ni controlarían hasta finales del siglo XVII— una señora tenía autoridad sobre tres etnias vecinas y emparentadas, «los sigchos, niguas y colorados» (Carrera Colín, 1981: 148-149).

Igualmente destaca una prueba temprana del tipo de poder en acción de una soberana importante, madre del señor de toda la etnia otavalo: en un contexto colonial conocido, el de las llamadas guerras civiles, cuando el poder de los conquistadores distaba mucho de estar afianzado y su control real de la población autóctona era nulo en la práctica, dicha

⁴ Dos disposiciones sobre las reducciones están fechadas del 3 de marzo de 1573 y 7 de noviembre del mismo año (Toledo, 1986, T. I : 245-249; 281-283). La segunda hace especial hincapié en la preocupación española por eliminar los lugares de culto autóctonos: «el principal punto en que habéis de advertir es a que los dichos indios se quiten de los lugares y sitios donde tienen sus idolatrías y entierros de sus pasados por respeto de lo cual, debajo de otros colores de piedad, han engañado y engañan a los visitadores para que no los muden de adonde están» (Toledo, 1986, T. I: 280-281).

cacica —esta misma doña Juana Faringuango—, resultó tomar partido por el Virrey en contra de los conquistadores rebeldes. Fue ella quien, en 1546, perfectamente enterada de los movimientos de ambos bandos por su territorio, mandó avisar al virrey Blasco Nuñez sobre el paradero de Gonzalo Pizarro:

«El Visorrey a toda prisa mandó caminar hacia Otavalo, y allegado aquel aposento (= el Otavalo autóctono) salió la madre del señor de aquel pueblo, la cual le certificó la estada de Pizarro en Quito, con gran copia de gente...» (Cieza de León, 1985 [1553]: 495).

Aunque solo se puede conjeturar el por qué de tal intervención partidista constatamos el peso político de aquella soberana, cuyo hijo encabezaba la etnia más poderosa del norte andino, estimada al menos en unas 18 000 personas⁵ (Caillavet, 1988: 41-59). Esto es una muestra del poder de una señora que lo ejercía. Estos relatos de los testigos españoles constituyen datos valiosos, por certificar la existencia indiscutible de una soberanía ejercida por mujeres, aunque es posible que fueran casos minoritarios (Socolow, 2000). Pero son aportaciones desde una cultura externa, meramente enunciativas, y es preciso ahora intentar acercarnos al contenido de dicho poder. La ausencia de más información historiográfica me lleva a indagar fuentes distintas y otra táctica metodológica: el cotejo de los vestigios arqueológicos con las descripciones que hicieron de éstos los indígenas, sean ellos utilizadores y dueños de aquellos objetos, o sean testigos de su uso⁶. Especialmente en el caso de un testamento, la atribución de los bienes de las autoridades autóctonas puede considerarse acompañada por un hipertexto, que consiste en un discurso en primera persona revelador de los sentimientos y preferencias de los protagonistas. Algo nos dicen sobre la relación que han mantenido con dichos objetos legados y por lo tanto sobre la función de éstos.

¿Cómo interrogar los objetos significativos, que van asociados a la designación de la autoridad y al ejercicio del poder?

Sobre las culturas andinas, están ya delineadas las principales áreas de interpretación de aquellos objetos, que actuaban como emblemas del rango y del estatus de los señores, así como ítems involucrados en las ceremonias políticas y religiosas. Ambas funciones solían ser inseparables ya que los objetos eran privilegios de la misma élite que oficiaba dichos rituales. T. Bray (2007) propone considerar los objetos significativos como «metáforas del poder» y analizar los artefactos y sus símbolos que servían para hacer más visible o más concreto el estatus de quien los manejaba.

De forma complementaria, en las sociedades dominadas por los incas, el cometido atribuido a los objetos sagrados estribaba especialmente en «relacionar a los humanos y la sociedad con los mundos natural y sobrenatural» (Morris, 1991: 521). Estas dos facetas sugieren la complejidad y riqueza del simbolismo inherente a los objetos del poder.

2. DOÑA JUANA FARINGUANGO, SEÑORA Y CACICA DE OTAVALO

Me centraré en un caso que emerge de forma excepcional gracias a un testamento de 1560, el más antiguo que conozco de los que dictaron miembros de la élite autóctona.

⁵ El repartimiento de Otavalo estaba en aquellas fechas muy tempranas encomendado en Pedro de Puelles, partidario de Gonzalo Pizarro. Doña Juana Faringuango parece apostar por deshacerse del encomendero, lo que resulta una jugada estratégica coherente.

⁶ Sobre Colombia, donde las condiciones climáticas permitieron una mejor conservación de los vestigios que en Ecuador, ver el sugerente trabajo de Londoño, 1989.

La fecha muy temprana nos ubica en tiempos pre-toledanos y nos da a conocer a una mujer, nacida probablemente a finales del siglo XV, es decir antes de que los Andes septentrionales, y concretamente la región de Otavalo, estuvieran conquistados y dominados por los incas. Doña Juana Faringuango debía de ser, cuando dictó su testamento, una mujer muy mayor ya que sobrevivió a su hijo, Otavalango, a quien los conquistadores encontraron en 1533, ya adulto, a cargo de las etnias del norte de Ecuador.

En un trabajo anterior (Caillavet, 2004) estuve analizando el contexto histórico de la práctica testamentaria en la Europa de fines de la Edad media y del siglo XVI, así como su aplicación en los territorios americanos bajo mando español (Ariès, 1977; Vovelle, 1983; Phillips, 1985; Lorenzo Pinar, 1991; Rubio Semper, 1994; Eire, 1995; Rodríguez, 1998). Tanto en Mesoamérica como en los Andes, numerosos indígenas de ambos sexos⁷, pertenecientes a todos los estratos sociales, hicieron suyo el recurso a esta forma legal alógena, convirtiendo dicha adopción en una fuente etnohistórica privilegiada por las posibilidades de interpretación que nos brinda (Rostworowski, 1977; Caillavet, 1982: 1983; Cline, 1986; Salomon, 1988; Restall, 1995; Wood, 1997; Kellog, 1998; Ramírez, 1996; 1998; Kellog & Restall, 1998). Lógicamente, y cuanto más si el documento se redactó en fecha temprana, un testamento indígena llevaba consigo un contenido vernáculo, ajeno a unos propósitos, forma y significado cristianos, todavía poco y mal asimilados. Cualquier desviación en relación con la ortodoxia del trámite occidental, cualquier silencio, cualquier omisión, cualquier error, cobran un interés excepcional porque nos entrega unos elementos del pensar y sentir autóctonos acerca de nada menos que las creencias y los usos relativos a la muerte. Los testamentos se denominaban en la tradición europea «actas de última voluntad» y dicho contenido semántico es totalmente extrapolable al mundo autóctono: esas actas transmiten las palabras, en primera persona, de quienes deciden sobre su herencia y sucesión (Soudière, 1975). Recurrir a esta práctica importada significa para las autoridades andinas proyectar su poder de decisión y puede aparecer como un ritual sustitutivo de alguna ceremonia autóctona destinada al mismo fin.

A ese respecto, el testamento de doña Juana Faringuango colma nuestras esperanzas de conocer, de viva voz, a una autoridad andina prehispánica. Su declaración es tan «infiel» a las reglas testamentarias que resulta aportar en todos los campos propios de los contenidos de un testamento, unas indicaciones muy valiosas. La forma, de por sí, alejada de la corrección gramatical y ortográfica del castellano del siglo XVI, aboga por un texto dictado en una lengua andina (otavalo o quechua) y traducido y escrito por un «indio ladino y cantor» (anejo, f. 2r), aun poco ducho, en estas fechas tempranas, con los nuevos usos, como por ejemplo el calendario occidental ya que ni especifica correctamente la fecha del acta⁸. Pero es en el cometido imprescindible de un testamento, es decir «ordenar la disposición del alma y del cuerpo» (Soudière, 1975), donde la voluntad de la testadora se aparta totalmente de la ortodoxia. Por muy cabal y católico que sea el encabezamiento, que invoca a «la santísima trinidad... Dios... la Virgen... y la corte celestial...», doña Juana se olvida nada menos que de mencionar su alma así como el destino de su cuerpo (anejo, f. 1r: línea 11). La dimensión cristiana del testamento está omitida.

Otros testamentos, aunque tempranos, suelen cumplir con mínimos como encomendar el alma al Señor y ordenar el entierro en la iglesia. Por ejemplo, llama la atención el caso del

⁷ En Caillavet (2004: 42-43), he establecido que, en contra de lo que se venía sugiriendo, el recurso al testamento no es un fenómeno más femenino, sino al contrario, tanto en Europa como en la América colonial.

⁸ Ver el texto en anejo, y la notación «(sic)» que inserté en mi transcripción cuando el texto presenta errores de lengua oral y escrita.

Es probable que el escribano no estuviera presente durante el dictado de un testamento indígena y que autentificara el acta posteriormente (Herzog, 1996: 45-46; Caillavet, 2004: 71-72).

cacique de Ajanguí, en las tierras cálidas de Otavalo, probablemente de la misma generación que doña Juana, quien muere en 1569, y es «hermano» del Anjo de Otavalo —en aquella fecha don Luis Anjo, sucesor de Otavalango—, quien ordenó enterrar su cuerpo en la iglesia... pero cuando ésta se edificara, ya que no existía entonces en dicha zona pueblo formado ni parroquia (ANH/Q. Tierras 13. Doc. 1689-III-18, f. 16r-18v: Testamento de don Hernando Pilas Ynla, cacique de Ajanguí).

Entonces ¿qué tipo de ceremonial funerario tendría lugar? ¿Podemos sugerir una celebración en parte clandestina que respetara la tradición autóctona? La arqueología de la zona revela la tradición de enterramientos en pozos funerarios así como la práctica de enterramientos secundarios que parece probada, pero en un contexto excepcional desconocido (Haro, 1976: 15; Oberem, 1981)⁹. A pesar de que estas autoridades andinas estaban bautizadas —y éstas son fechas muy tempranas, si las comparamos con muchos ejemplos tanto en la ciudad de Quito, como en casos destacados en la costa del Perú que se refieren a personajes autóctonos prominentes que estaban sin bautizar (Oberem, 1976: 124-125; Rostworowski, 1977: 273-274; Ramírez, 1996: 134)— no existían unas estructuras coloniales de verdadero control¹⁰. En el Otavalo autóctono, por ser centro religioso y político de toda la etnia, es posible que un franciscano ya estuviera destinado en dicho asentamiento para la evangelización, pero no residiría allí de forma continua, por la amplitud del territorio por catequizar, que se extendía desde el norte de Quito hasta la actual frontera con Colombia. Antes de las reducciones toledanas, hay constancia de que no había sacerdotes en todos los asentamientos más poblados de la etnia otavalo y en el mejor de los casos, algún español devoto tenía a cargo enseñar rudimentos de la religión oficial, pero sin facultad para administrar los sacramentos¹¹. Concretamente, su tarea de doctrina se limitaba a impartir lo esencial del dogma y a enseñar oraciones. Los autóctonos no conocían misas ni sacramentos de bautizo y esponsales, ni especialmente en lo que atañe a nuestra reflexión, oficios y rituales funerarios. Las prohibiciones del sínodo de Quito, reunido por primera vez en 1570, ya señalaban algunos rasgos de las tradiciones autóctonas locales, como el enterrar junto al cadáver ofrendas de distintos tipos y hasta cuerpos de otros indios para simular el entierro cristiano del cacique y suplantar su cuerpo para que éste recibiera honras fúnebres según los rituales tradicionales (AGI/S Patronato 189, R. 40 «Constituciones que deven guardar los curas de las dotrinas de yndios». Quito, 2 de junio de 1570). La evolución de los comportamientos, desde la práctica de los usos autóctonos hasta el acatamiento de las normas cristianas impuestas, es un amplio y apasionante tema de estudios, donde se combinan, aunque no de forma lineal ni homogénea, el apego a las costumbres ancestrales y la resistencia a los cambios, a la par que la adopción de algunos ritos foráneos y la asimilación parcial de algunas creencias. Esta evolución se aprecia con especial relieve en las prácticas funerarias (Araníbar, 1969-1970; Duviols, 1986; Ramos, 2005).

En consecuencia, el testamento de doña Juana es una declaración destinada esencialmente a sus pares, que debían de acompañarla en su lecho de muerte, en el Otavalo aborígen, cuando otorgó este acta. Entre todos ellos, consta que estaban presentes, actuando como

⁹ Para unas comparaciones con la gran variedad de costumbres funerarias andinas e interpretaciones sobre su significado, ver Dillehay, 1995. Cieza de León (1965 [1553]: 369-396) así como las Relaciones Geográficas del siglo XVI (Jiménez de la Espada, 1965, T. II: 225, 250, 263), aportan muchos datos sobre rituales de enterramiento, descritos desde un punto de vista europeo.

¹⁰ Una disposición del virrey Toledo, del 6 de marzo de 1573, llama la atención sobre la falta de doctrina y la necesidad de impulsarla (Toledo, 1986, T. I: 252-258).

¹¹ Garcés, 1934: 342: «el cura del tambo de Otavalo e Carangue y su comarca» es el único doctrinero hasta 1547; AGI/S Escribanía de Cámara 922A. Pieza 3^a, f. 346r: y en 1555 se crea una segunda doctrina para «la doctrina de todos los dichos pueblos (=Otavalo) y otros comarcas a ello como son los de Carangue Myra Cayambe e otros...».

testigos, los dos señores de mayor rango de la etnia: don Luis Ango, cacique máximo y don García Muenango, cacique de Tontaquí, una parcialidad muy poblada y por consiguiente, ambas con un peso político destacado (Caillavet, 2000: 148-155).

Identifico tres elementos de gran alcance contenidos en esta declaración: la adjudicación de los bienes está destinada al cura y a los herederos de doña Juana, lo que corresponde a dos tipos de legados de significado muy distinto, y que ofrecen dos líneas de investigación. El tercer elemento que merece un estudio se extrae de las advertencias de la cacica al señor de la etnia, acerca de la mano de obra servil, las cuales ilustran la naturaleza de los privilegios de la élite a la vez que las relaciones de poder entre las distintas autoridades autóctonas.

3. LOS OBJETOS FUNERARIOS

El primer punto que analizaré se inscribe en una hipótesis de trabajo. Como lo vimos, el testamento de la cacica Faringuango es remotamente cristiano, y más allá de la formulación estereotipada del encabezamiento religioso, los elementos constitutivos e imprescindibles están omitidos. Pero, por establecerse este trámite en tiempos coloniales, de dominación foránea, cualquier testador debe hacer un donativo a la Iglesia para sufragar las misas obligatorias. Doña Juana encargó tres misas, una cantidad irrisoria si la comparamos con las prácticas europeas (Soudière, 1975: 66). Y las ordenó a cambio de objetos que yo clasifico entre la parafernalia funeraria. Sugiero que el destino de este tipo de objetos, mediante la persona del cura («reverendo padre»), designa su contenido semántico: se «gastarán» para misas, es decir para la ceremonia del entierro y el acompañamiento del cadáver. Es probable que, en tiempos prehispánicos, estuvieran destinados igualmente a los rituales de los funerales. A diferencia de los demás objetos, legados a sus familiares y cuyo simbolismo, ya lo veremos, me parece apuntar en otra dirección, sugiero que los legados para las misas corresponden a una categoría de objetos de uso trascendental y que el corto periodo desde la intrusión española no daba la posibilidad de que se rompieran los esquemas mentales de una mujer mayor ni tampoco las tradiciones en el ámbito de lo sagrado¹².

Las sepulturas de la zona del Otavalo prehispánico ya fueron huaqueadas por los españoles en la colonia temprana: si bien es obvio que la mayoría de los hallazgos fueron objeto de pillajes descontrolados, en algunos casos, posiblemente de mayor contenido en orfebrería y, por ello, de conocimiento público, los descubridores tomaron la precaución de declararlos y así conseguir el permiso oficial para excavar y quedarse con el «tesoro», descontados los impuestos a la Caja Real. Muy concretamente en el pueblo pre-toledano de Otavalo, el cual por su carácter de centro cósmico y fundacional de la etnia (Caillavet, 2000: 40) debía albergar numerosos entierros de la élite autóctona, consta la costumbre española de ir a cavar sepulturas. En 1564, un español «fue al pueblo de Otavalo a sacar ciertas sepulturas y sacaron dellas quince e veinte pesos», una valoración sin duda mínima de los objetos de oro y plata que se encontraron (AGI/S, Justicia 682: f. 158v.)¹³. La declaración al fisco colonial por los españoles de «oro de minas y guacas» suele designar joyas de oro huaqueadas, que

¹² Dentro de sepulturas huaqueadas en la segunda mitad del siglo XX, se encontraron en contextos funerarios totalmente tradicionales, cuentas de vidrio de origen europeo, que ilustran la vigencia de los entierros según normas prehispánicas, pero después de la llegada de los españoles (Colección privada del Sr. César Vázquez Fuller, Otavalo, 1985).

¹³ Un control más estrecho del pillaje de orfebrería funeraria no se haría efectivo hasta la aplicación de una provisión del virrey Toledo «sobre dispositivos reales tocantes a los tesoros, huacas y adoratorios que se descubrieren», del 30 de enero de 1574 (Toledo, 1986, T. I: 285-288).

constituían un negocio lucrativo (Ramírez, 1994: 96, 102-103). Para la Audiencia de Quito, hay constancia también de esta actividad depredadora gracias a un contrato de 1563, en el que unos mercaderes españoles de Cuenca comercian con «chaquiras de guaca» para satisfacer la demanda indígena, muy apreciativa de estas joyas procedentes de sepulturas prehispánicas (ANH/Q. Notarías Libro 1: f. 519v)¹⁴.

Los legados de la cacica Fariguango consisten en cuatro objetos de gran valor, pertenecientes a la cultura local y privilegios de la élite: un caracol forrado de oro, un collar de plata, uno de piedras preciosas, y un tejido autóctono¹⁵. Propongo algunos elementos que nos encaminen a descifrar su simbolismo y a suponer su función con ocasión de rituales asociados al poder.

El objeto que prevalece, por ser el primero nombrado por la cacica, y además por su rareza ya que no suele aparecer en más documentación etnohistórica, es un «caracol muy grande». Por comparación con vestigios arqueológicos, conocemos en qué habrá consistido, y nos podemos acercar también a su valor, su función y su simbolismo. En investigaciones basadas en arqueología y etnohistoria, se han dado pasos muy señalados que ponen de relieve la importancia capital de las conchas y de la metalurgia en las culturas andinas, a escala continental, como emblemas de estatuto, como símbolos religiosos, en contextos de culto y funerarios (Rostworowski, 1970; Murra, 1975 [1971]; Paulsen, 1974; Caillavet, 1998; Blower, 2000).

El «caracol muy grande» que entrega doña Juana Fariguango se puede identificar gracias a la arqueología. Era probablemente un *Strombus gigas*, hermoso ejemplar de aquellos moluscos marinos tan valorados en las culturas andinas. Su cobertura de oro asocia el simbolismo de ambos materiales, cuyo valor procede específicamente del tratamiento artesanal que los transformó en un objeto significativo. W. Bray (1991: 535) insiste en que, para las culturas autóctonas de Colombia, el mineral en estado bruto no llega a tener un valor intrínseco: solo al estar elaborado en un objeto con significado sagrado, adquiere valor¹⁶. En las colecciones de museos, se conservan algunos ejemplares espectaculares y de gran tamaño que se salvaron de la codicie occidental (fig. 1)¹⁷. Otro ejemplo muy interesante consiste en una espiral de oro que constituía el interior de otro caracol, cuyo exterior consistía en la misma concha: es posible imaginar que las dos combinaciones, oro en el centro y concha al exterior, o bien concha interna y oro exterior, tuvieran un significado diferente (fig. 2; Plazas y Falchetti, 1983: 16). Estos objetos son representativos de la

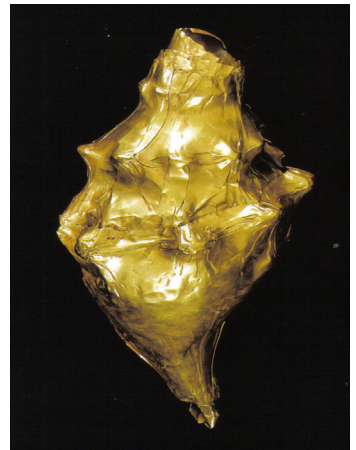


Figura 1 – Caracol marino cubierto de oro. Mide 15 cm por 30 cm.

Cultura Calima, valle del Cauca, Colombia. Foto de R. Schrimpf

¹⁴ Es fascinante comprobar que hasta hoy día, la clasificación de archivos perpetúa aquella antigua lógica: un documento relativo a un «tesoro» huaqueado en el siglo XVIII, está catalogado en la sección «Minas» (ANH/Q. Sección Minas, Caja 1; Doc. 9-VIII-1724).

¹⁵ Este documento, salvando su forma escrita y la firma de un escribano, no contiene ningún elemento importado de Europa: doña Juana no lega ningún objeto colonial ni hace referencia a cifras ni moneda. Esto cambiaría muy rápidamente en los años venideros, al adoptar la élite andina los elementos occidentales, inclusive el estilo incaico colonial de difusión poscolombina en los Andes septentrionales, para hacer gala de poder adquisitivo y de situación prominente en la nueva sociedad (Caillavet, 2004: 60).

¹⁶ «El oro no era valorado como un metal precioso mientras no estuviera elaborado»... «pero los objetos de oro vienen a ser entonces símbolos de autoridad y prestigio»... «son indisolubles del rango del cacique, mantenido después de muerto, por eso se entierran con dichos objetos» (W. Bray, 1991: 535-537).

¹⁷ Ver también una ilustración en Cardale *et al.*, 1999.

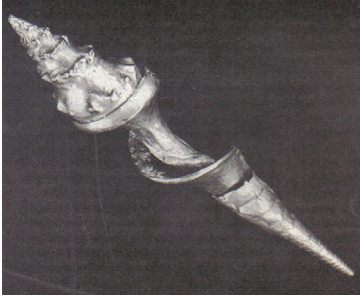


Figura 2 – Espiral de oro de un Strombus, sin la concha natural que lo completaba.

Cultura San Agustín, Colombia. Museo del Oro, Bogotá. Fotografía de Clemencia Plazas y Ana María Falchetti

metalurgia que se elaboraba tradicionalmente en el sur y suroeste de Colombia, cuya difusión es patente en la zona colindante del norte de Ecuador.

Otra confirmación surge de la descripción de una sepultura prehispánica, huaqueada en el siglo XVIII, en esta misma región de Otavalo: la orfebrería rescatada casualmente por unos lugareños corresponde plenamente a la cultura arqueológica Tuza, y era propia de la producción de los pobladores del norte de Ecuador y sur de Colombia, a la llegada de los españoles. Entre los numerosos y muy variados objetos de oro de alta ley que apuntan a la sepultura de algún personaje de alto estatus, destaca un «caracol o churo grande con su copa también grueso» (Caillavet, 2000: 121-122).

En la temprana época colonial, existen testimonios que avalan que no decaía entre la élite aborígen el interés por las conchas marinas (que no fueron valoradas por los colonos). Por ejemplo, en la región de Tunja, unos caciques de la etnia de los muisca, de la cordillera central colombiana, seguían compitiendo por adquirirlas¹⁸.

Desde unas tierras alejadas de la costa, la obtención del animal marino debía de manifestar la capacidad económica y política del cacique, involucrado con éxito en las redes de intercambio. En el campo simbólico, es probable que la vinculación con el mar fuera parte importante del valor del objeto ofrecido.

En las sepulturas del valle del Cauca, del suroeste colombiano, fechadas entre los siglos XIII y XV de nuestra era, se ha encontrado esta especie concreta asociada con los restos de mujeres y recién nacidos. Y las comparaciones etnográficas con las culturas indígenas contemporáneas sugieren que esta concha era un bien femenino específico: entre las etnias colombianas de los kogis de la Sierra de Santa Marta estas conchas y los collares de concha simbolizan la fertilidad femenina; así como entre los uwuwa actuales donde una misma palabra designa los collares de conchas que llevan las mujeres, y las nociones de «riqueza de la mujer, fertilidad femenina» (Cardale *et al.*, 1999: 52).

Siguiendo esta pista sobre atributos de género, me referiré a un sugerente análisis por Martínez Cereceda de las trompetas que solían acompañar a los caciques andinos. Aunque destaca que no siempre se puede afirmar que su uso en los rituales involucrara claramente la presencia de la autoridad, apunta a que su función era masculina, asociada a «la actitud corporal de soplar». Sean éstas de cobre, ocasionalmente de plata o de caracoles marinos, las interpreta como un emblema masculino de autoridad, vinculado a las armas (Martínez Cereceda, 1995: 84-91, 188-189, Ramírez, 2005: 179). Pero en el caso aquí estudiado, conviene puntualizar que el «gran caracol» de doña Juana no era un «pututu», es decir que su uso, y consiguiente significado, no pertenecían a la esfera de la guerra ni de la parafernalia militar¹⁹. La diferencia es patente con otros ejemplos del mismo norte andino, donde «los caciques señores» legaban distintos tipos de armas locales, trompetas y «atambores de

¹⁸ «manifestó el yndio que era ydolatra y que tenia santuario que ellos llaman ofrecimientos de muchos ydolos donde tenia ofrecidos muchos caracoles de mar entre los quales tenia quatro caracoles grandes que davan unos caciques por ellos cien pesos de oro» (Asencio, 1921 [1550-1585]: f. 225r.).

¹⁹ Ver el inventario de los datos y el análisis de Gruszczynska-Ziółkowska (1995: 127-132) sobre las trompetas andinas.

palos», un conjunto asociado masculino que no aparece entre los atributos del poder que detentaban las cacicas²⁰.

Los legados siguientes en el testamento de nuestra cacica corresponden a dos collares de gran valor: «chaquera de plata» y «chaquera de verde»²¹. No se conoce con precisión para los Andes septentrionales del Ecuador el simbolismo de los metales preciosos y de las gemas, pero el cotejo con el sentido atribuido en otras culturas andinas permite elaborar alguna hipótesis. En las creencias de los Andes centrales bajo dominio incaico, el brillo del oro y de la plata simbolizaba la luz del sol y luna, una forma poderosa de vincular la cosmología y los poderes divinos con la élite y los gobernantes (Morris, 1991: 524). La comparación con las creencias actuales de etnias de Colombia sugiere igualmente una vinculación con la luz solar y lunar y con atributos y asociaciones que dichas culturas asignan a los astros (Reichel-Dolmatoff, 1981).

La «chaquera de verde», en cambio, nos acerca a un mundo simbólico algo más descifrado, trátense de esmeraldas o de otras piedras verdes muy estimadas en las culturas prehispánicas.

Entre el ajuar funerario ya mencionado del «tesoro» huaqueado, «salio unas piedrecitas verdes», que los testigos del siglo XVIII no identifican con más detalle (Caillavet, 2000: 122). Si bien el uso propiciatorio de las ofrendas de esmeraldas es muy conocido en las culturas de Colombia, de donde procedía el mineral, así como en las sociedades de la costa del Pacífico en particular (Hampe Martínez, 1989: 88), se sabe poco de otras clases de gemas verdes. Un estudio de sepulturas del valle colombiano del Cauca, aunque alejadas en el tiempo (principios de nuestra era), arroja información útil para una reflexión comparatista. Se encontraron esmeraldas, jadeita, un tipo de obsidiana verdosa y lidita, siendo ésta asociada directamente con figuras femeninas de cerámica en los entierros (Cardale *et al.*, 1999: 48-52). Tanto en este antiguo contexto funerario como en la actualidad en la cultura de la etnia kogui, cobra relevancia distinguir las cuentas ciegas y las perforadas: las primeras corresponden al ámbito masculino, las segundas al femenino (Cardale *et al.*, 1999: 52-53, citando a Preuss, 1986 [1926] y a Reichel-Dolmatoff, 1951).

El último objeto legado para misas nos introduce en un ámbito andino más familiar: el de los tejidos. A partir de varios testamentos y de otros contextos de la documentación colonial, consta que una «manta de cacique» tenía mucho más valor que la que vestía a un «indio del común», y el material y el trabajo primoroso que conllevan las «camisetas de cumbi» dejan claro que se trataba de artículos reservados a una élite. Algunos de estos tejidos de lujo aparecen en las dádivas que intercambiaban o legaban miembros de la élite, de ambos sexos, como un bien patrimonial que circulaba dentro de una misma familia. Otavalango, entonces jefe máximo de la etnia otavalo, «regalaba» tejidos a su hermana, doña Beatriz Cuquilagoango (esposa de un hijo de Atahualpa) (Oberem, 1976: 128), y la cacica de Cajamarca legó sus tejidos finos a su esposo (Martínez Cereceda, 1995: 41). Pero en el caso de «la manta pintada de los Pastos», etnia vecina de Otavalo, que poseía doña Juana, su origen tanto geográfico como cultural, remite sin lugar a dudas a un mundo de representaciones compartidas. Aquellos tejidos, rara vez conservados por las condiciones climáticas de los Andes septentrionales, llevaban pinturas que plasmaban las creencias

²⁰ En 1569, don Hernando Pillas Ynla lega a su hijo y sucesor «cinco lansas de la tierra, quatro mascarar, dies penachos de pluma» (ANH/Q. Tierras 13. Doc. 1689-III-18, fol. 18v.). Don Alonso Anrafermango Puento Maldonado lega a su hijo, con el cacicazgo, «tres trompetas viejas», es decir de tradición prehispánica (Caillavet, 1982: 48). Don Diego Collín lega a su sobrino sucesor «dos chambachuques como es costumbre tener los caciques señores... una estólica con sus varas... dos atambores de los Quijos» (Caillavet, 1983: 16-17).

²¹ Sobre la etimología y el amplio contenido semántico del vocablo «chaquiras», ver Caillavet, 1998; Blower, 2000.

de la etnia, bajo la forma de divinidades y símbolos religiosos. Como vestimentas de uso privilegiado, no significaban únicamente el estatus social de la autoridad andina que las llevaba, sino que intervenían en rituales que pocas veces supieron ver los testigos españoles de aquella época. A raíz de la denuncia de un observador perspicaz, la Audiencia de Santa Fe (= Bogotá) prohibió a los caciques que vistieran estas prendas de gala, que sacaban con mucha solemnidad especialmente durante los oficios religiosos cristianos, al darse cuenta de que el culto tradicional a «las figuras diabólicas» representadas se mantenía solapadamente²².

Este tejido legado por la señora de Otavalo pertenecía supuestamente a la esfera de las creencias. Es posible que, si obviamos la reciente imposición cristiana, formara parte del ajuar funerario, dentro de una práctica milenaria muy difundida en todos los Andes.

4. LOS OBJETOS EMBLEMÁTICOS DEL PODER: SEÑAS DE IDENTIDAD DE LAS AUTORIDADES

El orden de los legados en el testamento de la cacica de Otavalo resulta revelador de la importancia que ella les atribuía. Destacan tres acápite: después de los objetos ya estudiados, destinados a misas, que encabezan los legados, y que me parecen responder a una función transcendental, de ámbito funerario, doña Juana lega sus tierras y sus trabajadores, y termina volviendo a un legado de collares al hijo que le sucederá en el cacicazgo. Esta última entrega concierne claramente la transmisión de las insignias del poder, cuyas funciones y simbolismo ya fueron analizados por varios autores en las culturas andinas (Oberem, 1967; Rostworowski, 1977; Caillavet, 1983; Salomon, 1986; Zuidema, 1991; Pease, 1992; Martínez Cereceda, 1995; Bouysson-Cassagne, 1997; Cummins, 1998; Ramírez, 1998; 2005).

Este tipo de collares parece ser tanto de uso femenino como masculino por designar a quien incumbe el ejercicio de la autoridad. Don Diego Collín, el longevo señor de la etnia panzaleo (al sur de Quito), quien conoció la autoridad autóctona, luego el dominio inca y finalmente la época colonial, legó a su sobrino, según la tradición local, el cargo de cacique con las insignias aferentes, cuya función aclaró:

«ocho collaretes de chaquiras de la tierra...para que con los dichos collaretes se *onrrén y huelguen los curacas* las pasquas fiestas señaladas *como es costumbre entre curacas*» (Caillavet, 1983: 11, 15).

La «honra» que señaló, un concepto muy español, designa con este vocablo importado, el estatus reconocido en la sociedad aborígen del señor étnico, especialmente en el contexto ritual de ceremonias y de la escenificación del poder. El caso documentado de una señora de Cajamarca, ratifica igualmente el traspaso a su esposo de la ropa fina y las joyas necesarias a los rituales²³. Doña Juana Faringuango, además de estos mismos collares («una chaquera de plata o de oro»), entrega a su sucesor un objeto autóctono de significado sugerente, «una chaquera con un espexo de los Quijos», originario de la etnia del pie de monte oriental

²² Friede, 1976, vol. VI, 460, 1575, Ordenanzas de la Real Audiencia de Santa Fe para la provincia de Tunja. AGI/S Patronato 196, R. 8: «y porque del todo se extirpe la idolatría ordenaron y mandaron que los indios no traygan mantas pintadas con figuras de tunjo o demonios... y adviertase que no se pongan en las iglesias».

²³ Según un testimonio de 1587, que hace referencia a la generación anterior, el cacique de Cajamarca sacaba para las fiestas «munchas ropas e chaquiras y joyas», heredadas de su difunta esposa. A su muerte, el cacique las legará a su hijo, como sucesor en el cargo (AGI/S Lima 128, f. 1587v., citado por Martínez Cereceda, 1995: 41).

amazónico. Los españoles los nombraban «espejos de indios»²⁴. Es posible que estuvieran hechos con un disco de obsidiana pulida o también de pirita. En la costa sur de Ecuador, la descripción de 1547, por el viajero Benzoni, de la apariencia y adorno corporales del cacique de Colonchi recalca que ostentaba un espejo en el brazo izquierdo²⁵. Otra cacica de la etnia otavalo, doña Luisa Tota (cacica de Ambuquí, próximo al puerto de montaña que lleva a la Amazonía) también poseía «un espexo de yndios» (AHBC/I Juicios, Paquete 1 [1579-1598]: f. 3r), quizás oriundo de esta misma etnia quijó del pie de monte oriental de los Andes, cuya afamada reputación era propia de los chamanes amazónicos (Oberem, 1958 [1577]; 1971 [1962]). Y es cierto que la comparación con investigaciones en arqueología y etnología sugiere que su función era divinatória y que el cacique o cacica, interpretaba también las funciones de chamán y de intermediario entre el mundo sensible y el mundo sobrenatural (Sánchez Farfán, 1981; Salomon, 1983; Ramírez, 2005: 135-137).

5. EL CONTROL DE LA MANO DE OBRA SERVIL COMO REQUISITO DE LA AUTORIDAD

Aunque la información sobre «población yana» es abundante para el Perú y ha sido estudiada con esmero (Murra, 1975 [1964]; Pärssinen, 1992: 157-161), los datos comparables sobre los Andes del Norte son más escasos, y no queda fácil distinguir entre los usos autóctonos y las recientes imposiciones de los incas. Con el ejemplo de un valle cercano a Quito y muy incaizado, Salomon realiza un análisis del vocabulario que designaba dichas poblaciones serviles y propone varias hipótesis para aproximarnos a su estatus (Salomon, 1986: 127-129).

Sobre la costa peruana especialmente, la revisión por Ramírez (1987; 1996) del papel de los «criados perpetuos», una calificación debida al cronista Cieza de León, y de los curacas «dueños de indios», los sitúa como característicos no solo de la impronta inca, sino como propios de las tradiciones panandinas. La relación entre usufructo de tierras y dominio de la mano de obra se ve analizada con mucha propiedad y aflora como el rasgo de mayor calado para caracterizar el poder socioeconómico de las autoridades étnicas. El listado de los campos en los testamentos de los jefes étnicos no remite a una propiedad privada, sino a un derecho sobre las cosechas, fruto del trabajo de la mano de obra «propiedad» de la autoridad andina. Por lo tanto si un señor deja una tierra sin cultivar, ésta puede pasar bajo el control de otro señor que la trabaje gracias a la mano de obra de la que dispone (Ramírez, 1998: 231-232)²⁶.

Por estar dictado en fecha tan temprana, el testamento de doña Juana Faringuango aporta datos compatibles con la hipótesis de una práctica autóctona igualmente propia de los Andes septentrionales, posiblemente preincaica. Pero la documentación posterior ya puede

²⁴ Los conquistadores que en 1531 asaltaron Coaque, un pueblo de la costa central de Ecuador, obligaron al cacique a que les entregara todos los objetos de lujo, entre los cuales varios «espejos de indios, guarnecidos de cercos de oro delgado» (Hampe Martínez, 1989: 88-89).

²⁵ La arqueóloga Karen Stohert me comunica amablemente que el texto de Benzoni describe sin lugar a dudas los objetos de pirita que ella encontró en esta misma región de la costa ecuatoriana, en sepulturas tardías, es decir de la época del Contacto. También, en la misma costa pero más al norte (sitios de la Tolita y Atacames), constan hallazgos arqueológicos de 2 espejos convexos de obsidiana, ambos de 8 cm, de 189 y 90 gr, así como 20 objetos de pirita brillada con perforaciones para ser suspendidos, puede también que fueran espejos pequeños, de entre 3,5 y 2 cm (Bergsoe, 1982 [1938]: 45-46).

²⁶ Esta lógica es sin duda la que explica el por qué de una especificación del cacique don Hernando Pilas Ynla en su testamento de 1569, al recordar que un terreno acaba de labrarse: «a mi hijo don Hernando Cubaymbaquin una chacara de coca nombrada Quilinga que agora nuebamente beneficiada» (sic) (ANH/Q Tierras 13. Doc. 1689-III-18: f. 18r.).

contener información muy ambigua y testimonios de probables intrusiones europeas. Por eso, en tiempos coloniales, es problemático sacar conclusiones sobre el origen prehispánico de tales o cuales prácticas y rituales, que atañen al uso de la tierra, a partir de documentos posteriores a los años 1580 (Caillavet, 2000: 333-334). Pero en esta franja de tiempo que rodea el momento del Contacto, y en una sociedad bajo dominio inca desde hace pocos años, es de subrayar que nuestra cacica legó sus tierras a sus herederos, en todos los casos bajo el vocablo de «chacaras», es decir tierras labradas (Ramírez, 1998: 231-232). En algunos casos, viene especificado el tipo de cultivo: algodón, cocales, maíz. El punto más interesante, es la mención, en nueve de las catorce chacaras legadas, de los «yndios servicios» que beneficiaban dichos campos: todos los legados de la cacica Faringuango, al puntualizar primero el nombre de la tierra y su tamaño, y a continuación el nombre del o de los campesinos que la cultivaban, ponen de claro relieve el vínculo absoluto entre ambos legados, así como la jerarquía de éstos (ej.: «mando... una chacara llamada Muenan tueña que sera una quadra y media y mas con un yndio llamado Hernando Bueton Muenango que sirba todo lo que manda», anejo, f. 1r). En un solo caso, doña Juana no lega tierras, pero sí, a «un yndio mi serviçio llamado Rodrigo Faremba que sirba y mire» para una nieta (anejo, f. 1r.). Pero su tarea de «mirar», además de servir, le sitúa en una posición distinta y más elevada dentro del grupo de los criados, por tener la responsabilidad de controlar a los otros.

El estatus de la autoridad andina, lo da, ante todo, dicho poder sobre una mano de obra servil: en este ejemplo, la cacica Faringuango nombra a quince criados. Es difícil apreciar la importancia relativa de este privilegio en el caso de otros soberanos étnicos, por carecer de datos comparables sobre los Andes septentrionales.

El curaca mayor de Lurin Ica, en la costa peruana, cuyo testamento de 1561 justifica el cotejo, dejó a su muerte unos 80 criados, «hombres y mugeres muy viejos» (Rostworowski, 1977: 265-268). Y el cacique de Cajamarca, que dicta también un testamento temprano en 1565, inventorió todos sus servidores, especificando sus especializaciones. Entre alfareros, mayordomos, cultivadores, pastores, llega a numerar más de 150 criados. Este conjunto importante se podría deber a que era «cacique principal de las siete guarangas» (Ramírez, 1998: 239-240; 2002: 27-28), mientras la cacica Faringuango era la madre del señor máximo de Otavalo, pero no la titular de rango supremo de la etnia. Desde luego el privilegio de poseer servidumbre privada y de disponer de ella y de sus descendientes a favor de terceros²⁷, es emblemático de la autoridad andina, puede que independientemente del tamaño demográfico de la parcialidad. Los españoles quisieron introducir una distinción a ese respecto dentro de la jerarquía local y reconocer este privilegio solamente a los caciques quienes encabezaban un número considerable de súbditos, pero en cambio, lo negaron a los principales y principalas, cuya relevancia demográfica les parecía muy secundaria. Una cédula real de 1580 ordenó suprimir los «principalazgos» de Otavalo «por quanto don Phelipe y doña Luisa y doña Beatriz y doña Catalina y otros principales tienen por yanacunas entre todos ellos dozientos indios», o sea, contando las familias, acerca de unas mil personas (AGI/S Escribanía de Cámara 922A. Pieza 2^a, f. 10v.). El propósito colonial era recuperar mano de obra hasta la fecha relevada del tributo al encomendero, pero es probable que no se entendiera el significado esencial de esta categoría social para la representatividad de la autoridad autóctona.

²⁷ La formulación del testamento es elocuente y recuerda los términos europeos para referirse a los esclavos: «Yten mando... tres chacaras son llamadas Guangobuela y sera una quadra mas otro Ymuetbuela sera una quadra mas otro Palicachobuela sera y una quadra y media y en terminos de la laguna y mas entrego con dos yndios son llamados Francisco -- y Alonso Farnango» (anejo, f. 1v).

Y si nos atenemos en efecto, según la lógica española, al tamaño demográfico de las distintas parcialidades encabezadas por las autoridades étnicas, de cuya población el señor o la señora tenía facultad de movilizar fuerza de trabajo dentro del consabido modelo de reciprocidad, nos encontramos con un tipo de organización original y unas cifras demográficas muy dispares. Según las reconstrucciones demográficas del norte andino que pude derivar de datos del tributo textil, a falta de haberse conservado las actas de las visitas generales, las parcialidades como unidades básicas mínimas bajo una autoridad tradicional, reunían a un poblamiento de tamaño moderado, y diferían considerablemente unas de otras. Para los años ya posteriores de 1577-1580, cuando he podido establecer dichas evaluaciones, las parcialidades de la etnia otavalo agrupaban en su mayoría entre 250 y 450 personas, y solo dos señores étnicos ejercían autoridad sobre 880 y 1 270 personas (Caillavet, 2000: 139-156). Doña Juana se afirma como «principala de Çicanñayo», una parcialidad que contaba en 1577, cuando la dirigía su hijo y sucesor don Diego Anrrango el Viejo, con una población global de 263 personas, es decir una unidad modesta (Caillavet, 2000: 148). En este caso, es obvio que el reconocimiento del estatus de la autoridad no se deriva únicamente del número de «súbditos», sino de otros parámetros que conocemos poco. Doña Juana insistía sobre su vínculo familiar directo con el poder máximo (como madre nada menos que de Otavalango), y los otros principales y principalas ya evocados, que la Colonia desbancó de su poder tradicional, también estaban emparentados estrechamente con el señor máximo²⁸, pero ahí nos topamos con una ingente dificultad, que procede de nuestro total desconocimiento del sistema (o de los sistemas) de parentesco del norte andino preincaico, y a raíz de ello, de las normas de sucesión en el poder, así como de los equilibrios de poderes entre diferentes linajes y sus entramados (Caillavet, 2004: 48-49, 64-66, 78-80). Alguna indicación de la jerarquía prehispánica de las autoridades se desprende del orden en que se personaron los caciques más importantes de la etnia, en 1577, cuando en aquella zona aún no se habían llevado a cabo las reducciones toledanas. Únicamente los cuatro primeros, de un total de 36, vienen identificados y su rango parece responder a su importancia simbólica y/o demográfica²⁹. El primero es hijo de Otavalango, pero su parcialidad solo cuenta con 122 personas. El segundo encabeza la parcialidad más numerosa de toda la etnia, con 1 278 personas. El tercero es cacique del asentamiento sagrado del Otavalo autóctono, con 460 personas. El cuarto dirige la parcialidad en segunda posición en cuanto a número de pobladores, con un total de 883 (Caillavet, 2000: 155). La manifiesta alternancia entre representantes de poderes de tipo religioso (primer y tercer caciques) y de tipo demográfico y económico (segundo y cuarto caciques) evoca la práctica de negociaciones por el poder entre autoridades étnicas de peso comparable, aunque de significado distinto. La autoridad de doña Juana Faringuango debía de tener su apoyo en el primer tipo de ámbito sagrado, en relación familiar con el jefe máximo y el probable culto a los antepasados. Este análisis podría ayudar a explicitar el contenido semántico de los títulos que enarbolaba: en el encabezamiento de su testamento se presentaba como «natural de Cicanñayo cacica y principala» pero al final del acta, como «señora y caçica y madre de don Alonso Otavalango señor desta tierra» y «como cacica y señora desta tierra». La primera mención se inserta en la descripción formal de un principio de acta legal, y para el uso colonial es imprescindible especificar cuál es la parcialidad encabezada,

²⁸ Se refiere la cédula a doña Beatriz, hermana de Otavalango, a doña Catalina, hija de Otavalango, a don Felipe, hijo de Doña Catalina.

²⁹ «Don Diego Chalam Puento gobernador don Sancho Ymba Puento cacique principal de San Juan e don Alonso Maldonado cacique de Otavalo e don Fernando Apoango cacique principal de Tontaquí y otros caciques» (AGI/S Cámara 922A. 3ª Pieza, f. 101r.).

pero las segundas autoadcripciones están dirigidas a los caciques que la asistían en esta ceremonia política de traspaso de su poder, y a ellos, les recordó su posición jerárquica que legitimaba sus órdenes. Esta mención a su linaje puede haber resultado necesaria (u obvia en el pensamiento andino) ya que era una forma de situar su puesto en la genealogía de los ancestros y reclamar el culto que, como tal, se le debía a ella (Caillavet, 2004: 47-48).

La variedad de los rasgos involucrados en el poder (vínculo con el mundo sagrado, control de la fuerza de trabajo) y la lucha por mantener o derrocar equilibrios en el acceso al poder, se percibe claramente en las últimas voluntades dictadas por la cacica Faringuango. En dos ocasiones, alude a posibles «impedimentos» en la ejecución de su voluntad, y designa a los eventuales responsables: la rivalidad de «otras personas» podría despojar a los legítimos herederos de la cacica de los «indios servicios», un privilegio que ella volvió a nombrar y que constituía sin lugar a dudas la esencia de la autoridad, a modo de un «emblema» con tanto contenido como el de los objetos insignias del poder que solo ostentaban los señores y señoras, en este caso «principales»:

«mando para mi hijo don Juan Quilunbaquinango de estos yndios que arriba estan puestos con sus nombres para que cirban al dicho don Juan Quilunbaquen ango sin ympedimento de algunas personas como *principales* que no les quiten y que dexen libremente» (anejo, f. 2r).

Por eso, las advertencias y ruegos reiterados de doña Juana al cacique máximo Luis Ango versan exclusivamente sobre la protección de los derechos de sus descendientes a la mano de obra servil, y no mencionan las tierras, aun cuando éstas iban legadas al mismo tiempo que los criados.

Por supuesto, en este documento de tan escasa conformidad con el modelo europeo, la cacica Faringuango no nombró albacea. Pero, dentro de una tradición plenamente andina, «rogó» a su nieto, el entonces señor de toda la etnia, protección para su heredero, calificándole con este mismo vocablo de «servicio», lo que describe la calidad de la relación de dependencia y de humildad frente a la autoridad étnica que se repite en todos los escalones de la jerarquía social y política³⁰. Este ruego dictado encarecidamente al final del documento nos lleva además a subrayar la fragilidad del proceso de transmisión del estatus de «autoridad étnica»: éste parece indisolublemente vinculado con la posesión de la mano de obra servil que actúa como marcador de la posición social. Por lo tanto la herencia implica la sucesión y se confunde con ella, y los pretendientes ávidos de hacerse con dichos «servicios» parecían estar al acecho en un momento tan propicio como la muerte de una autoridad.

La cacica Faringuango «rica en trabajadores» a la usanza andina, como lo acuñó Ramírez³¹, no convirtió la esencia de su «riqueza en bienes materiales», pero sí lo hicieron sus herederos: en 1631, uno de estos mismos legados recayó en una bisnieta de doña Juana. Pero ya no se llamaba «chacara» sino «pedaço de tierra», y no se mencionaba mano de obra vinculada (AIOA/O 2ª Notaría. Testamento de don Sevastián de Salazar, 1631). Es probable que, un siglo después de la conquista occidental, este rasgo tan constitutivo de lo andino haya perdido su simbolismo político y su función económica, a la vez que la propiedad privada colonial de las tierras ya se había sustituido al usufructo de las chacaras.

³⁰ «y encomiendo y ruego a mi señor don Luis Ango cacique y gobernador desta tierra que *le ayude y le haga ver como pobre y servicio de el*» (anejo, f.2r). La designación como «pobre» equivale a una posición de subalterno que pide protección. Parece una traducción exacta del quechua «guaccha», con sentido de huérfano, de quien carece de la solidaridad familiar y social (Ver Spalding, 1970: 654).

³¹ *From Wealth in People to Wealth in Things* (Ramírez, 1998: 230).

CONCLUSIONES

Entre los años 1530 y 1560, la documentación histórica temprana arroja datos sobre las señoras étnicas del norte andino, de la costa y de la sierra. Aquellas mujeres de la élite afirmaron su autoridad y desempeñaron puestos de poder, cuyo rastro y facetas se nos desvelan, al intentar identificar y descifrar los objetos emblemáticos vinculados con la posesión y el ejercicio del poder. Algunos parecen pertenecer a la parafernalia funeraria, mientras otros sirven como indicadores del rango y del cargo. Pero la condición necesaria para ser reconocida como soberana parece constituir la el disponer de «indios servicios», una mano de obra dedicada esencialmente al beneficio de la tierra y transferible según la voluntad de la autoridad autóctona, en un modelo que se reafirma como andino por su amplia difusión, tanto cronológica como geográfica.

Referencias citadas

Abreviaciones

AGI/S: Archivo General de Indias, Sevilla. España

AHBC/I: Archivo Histórico del Banco Central, Ibarra. Ecuador

AIOA/O: Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo. Ecuador

ANH/Q: Archivo Nacional de Historia, Quito. Ecuador

Fuentes primarias publicadas

ASENCIO, Fray E. de., 1921 [1550-1585] – *Memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fé del orden de San Francisco*, ed. por A. López (O.F.M.); Madrid: Librería Victoriano Suárez.

BENZONI, G., 1985 [1547-1550] – *La historia del Nuevo Mundo* (Relatos de su viaje por el Ecuador, 1547-1550); Guayaquil.

CAILLAVET, C., 1982 – Caciques de Otavalo en el siglo XVI: Don Alonso Maldonado y su esposa. *Miscelánea Antropológica. Revista de los Museos Arqueológicos del Banco Central*, n° 2: 38-55; Guayaquil.

CAILLAVET, C., 1983 – Ethnohistoire équatorienne : un testament indien inédit du XVI^e siècle. *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien*, n° 41: 5-23.

CIEZA de LEÓN, P., de, 1965 [1553] – *La Crónica del Perú*. In: *BAE*, t. 26: 348-458; Madrid: Atlas. Historiadores Primitivos de Indias.

CIEZA de LEÓN, P., de, 1984-1985 [1553] – *Las guerras civiles del Perú. Tercera parte. La guerra de Quito*. In: *Obras completas*, t. II. (Carmelo Sáenz de Santa María, ed.): 292-590; Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 2 vols.

DUVIOLS, P., 1986 – *Cultura andina y represión. Procesos y visita de idolatrías y hechicerías. Cajatambo S. XVII, lxxxvi + 568 p.*; Cusco: Centro de Estudios rurales andinos «Bartolomé de Las Casas».

FRIEDE, J., 1976 – *Fuentes documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia en Santa Fé (1550-1590)*; Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- GARCÉS, J., ed., 1934 – Libro segundo de Cabildos de Quito. In: *Publicaciones del Archivo Municipal*, vol. 3: 1544-1548; Quito.
- HAMPE MARTÍNEZ, T., 1989 – Cargo de los quintos de Real Hacienda cobrados en Coaque, 1531. In: «El reparto de metales, joyas e indios de Coaque: un episodio fundamental en la expedición de la conquista del Perú». *Quinto Centenario*, **15 (1)**: 77-93; Madrid: Universidad Complutense.
- JIMÉNEZ de la ESPADA, M., ed., 1965 – *Relaciones Geográficas de Indias*; Madrid: Atlas. BAE, t. 183-184-185.
- OBEREM, U., 1958 – «Diego de Ortegóns Beischreibung der “Gobernación de los Quijos, Zumaco y la Canela”. Ein Ethnographischer Bericht aus dem Jahre 1577». In: *Zeitschrift für Ethnologie* (Braunschweig), LXXXIII.
- OBEREM, U., 1976 – Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI. *Estudios etnohistóricos del Ecuador*, n° 1: 327 p.; Guayaquil: Casa de la cultura ecuatoriana.
- RUIZ de ARCE, J., 1964 [1543] – Advertencias de Juan Ruiz de Arce a sus subcesores. In: *Tres testigos de la conquista del Perú* (Conde de Canilleros, ed.): 67-115; Madrid: Espasa-Calpe. Colección Austral.
- «Testamento de doña Francisca Sina Sichi, 1580» 1966 – *Boletín del Archivo Nacional de Historia*, Año X, n° 16: 13-15; Quito.
- TOLEDO, F. de, 1986 [1569-1580] – *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC, 2 Tomos. Introd. Guillermo Lohman Villena; Transcrip. Ma Justina Sarabia Viejo.
- TRUJILLO, D., 1985 [1534] – Relacion del descubrimiento del reino del Peru que hizo Diego de Trujillo en compañía del Gobernador don Francisco Pizarro y otros capitanes, desde que llegaron a Panama el año de 1530, en que refiere todas derrotas y sucesos, hasta 15 de abril de 1571. In: XEREZ, F. de, *Verdadera relacion de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.): 191-206; Madrid: Historia 16.

Fuentes secundarias

- ARANÍBAR, C., 1969-1970 – Notas sobre la necropompa entre los Inca. *Revista del Museo Nacional*, n° 36: 108-142; Lima.
- ARIES, P., 1977 – *L'homme devant la mort*, 641 p.; Paris: Le Seuil.
- BERGSOE, P., 1982 [1938] – *Metalurgia y tecnología de oro y platino y Proceso de dorado y metalurgia de cobre y plomo entre los indios precolombinos*, 88 p.; Copenhagen: Svend Bergsoe Fond; Cali: Cia Metalúrgica Bera de Colombia. Clemencia Plazas, Alec Bright, Vidal Antonio Rozo, traductores.
- BLOWER, D., 2000 – The Many Facets of Mullu: More Than Just a Spondylus Shell. *Andean Past*, **2000 (6)**: 209-228.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1997 – Plumas: signos de identidad, signos de poder entre los Incas. In: *Antropología, Arqueología e Historia en los Andes. Libro de Homenaje a María Rostworowski* (Rafael Varón Gabai, ed.): 545-565; Lima.
- BRAY, T., 2007 – Las Dimensiones Simbólicas del Poder dentro del Imperio Inca. In: *Lenguajes Visuales de los Incas* (Paola González & Tamara Bray, eds): (en prensa); Oxford: British Archaeological Reports.
- BRAY, W., 1991 – Emblems of power in the chiefdoms of the New World. In: *Circa 1492. Art in the Age of Exploration* (J. A. Levenson, ed.): 535-539; Washington: National Gallery of Art.

- CAILLAVET, C., 1988 – Les chefferies préhispaniques du Nord de l'Équateur. Formes d'habitat et organisation territoriale. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **XVII (2)**: 41-59.
- CAILLAVET, C., 1998 – Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánicas en los Andes septentrionales. In: *Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y Ethnohistoria de Suramérica* (Felipe Cárdenas Arroyo & Tamara Bray, eds.): 67-87; Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- CAILLAVET, C., 2000 – *Etnias del Norte. Ethnohistoria e Historia de Ecuador*, 499 p.; Quito: IFEA, Casa de Velázquez, Abya-Yala. Prólogo de Yves Saint-Geours.
- CAILLAVET, C., 2004 – Masculin-Féminin : Les modalités du pouvoir politique des seigneurs et souveraines ethniques. Andes, XV^e-XVI^e siècles. In: *Les autorités indigènes entre deux mondes. Solidarité ethnique et compromission coloniale* (Bernard Lavallé, ed.): 37-102; París: Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III.
- CAILLAVET, C., 2006 – Sacralités d'un paysage andin : de la cosmovision préhispanique à la relecture chrétienne (XV-XVII^e siècle). In: *Nature et Paysages. L'émergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance* (D. de Courcelles, ed.): 281-294; París: Col. Études et rencontres de l'École des chartes n° 24.
- CARDALE de SCHRIMPF, M., HERRERA, L., RODRÍGUEZ, C. A. & JARAMILLO, Y., 1999 – Rito y Ceremonia en Malagana (Corregimiento de El Bolo, Palmira, Valle del Cauca). *Boletín de Arqueología*, **3**: 3-109; Santa Fé de Bogotá.
- CARRERA COLÍN, J., 1981 – Apuntes para una investigación etnohistórica de los cacicazgos del Corregimiento de Latacunga-siglos XVI y XVII. *Cultura - Revista del Banco Central del Ecuador*, **vol. V, n° 11**: 129-179; Quito.
- CLINE, S. L., 1986 – *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*, 258 p.; Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CUMMINS, T., 1998 – Let Me See! Reading Is for Them: Colonial Andean Images and Objects «como es costumbre tener los Caciques Señores». In: *Native Traditions in the Postcolonial World* (Elizabeth Hill Boone & Tom Cummins, eds.): 91-148; Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- DILLEHAY, T. D. (ed.), 1995 – *Tombs for the living: Andean Mortuary Practices*, 425 p.; Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- EIRE, C. M. N., 1995 – *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, 571 p.; Cambridge: Cambridge University Press.
- GRUSZCZYNSKA-ZIÓLKOWSKA, A., 1995 – *El poder del sonido. El papel de las crónicas españolas en la etnomusicología andina*, 264 p.; Quito: Ediciones Abya-Yala.
- HARO ALVEAR, S., 1976 – Costumbres funerarias del Reino de Quito. *Boletín del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, **n° 13-14**: 3-24.
- HERZOG, T., 1996 – Mediación, archivos y ejercicio. Los escribanos de Quito (s. XVII), 180 p.; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- KELLOGG, S., 1998 – Indigenous Testaments of Early-Colonial Mexico City: Testifying to Gender Differences. In: *Dead Giveaways: Indigenous Testaments in Colonial Spanish America* (Susan Kellogg & Matthew Restall, ed.): 37-57; Salt Lake City: University of Utah.
- KELLOGG, S. & RESTALL, M. (ed.), 1998 – *Dead Giveaways: Indigenous Testaments in Colonial Spanish America*, 328 p.; Salt Lake City: University of Utah.
- LAVRÍN, A., 1978 – *Latin American Women*; Westport: Historical perspectives.
- LONDOÑO, E., 1989 – Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los Muisca en el siglo XVI. *Boletín del Museo del Oro*, **n° 25**: 93-118; Santa Fé de Bogotá.

- LORENZO PINAR, F. J., 1991 – *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, 311 p.; Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MARTÍNEZ CERECEDA, J.L., 1995 – *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*, 256 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- MORRIS, C., 1991 – Signs of Division, Symbols of Unity: Art in the Inka Empire. In: *Circa 1492. Art in the Age of Exploration* (J. A. Levenson, ed.): 521-528; Washington: National Gallery of Art.
- MURRA, J. V., 1975 [1964] – Nueva información sobre las poblaciones Yana. In: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*: 225-242; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURRA, J. V., 1975 [1971] - El tráfico de mullu en la costa del Pacífico. In: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*: 255-267; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NOWACK, K., 2003 – Aquellas señoras del linaje real de los Incas. Vida y supervivencia de la nobleza inca en el Perú en los primeros años de la Colonia. In: *Élites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial* (David Cahill & Blanco Tovías, eds.): 17-53; Quito: Abya-Yala.
- OBEREM, U., 1967 – Don Sancho Hacho, ein «cacique mayor des 16 Jahrhunderts». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gessellschaft Lateinamerikas*, n° 4: 199-225; Köln.
- OBEREM, U., 1971 [1962] – *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956)*, 2 vols.; Madrid: Facultad de Filosofía y Letras.
- OBEREM, U., 1981 – Los montículos funerarios con pozo. In: *Cochasquí: Estudios Arqueológicos*, Vol. I. (Udo Oberem, ed.): 127-142; Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- PÄRSSINEN, M., 1992 – *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*. Helsinki : Societas Historica Finlandiae.
- PAULSEN, A.C., 1974 – The thorny oyster and the voice of god: Spondylus and Strombus in andean prehistory. *American Antiquity*, vol. 39 (4: 1): 597-607.
- PEASE, F., 1992 – *Curacas, reciprocidad y riqueza*, 208 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PERROT, M., 1998 – *Les Femmes ou le silence de l'Histoire*, 493 p.; París: Flammarion.
- PERROT, M., 2001 – Faire l'histoire des femmes : bilan d'une expérience. In: *Masculin - Féminin : questions pour les sciences de l'homme*: 229-244; París: PUF.
- PHILLIPS, W. D. Jr., 1985 – Testaments in the Spanish World in the Early Modern Period. In: *Historia del derecho privado. Trabajos en homenaje a Ferrán Valls I Taberner* (Hans Ankum et al., eds.): 2965-2980. PPU, n° X.
- PLAZAS, C. & FALCHETTI, A.M., 1983 – Tradición metalúrgica del suroccidente colombiano. *Boletín del Museo del Oro sept.-dic.*, n° 14: 1-32; Santa Fé de Bogotá: Banco de la República.
- POWERS, K., 2002 – Conquering discourses of «Sexual Conquest»: Of Women, Language and Mestizaje. *CLAR*, vol. 11 (1): 7-32.
- PREUSS, K.T., 1986 [1926] – *Visita a los Indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*, T. 1, 190 p.; T. 2, 126 p.; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. María Mercedes Ortiz, traductora.
- RAMÍREZ, S., 1987 – The «Dueño de Indios»: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the «Curaca de los Viejos Antiguos» under the Spanish in Sixteenth-Century Peru. *Hispanic American Historical Review*, 67 (4): 575-610.

- RAMÍREZ, S., E., 1994 – Ethnohistorical Dimensions of Mining and Metallurgy in Sixteenth-Century Northern Peru. *In: In Quest of Mineral Wealth. Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*, v. 33 (Alan K. Craig y Robert C. West, eds): 93-108. Geoscience and man; Baton Rouge: Louisiana State University.
- RAMÍREZ, S., E., 1996 – *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, 234 p.; Stanford: Stanford University Press.
- RAMÍREZ, S., E., 1998 – Rich Man, Poor Man, Beggar Man, or Chief: Material Wealth as a Basis of Power in Sixteenth-Century Peru. *In: Dead Giveaways: Indigenous Testaments in Colonial Spanish America* (Susan Kellogg & Matthew Restall, eds.): 217-247; Salt Lake City: University of Utah.
- RAMÍREZ, S., E., 2002 – Don Melchior Caruarayco: A Kuraka of Cajamarca in Sixteenth-Century Peru. *In: The Human Tradition in Colonial Latin America* (Kenneth J. Andrien, ed.): 22-33; Delaware: SR Books.
- RAMÍREZ, S., E., 2005 – *To Feed and Be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*, 358 p.; Stanford: Stanford University Press.
- RAMÍREZ, S., E., 2006 – From People to Place and Back Again: Back Translation as Decentering - An Andean Case Study. *Ethnohistory*, **53** (2): 355-381.
- RAMOS, G., 2005 – Funerales de autoridades indígenas en el virreinato peruano. *Revista de Indias*, **LXV** (234): 455-470.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1951 – *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada*, T. 2, 316 p.; Bogotá: Editorial Iqueima.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1981 – Things of Beauty Replete with Meaning. Metals and Crystals in Colombian Indian Cosmology. *In: Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures of Colombia*: 96 p.; Los Angeles: National History Museum.
- RESTALL, M., 1995 – *Life and Death in a Maya Community: the Ixil Testaments of the 1760s*, 194 p.; Lancaster, California: Labyrinthos.
- RODRÍGUEZ, P., 1998 – El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española. Los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento, 498 p.; Madrid: Ediciones Rialp.
- ROSTWOROWSKI, M., 1961 – *Curacas y sucesiones. Costa norte*, 136 p.; Lima, Minerva.
- ROSTWOROWSKI, M., 1970 – Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios. *Revista Española de Antropología*, **5**: 135-177; Madrid.
- ROSTWOROWSKI, M., 1977 – La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino. *Histórica*, **vol. I** (2): 249-286.
- RUBIO SEMPER, A., 1994 – Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la Baja Edad Media. *In: Muerte, religiosidad y cultura popular s. XIII-XVIII* (Eliseo Serrano Martín, ed.): 241-278; Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- SALOMON, F., 1983 – Shamanism and politics in late-colonial Ecuador. *American Ethnologist*, **nº 10-3**: 413-428.
- SALOMON, F., 1986 – *Native Lords of Quito in the Age of the Incas. The political economy of North Andean chiefdoms*, 274 p.; Cambridge: Cambridge University.
- SALOMON, F., 1988 – Indian women of early colonial Quito as seen through their testaments. *The Americas*, **XLIV** (3): 325-341.

- SÁNCHEZ FARFÁN, J., 1981 – Kuraqkuna, ¿sacerdotes andinos? In: *Etnohistoria y antropología andina* (Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes & Mariana Mould de Pease, eds.): 145-159; Lima: Museo Nacional de Historia. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia.
- SOCOLOW, S., 2000 – *The Women of Colonial Latin America*, 237 p.; Cambridge: University Press.
- SOUDIÈRE, M., de la, 1975 – Les testaments et actes de dernière volonté à la fin du Moyen Âge. *Ethnologie Française*, t. V: 57-80.
- SPALDING, K., 1970 – Social Climbers: Changing Patterns of Mobility Among The Indians of Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review*, 50 (Nov): 645-664.
- SPORES, R., 1997 – Mixteca Cacicás: Status, Wealth, and the Political Accomodation of native Elite Women in Early Colonial Oaxaca. In: *Indian Women of Early Mexico* (Susan Schroeder, Stephanie Wood & Robert Haskett, eds.): 185-197; Norman: University of Oklahoma Press.
- VOVELLE, M., 1983 – *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, 793 p.; Paris: Gallimard.
- WOOD, S., 1997 – Matters of Life and Death: Nahuatl Testaments of Rural Women, 1589-1801. In: *Indian Women of Early Mexico* (Susan Schroeder, Stephanie Wood & Robert Haskett, eds.): 165-182; Norman: University of Oklahoma Press.
- ZUIDEMA, R. T., 1986 – L'organisation féminine et les classes d'âge. Leçon IV. In: *La civilisation inca au Cuzco*: 67-86; Paris: PUF. Essais et conférences du Collège de France.
- ZUIDEMA, R. T., 1991 – Guaman Poma and the Art of Empire: Toward an Iconography of Inca Royal Dress. In: *Transatlantic Encounters* (Kenneth J. Andrien & Rolena Adorno, eds.): 151-202; Berkeley: University of California Press.

ANEJO

(AIOA/= 1ª Notaría - Paquete especial. Varios años. Caja 1b. Doc. 2)

Testamento de doña Juana Faringuango, Otavalo, noviembre de 1560

(Documento original en mal estado. El signo -- significa una mancha que impide la lectura).

Fol. 1r: «En el nombre de la santísima trinidad padre hijo y espíritu santo tres personas en un solo de Dios (sic) berdadero que bive y reyna por siempre sin fin y de la gloriosísima siempre virgen señora nuestra santa maria y a todos los santos y santas de la corte celestial.

Sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo doña Juana Faringuango natural de Çicannāyo caçica y principala hago y ordeno esta mi carta de testamento estando enferma para morir y creyendo a Dios nuestro señor que de la crio (sic) y redimio por su preciosísima sangre y al cuerpo doy a la tierra donde fue formada (sic) en la manera siguiente.

- Yten mando ques mi boluntad que tengo un caracol muy grande que se venda el oro como baliere y vendido mande dar al reverendo padre que me diga una mesa cantada por mi anima.

- Yten dexo una chaquera de plata por mi anima que me diga una misa cantada (sic).

- Yten mando ques mi boluntad un (sic) chaquera de berde y una manta de los Pastos pintada que me diga una mesa cantada por mi anima.

- Yten mando una chacara de algodón en Lachilpichig bifu con quatro yndios mis servicios los quales son llamados Miguel Quiguango y otro Sebastian Aynba y otro yndio Hgas (¿Lucas?) Lafarnango por el hijo don Diego Anrrango y otro don Juan Quilunbanquin ango que aya y goze como posesion suya sin ympedimento de ninguna persona.

- Yten mas mando para mi don Juan Quilumbaquinango un (sic) chacara de cocales en Lachepiçe que se dize Guangopuela ques media quadra y Mudyulbuela tambien ques media quadra.

- Yten mas mas (sic) mando para el dicho don Juan Quilumbaquin ango unas dos chaquaras llamadas Cuçaburo que sera media quadra y otra Culchivibuela sera una quadra y es el termino de Lachibiçe.

- Yten mas mando paral (sic) don Juan Quilumbaquim ango un (sic) chacara de coca y es en Lachipiçe llamada Piltanbuela estos sera media quadra.

- Yten ques mi boluntad mando un (sic) chacara de mais llamada Lali -- buela que sera dos quadras y media y otro (sic) -- pegada ques media quadra /Fol 1v/ que se dize Purutumpuela y otro Lanchipiçe y esto que tenga y goze como posesion suya mi hijo don Juan Quilumbaquinango.

- Yten mando para la hija (sic) don Diego Anrrango doña Ana Farenguango un yndio mi servicio llamado Rodrigo Faremba que sirba y mire.

- Yten mando mas una chacara mas con un yndio llamado Francisco Anrrango con la chacara que se dize Palicacho que sera una quadra y media y goze mi hijo don Juan Quilunbaquennango.

- Yten mas mando para don Juan Quilunbaquennango una chacara llamada Muenan tueña que sera una quadra y media y mas con un yndio llamado Hernando Bueton Muenango que sirba todo lo que manda.

- Yten mando para mi don Juan Quilunbaquennango tres chacaras son llamadas Guangobuela y sera una quadra y otro (sic) Ymuetbuela sera una quadra mas otro Palicachobuela sera

y (sic) una quadra y media y en terminos de la laguna y mas entrego con dos yndios son llamados Francisco -- y Alonso Farnango.

- Yten mas mando para mi hijo don Juan Quelumbaquen ango una chacara llamada Guagabuela sera una quadra mas con un yndio llamado Melchor Pira -- esto lo tenga -- mi hijo.

- Yten ques mi boluntad mando para mi hijodon Juan Quilumbaquen ango una chacara llamada Aclpurro que sera una caballeria y dos quadras y mas y un poco mas y esto lo tenga como cosa suya y mas un yndio mio llamado Alonso Farnango para que sirba.

- Yten mas mando para mi hijo don Juan Quilunbaquenango un (sic) chacara llamada Abifu en el termino de Tupiangui con un yndio que se llama (sic)

- Yten mas mando una chacara de algodón en Cuñaqui que sera media quadra y mas un poco y este le tenga mi hijo don Juan Quilunbaquenango y mas y (sic) yndio llamado Juan Caguacuta y Juan Cuquicyn.

- Yten mando una chaquera llamada Pancabuela que sera dos quadras y media de ancho y una quadra y mas con un yndio llamado Francisco Pin -- ba que sirba como lo digo yo.

/Fol 2r/ -Yten (falta una línea) -- Anrrango una chaquera de plata o de oro esto lo tenga como cosa suya.

- Yten mas mando para mi don Diego Anrrango una chaquera con un espexo de los Quijos y goze como suya.

- Yten mas mando para mi hijo don Juan Quilumbaquen ango una chacara llamada Chachinfubuela y esto con condiçion que lo reparte -- a su hermano o como lo pareciere.

- Yten como señora y caçica y madre de don Alonso Otavalango señor desta tierra mando para mi hijo don Juan Quilunbaquinango de estos yndios que arriba estan puestos con sus nombres para que cirban al dicho don Juan Quilunbaquen ango sin ympedimento de algunas personas como principales que no les quiten y que dexen libremente porque como caçica y señora desta tierra lo mando en mi testamento de -- (¿boluntad?) y encomiendo y ruego a mi señor don Luis Ango cacique y governador desta tierra que le ayude y le haga ver como pobre y servicio de el y asi hallaron por testigos y por no saber firmar los presentes testigos le rogaron que le firmasen sus nombres el dicho Juan Mucuanango yndio ladino y cantor. Valga fecho oy miercoles (sic) del mes de nobiembre de mill y quinientos y sesenta años.

(firmas) Juan Gomes escribano y por testigos don Luis Ango

don Garcia Muenango »