

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador


ABYA
YALA

Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: <i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i>	158
<i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>	

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630	174
<i>Hugo Burgos</i>	

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750	196
<i>María del Pilar Monroy</i>	

TERCERA SECCIÓN

JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII	222
<i>Paula Daza</i>	

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII	241
<i>Héctor Cuevas Arenas</i>	

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español en el Darién, 1768-1810.	258
<i>Daniela Vásquez Pino</i>	

CUARTA SECCIÓN

ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII	279
<i>Mauricio Alejandro Gómez Gómez</i>	

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
--	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigationes</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica.	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grutesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs Enchaquiradxs de Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

CUARTA SECCIÓN
ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12

El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII

Mauricio Alejandro Gómez Gómez

La ciudad de Santafé, sede del poder político del Nuevo Reino de Granada, fue fundada en 1538, en la zona más densamente poblada de indígenas del territorio recién explorado por los españoles. La altiplanicie de la Cordillera Oriental de los Andes poseía condiciones ambientales favorables para el desarrollo del modelo de la cultura andina, allí se originó la civilización chibcha o muisca (Bennett 1947, 52). En aquel entorno, los colonizadores dispusieron de buena cantidad de mano de obra indígena para la construcción de la ciudad y el sostenimiento de su vida material. Para los españoles, la fundación de ciudades significaba vivir en sociedad, como cristianos, siguiendo parámetros de corrección; además, la ciudad dotaba de carácter político a sus habitantes.

Con la importante población indígena que participó en la conformación de Santafé, la convivencia entre españoles e indios, en vez de la separación entre dos repúblicas, fue la situación cotidiana de esta ciudad. Como lo afirma Francisco de Solano (1975, 245), la ciudad exclusivamente para la población blanca no existió, pues “la programación socioeconómica del ibérico no podía pensarse, ni sostenerse, sin la colaboración, apoyo y ayuda que representaba la población indígena”.

El historiador John Elliott (2005, xvi) señala que en las ciudades fundadas por españoles se transformaba la vida de los indígenas, pese a que conformaran una mayor proporción pues se encontraban en situación subalterna. En la ciudad se diluían las distinciones prehispánicas propias de sus comunidades de origen, es decir que se uniformizaba la

población indígena y se reforzaba la categoría de “indio” creada por los españoles, en la cual se desconocían sus particularidades étnicas.

Históricamente, el espacio urbano permitía el encuentro entre personas de orígenes diversos y el aprendizaje mutuo. Así mismo, dentro de ese espacio existían lugares o situaciones privilegiadas donde las cosas sucedían con mayor intensidad. La residencia en las ciudades y la realización de oficios urbanos permitían a los indígenas conocer a diferentes personajes y agentes coloniales, el funcionamiento eclesiástico, los códigos de los colonizadores con respecto a la religión, los conflictos por el poder, aprender el español, leer y escribir (Kingman 1992, 40).

En este capítulo se estudia el trabajo indígena en Santafé, entre 1550 y 1650. Se comprende que el desempeño laboral de los indios era diverso y estaba mediado por el contexto en el que se desenvolvían, por las relaciones con individuos de otras etnias, por su edad y por el género (hombres: artesanos y mujeres: servicio doméstico). No obstante, se transgredía este “deber ser” del trabajo indígena, en especial en cuanto a las mujeres. Este análisis se ha dividido en tres partes: el trabajo de los niños, el trabajo artesanal de los hombres indígenas y, por último, las labores femeninas asociadas al servicio doméstico.

Niños indígenas: trabajo y fidelidad

Era frecuente que los niños indios fueran llevados a vivir en casas de españoles. En ellas se desempeñaban trabajando en las cocinas, en oficios domésticos y como aprendices. De este modo, desde la más temprana infancia se establecían lazos de dependencia entre indios y españoles, lo que se traduciría, en el futuro, en fidelidad y pertenencia a la casa en donde habían sido criados.

Los niños indígenas llegaban a la ciudad de diversas maneras. Por lo regular eran extraídos de sus comunidades de origen, en el caso de los que provenían de fuera de la ciudad. Una práctica común era que fueran sacados por sus encomenderos del ámbito rural para llevarlos a trabajar en sus casas urbanas. Según Teresa Vergara (2012, 101), quien investigó el caso de niños y niñas indígenas en Lima –realidad que pudo ser común en Hispanoamérica–, solían ser enviados a servir a casa de su

encomendero en la ciudad. No estaban obligados a servir; sin embargo, se acostumbraba que los padres indígenas, cuando su encomendero lo solicitaba, le entregaran a alguno de sus hijos para ayudar con los mandados, la limpieza y el entretenimiento de los niños de la casa.

Durante las visitas a la tierra, los cargos más comunes contra los encomenderos se referían a no declarar las indias de servicio. Con frecuencia, ellas ingresaban a casa de sus encomenderos desde que eran niñas (llamadas *chinas*) y llegaban a formar parte de la familia o, con esta idea, se les compensaba su falta de paga. Por ejemplo, en 1600, doña Isabel de Zambrano, encomendera de Citaquecipa, tenía dos indias de 15 años y otras dos de 7, cuyos servicios no estaban tasados ni se les pagaban. Debía tener otras indias, porque fue acusada de no mostrar las dedicadas al servicio doméstico. Por otra parte, también se creaban lazos entre las chinas y sus amas. Era el caso de María, china de servicio, quien pidió a la Audiencia mandamiento de amparo para que no la sacaran de casa de su ama, doña Margarita Velázquez, aduciendo que “le ha criado desde niña con toda voluntad de hacerle todo buen tratamiento, y enseña cosas de virtud” (Ruiz 1975, 336-337).¹

Las niñas indígenas que entraban a formar parte de la servidumbre doméstica desde una edad temprana participaban en la crianza de los hijos de sus amos. Muchas indias se convirtieron en madres en el servicio doméstico y eran contratadas como “amas de pecho” para dar lactancia a los hijos de los patrones o a los niños huérfanos que llegaban a las casas de los españoles (Mendieta y Bridikhina 1997, 28-29).

Otra forma de tomar “posesión” de niños indios era adquirirlos durante la apertura de nuevas fronteras. En ese caso, los indios de “tierras de guerra” sufrían el secuestro de los más pequeños. Luego de ser desprendidos de sus comunidades, sus amos los sometían a diversas formas de explotación del trabajo infantil. Los *indios criollos* no contaban con lazos en el mundo rural, por ello toda su vida y su cotidianidad eran urbanas, los oficios que desempeñaban eran los requeridos para la vida en ciudad, lo que limitaba su movilidad geográfica. Además, estaban atados por deudas morales con los españoles.

¹ Representación del protector de naturales, Santafé 8 de enero de 1642, AGN, Miscelánea, 90, f. 517.

Los indios criados en la ciudad eran despojados de su memoria indígena. Así, puestos al servicio de los españoles, todos sus referentes serían hispanos. Uno de estos niños había sido Juan, un indio tartamudo, que vivía en Santafé en 1603, dedicado al servicio doméstico en casa de Hernando Mejía. La crianza y adscripción a la casa de un español pasaba a ser parte de la identificación del individuo, se presentaba como “criado en su cassa y cozina” aludiendo a las labores de servicio doméstico que también desempeñaban los niños varones.² Es probable que muchos de los indios adultos que transitaban las calles hubieran sido niños trabajadores, algunos permanecían la mayor parte de su vida bajo las órdenes de quienes los habían criado desde chicos. Por ejemplo, en Santafé, en 1620, la india Inés de 20 años aseguró que “es natural de esta ciudad y nació en ella, en casa de Gerónimo de Espinosa, escribano público a quien a servido siempre”.³

Las anteriores frases encierran el desarraigo sufrido por los hijos de indígenas, quienes tal vez fueron arrebatados, a la fuerza, de sus padres. Hay razones para suponer que los españoles no querían perder a los niños indios que lograban tener en sus casas, pues en un futuro se convertirían en mano de obra disponible y fiel. Por otra parte, cuando llegaban a la edad adulta, los indios se valían de ese desarraigo, les convenía aparecer como individuos carentes de vínculos de servidumbre con algún encomendero y, más bien, acreditarse como artesanos independientes.

En ocasiones, estos niños podían lograr un ascenso social en su vida futura. El servicio doméstico era, para ellos, un espacio de aprendizaje del mundo urbano español. El joven indio urbano podía apreciar que era posible dejar el servicio doméstico, que, si bien le proporcionaba casa, alimentación, vestido y protección, el precio era demasiado alto, pues recibía malos tratos y experimentaba una situación de dependencia que lo ponía en el nivel más bajo de la escala social entre las personas libres. La alternativa de trabajar como artesano le permitiría obtener independencia, prestigio social y una mejor situación económica. El tránsito común era pasar del servicio doméstico a convertirse en aprendiz en algún taller para, más adelante, llegar a ser artesano, con lo que obtenía

² AGN, Caciques e indios, leg. 61, doc. 5. f. 609r, año 1603.

³ AGN, Caciques e indios, leg. 13, doc. 37. f. 802r, año 1620.

reconocimiento social como un trabajador especializado que formaba parte de un gremio (Vergara 2012, 103-104).

En los asientos de trabajo redactados ante escribanos es difícil determinar si el niño había sido colocado como aprendiz, pupilo o criado. Según la legislación de la época, los niños podían ingresar a servir a partir de los diez años, y las niñas desde los ocho. En ambos casos se indicaba que debían recibir un pequeño pago por su trabajo, aunque esto no era cumplido pues se consideraba que se les pagaba con darles comida, techo y vestido (Vergara 2012, 102). Un ejemplo de esto es la “india china” Micaela, de 10 o 12 años, quien servía a doña Jerónima Verdugo, mujer de Jerónimo de Espinosa “donde estaba recogida” en Santafé, en 1613.⁴

La decisión de dejar el servicio doméstico para pasar a aprender un oficio era, en realidad, parte del proceso de establecerse legalmente en la ciudad, a lo que aspiraban los niños que habían crecido en ella trabajando como sirvientes. Llegar a ser artesano significaba un cambio sustancial en la vida de los varones indígenas. El hecho de ejercer un oficio especializado los eximía de la obligación de cumplir con la *mita*, pues se consideraba que los indios artesanos contribuían con su trabajo al bienestar de la república. Por lo tanto, disponían de libertad para residir donde quisieran sin el temor de ser obligados a regresar a sus pueblos. Además, el conocer un oficio los colocaba en una situación superior a la de cualquier otra persona que, por no ser un trabajador especializado, debía trabajar de forma eventual, lo cual se identificaba con los sectores más bajos de la sociedad urbana (Vergara 2012, 106-107).

Los hombres indígenas y el trabajo artesanal

Por medio del concertaje un indígena se contrataba con un maestro artesano en calidad de aprendiz, durante uno a tres años. El maestro se comprometía a proporcionarle alimento, vestido y, en algunos casos, una cantidad de dinero. Cumplido el tiempo fijado, el maestro debía darle las herramientas necesarias para la instalación de un taller propio.

⁴ AGN, Caciques e indios, leg. 43, doc. 18. f. 986r, año 1613.

Este sistema de concertaje urbano permitió retener mano de obra indígena gratuita o semigratuita, pero también constituyó un mecanismo de traspaso de cierto tipo de oficios, de manos de los maestros españoles, lo que estimuló el asentamiento de los indígenas en la ciudad (Moscoso 1989, 353).

Entre los primeros contratos de aprendizaje redactados en la ciudad de Santafé se encuentra uno del 13 de abril de 1557. Ese día, Gonzalo Cano, alguacil de Santafé, por orden del oidor Juan Montaña, asentó a un indio ladino (hispanizado) llamado Francisco, como aprendiz del sastre español Juanes Navarro. Durante dos años, este indio estaría al servicio de su maestro, mientras, simultáneamente, aprendía el oficio de sastre. A cambio, al finalizar cada año, su maestro le pagaría ocho pesos de buen oro y cuatro mantas, dos blancas y dos pintadas (Rodríguez 2015, 6).⁵

Diana Rodríguez (2015, 41) señala que, en la ciudad de Santafé, los talleres no eran importantes tan solo por ser lugares donde se producía, se comercializaba y se aprendía, sino también porque eran espacios de integración e interacción de sujetos de diversas calidades (españoles, indios, mulatos y hasta esclavos), en medio de un orden colonial que intentaba disgregar y separar. Por ello, pueden considerarse como potenciales lugares de contacto social y cultural.

En una sociedad donde las formas de vagancia estaban proscritas, el trabajo artesanal representaba para el indígena no solo su supervivencia, sino también un valor simbólico, que le permitía acceder a su lugar dentro del colectivo de indígenas trabajadores y en la sociedad urbana, a pesar de su carácter de subalternidad. De esta forma, los oficios fomentaban la cohesión dentro del grupo indígena, como colectivo, debido a la falta de gremios formalmente establecidos para asegurar buenas condiciones laborales y de mercado. En compensación, la amistad y compañerismo entre indios que desempeñaban los diferentes oficios actuaba como factor de equilibrio. Sin embargo, en ocasiones esa armónica convivencia solía tambalear, lo cual ponía en riesgo el único recurso del que disponían para ganarse la vida de forma honesta.

Un ejemplo de esto sucedió el domingo 25 de marzo de 1618. Ese día, a las seis de la tarde, el indio Francisco, de oficio carpintero, separó

⁵ AGN, Notarías (Notaría 1.ª de Bogotá), t. 1, caja. 1, carp. 1, f. 91v [foliación nueva], año 1557.

a unos indios que tenían una pendencia en la plazuela de San Agustín. Luego de terminar con la trifulca, uno de los contrincantes, llamado Andrés, de oficio sillero, quien aún estaba encolerizado, se fue contra Francisco y con un palo le golpeó la cara.⁶

Andrés, el atacante, fue llevado a prisión y el defensor de naturales Juan Rodríguez Corchuelo pidió su libertad, argumentando que era “amigo” de Francisco, el carpintero. A su vez, este se apartó de la querrela manifestando que si bien Andrés lo había descalabrado en la pendencia donde había intervenido para poner paz, le perdonaba la agresión, pues “somos amigos y estoy bueno y sano”.⁷ Es muy probable que Andrés y Francisco ya se conocieran en su cotidianidad urbana, por ello este último intervino en la pelea para evitar que el primero saliera herido y, así, evadir el conflicto.

Detrás del argumento de “somos amigos”, tan común a la hora de resolver los conflictos entre indios artesanos, se encontraba la frágil situación económica de los indígenas industriosos junto con la angustia que representaba ir a parar indefinidamente a la cárcel por una simple pelea con uno de sus colegas.

Queda claro que para estos oficiales artesanos ir a la cárcel significaba dejar de ganar algunos pesos en pago por su trabajo del que dependían para vivir. Esta situación laboral adversa se debía a que, en el siglo XVII, en el Nuevo Reino de Granada no se habían constituido gremios de artesanos que defendieran el oficio y brindaran condiciones laborales dignas para los trabajadores. De hecho, su sustento diario provenía de lo que ganaran con el trabajo de cada día (Rodríguez 2015, 7).

En la cotidianidad de los talleres de artesanos urbanos la diferenciación étnica podía pasar a un segundo plano, pues pesaba más la autonomía que daba la destreza en el oficio y la posibilidad de encontrar otro empleo; de este modo, no existía un vínculo de obligación y, por lo tanto, de sumisión con un español específico. Debe tenerse en cuenta que la proximidad entre españoles pobres e indios artesanos hacía que la brecha que separaba los dos grupos fuera más angosta. Esto deja ver, como lo afirma Gruzinski (2007, 61), que las identidades de los

⁶ AGN, Caciques e indios, leg. 70, doc. 7, f. 204r, año 1618.

⁷ AGN, Caciques e indios, leg. 70, doc. 7, ff. 206r-207r, año 1618.

individuos estaban en constante movilidad. Por lo mismo, es equivocado asignar a cada grupo humano unas características y aspiraciones determinadas que, supuestamente, se basan en un sustrato cultural estable o invariable.

Un caso que cuestiona esa “retórica de la alteridad” sucedió en Santafé, la noche del domingo 16 de octubre de 1603, cuando el platero español, Blas de Pedraza, golpeó con un palo al indio Juan de Nava, sastre de oficio, quien salió lastimado el cuerpo y las coyunturas. El origen de la enemistad entre el español y el indio, que había terminado en golpiza aquella noche, estaba en que la india Inés, hermana de Juan, desde hacía más de tres años se hallaba amancebada públicamente con el español. Juan no estaba conforme con ello y, al parecer, solía aconsejar a su hermana que más bien “Se ocupase en serbir a una muger onrada”. Después de la arremetida de Pedraza, el maltrecho indio Juan estaba preocupado por las heridas que tenía en el cuerpo y sobre su eventual recuperación, pues era “posible quedar manco de algun brazo y me hizo reventar sangre por las narises y boca”. De quedar malogrado su brazo, Juan tendría dificultades para volver a ejercer su oficio de sastre, lo que muestra que la paliza del español estaba dirigida a dejarlo inválido y acabar con la forma de obtener el sustento.⁸

El español Pedraza no soportó que Juan, siendo un indio, se atreviera a cuestionar su comportamiento al decirle a Inés que, más bien, debía trabajar en casa de una mujer honrada, en vez de servir al platero con quien vivía en estado socialmente reprochable, y quien, a pesar de ser español, no era un hombre confiable. En este caso se observa que el trabajo artesanal dotaba al indígena “subordinado” de un valor que lo animaba a enfrentarse al español “dominador”. Posiblemente, un factor determinante en este cambio en el carácter de Juan fuera la cercanía laboral con un tipo de españoles que no estaban en la élite de oficiales reales ni encomenderos, sino que eran blancos pobres. En enfrentamientos como el descrito queda patente la defensa del honor que los españoles consideraban menoscabado por los indios, en el ámbito público de la ciudad.

Los artesanos se insertaban en la sociedad colonial no solo como individuos útiles, sino también porque adquirirían cierta independencia

⁸ AGN, Caciques e indios, leg. 34, doc. 24, f. 961r, año 1603.

económica y se adscribían a una comunidad urbana de hombres trabajadores. El oficio artesanal permitía al indígena varón urbano construir su masculinidad, lo cual iba de la mano con su valor dentro de la sociedad. En primer lugar, el poseer un oficio implicaba haber tenido un aprendizaje con el cual se desarrollaba una destreza específica. En esta capacidad se ponía en juego su inteligencia, sagacidad, eficiencia, es decir que, aunque no dejaba de ser un trabajo manual, involucraba una elaboración intelectual que le permitía no ser utilizado como fuerza bruta. Por otra parte, como artesano, el indio tenía la oportunidad de llegar a ser independiente en un futuro.

Mujeres indias: servicio doméstico y otros oficios transgresores

Según Jacques Poloni-Simard (1992, 219), el servicio doméstico podía representar una manera de escapar al destino de exclusión que pesaba sobre el indígena. El trabajo en la ciudad, en casas de españoles, permitía a las indias acceder a ciertos elementos de la cultura hispana que podían aprovechar para fines personales: aprender el español, conocer el funcionamiento sociojurídico de la sociedad dominante, etc. Para las indias migrantes sin compañía el trabajo doméstico les aseguraba vivienda, alimentación y, en ocasiones, algún pago (Vergara 1997, 146). A pesar de ello, las mujeres estaban en innegable desventaja económica, lo que demuestra que el género contribuyó de manera determinante a la discriminación étnica y de clase. Si bien es cierto que la participación de las indígenas en la vida económica de las ciudades fue activa (comerciantes, dueñas de negocios y servidumbre doméstica), y que lograron insertarse en la complejidad de la sociedad de forma más cercana, también puede afirmarse —de acuerdo con las trayectorias de vida registradas en la documentación de la época— que padecieron crueles formas de subordinación y sometimiento (Mendieta y Bridikhina 1997, 12).

Mediante prácticas ilegales, muchas indias fueron acarreadas como servicio doméstico en las casas de encomenderos y vecinos españoles, en las ciudades y en las casas de campo situadas cerca de los pueblos de indios. A principios del siglo XVII, el número de indias adultas y *chinas*

de servicio había alcanzado proporciones desmesuradas. El presidente de la Audiencia, Juan de Borja, denunciaba la existencia de, al menos, dos mil indias jóvenes y adultas en la ciudad de Santafé. En la mayoría de los casos, eran llevadas a la ciudad con violencia, y mantenidas en reclusión sin permitirles salir de casa, ni casarse. Además de realizar las tareas de la casa, estas mujeres eran ocupadas en los obrajes de paños (Ruiz 1975, 302).

Sobre esta problemática de abusos de los españoles contra las indias que trabajaban en el servicio doméstico en las casas de Santafé, el presidente de la Real Audiencia, Juan de Borja, redactó una carta para el rey, el 22 de enero de 1606. Según Borja, en la ciudad vivían dos mil mujeres indígenas que sufrían malos tratos en casas de sus patrones. En el documento se denuncia que los encomenderos y sus parientes e incluso los doctrineros, llevaban a las indias, a la fuerza, para que trabajaran en sus casas en la ciudad, donde llegaban a tener bajo su servicio más de treinta mujeres (Ruiz 1975, 302).

El presidente afirmaba haber mandado levantar una lista en la que se consignaran todas estas indias del servicio doméstico, pues así se sabría si trabajaban obligadas, si habían sido extraídas de sus comunidades sin que sus padres supieran dónde se encontraban, si recibían pago por su servicio, si se les había obstaculizado su libertad de contraer matrimonio y si habían sido maltratadas. Todo ello estaría encaminado a reducir el número de indias por casa, si se tiene en cuenta que en algunas había hasta treinta o más, y porque en adelante solo se permitiría tener dos indias por casa (Ruiz 1975, 302).

La respuesta a la carta del presidente Borja fue emitida por Felipe III, en 1606. En ella el rey le agradecía su preocupación por esas dos mil indias que vivían en la ciudad de Santafé y le daba permiso para que ejecutara todas las acciones que precisara para defenderlas, entre ellas que no hubiera más de dos indias por casa, que estuvieran allí voluntariamente y que recibieran doctrina cristiana (Konetzke 1958, 124).⁹

Después de estas denuncias, los abusos sobre las indias empleadas en el servicio doméstico no desaparecieron. Es posible que hubiese disminuido el número de indias que se ocupaban en las casas. Ruiz (1975, 303) señala

⁹ AGI, Audiencia de Santafé, t. 528, libro 1, f. 237v.

que esto se aprecia en los autos de visitas, donde se registran las acusaciones contra encomenderos que tenían en sus casas cuatro y cinco mujeres indígenas. El trabajo de las indias en las casas abarcaba todas las labores posibles, desde cocineras hasta concubinas. Según el padre Gumilla –citado por Ruiz Rivera–, este papel no era “tan ingrato” para las indias, pues esperaban que sus hijos, siendo mestizos, al menos tendrían una vida algo superior a la de los indígenas.

Además de los abusos sexuales y de la explotación laboral a las empleadas del servicio doméstico, existía un tipo de trabajo compulsivo en el cual se sacaba provecho de la condición de madres de las indias para amamantar a niños españoles. Posiblemente habían llegado quejas sobre este tipo de servicio personal, pues en una consulta del Consejo de las Indias, expedida en Madrid el 15 de agosto de 1596, se tocaba este tema, solo por la preocupación que se tenía por la conservación de los indios tributarios. El número de estos iba en decadencia, entre otras causas por esa práctica que atentaba contra la integridad de las indias y, por ende, de la familia indígena.

Y que no se permita que para criar los niños se traigan indias por fuerza y que las que se hubieren de ocupar en esto sea de su voluntad y para mujeres principales españolas que por enfermedad o por costumbre no puedan criar a sus hijos a los pechos, porque en esto ha sabido y hay tanto exceso que las traen por fuerza quitándoles los hijos de los pechos para criar los de los negros y mulatos y de otra gente muy común y ordinaria (Konetzke 1958, 46).¹⁰

Este tipo de servicio personal que realizaban las indias, tras ser despojadas de la libertad de lactancia a sus propios hijos, era una práctica común, que no solo no fue erradicada, sino que además evolucionó a una forma de trabajo institucional. Esto ocurrió debido a que, en 1642, fue establecida en la ciudad de Santafé la “Casa de los niños expósitos y mujeres recogidas”, donde se albergaba a los recién nacidos cuyos padres habían renunciado a cuidarlos. De esta forma, las instituciones españolas asumieron la tutela de aquellas criaturas. La maternidad sustituta

¹⁰ “Consulta del Consejo de las Indias sobre los servicios personales de los indios. Madrid, 15 de agosto de 1596”. (Por la disminución de los indios para su beneficio y conservación).

era ejercida por amas de cría, quienes, en teoría, recibían a cambio una remuneración salarial. El primer niño que habitó esa casa, registrado como “Gaspar”, fue depositado en el torno, el 27 de diciembre de 1642. Una india llamada María, natural de Ubaque, asumió la crianza del bebé durante tres meses hasta que salió de la entidad “por estar impedida para la crianza”, según quedó registrado (Ramírez 2005, 211-212).¹¹

Frente a los abusos recibidos en casas de españoles, algunas indias reunieron el valor para huir de sus amos. Uno de estos casos sucedió en 1614, cuando una madrugada la india Catalina (de 18 años) escapó del servicio en casa del presidente Borja. La joven anduvo por varios sectores de la ciudad (San Agustín, San Francisco y San Diego), hasta que llegó a casa de un español pobre llamado Martín Angulo, casado con Ana Baptista Robayo. Esta pareja no se preocupó por averiguar la procedencia de Catalina, más bien estuvieron felices de hacerse con una india para su servicio doméstico.¹² Al principio, ella fue encerrada en un bohío para trabajar en labores de costura, pero el espíritu de Catalina no le permitía dejarse someter, así que en adelante logró invertir la situación. Mediante diversas estrategias de agencia, trabajó, durante unos meses entre la casa de Angulo en Santafé y la hacienda del suegro de este, Juan Baptista Robayo, en Cucunubá. De este modo alcanzó cierta movilidad y libertad. Por un tiempo estuvo amancebada con Jusepe, un hijo de Robayo, con lo cual obtuvo un nuevo estatus en la casa. La aventura de Catalina terminó cuando se enteraron de su paradero y fue devuelta a casa del presidente.¹³

Años atrás, en 1583, Diego López Abaunza fue acusado de estar amancebado con Isabel, una india del servicio doméstico de Rodrigo Pardo, factor de la Real Audiencia. López declaró que era inocente y que la india había huido de esa casa pues era “cosa muy ordinaria en este Reyno [que] las yndias espeçialmente las que entienden si que donde quiera las reçibiran de buena gana huyrse de sus amos”. Que incluso lo hacían por motivos muy leves y con mucha mayor razón en este caso, porque se trataba de una india que era “castigada y açotada y tresquilada

¹¹ AGN, Policía, t. 1, f. 148 r.

¹² AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc 11. Año 1614. ff. 345r-345v.

¹³ AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc 11, ff. 345v-346r, año 1614.

dibersas vezes” por su ama. Dichos “excesos y desonestidades” justificaban la decisión de la india de haber huido de su casa para “poder vivir cosa mas libre y suelta [...] se abia ydo a buscar sus anchuras”.¹⁴

Dentro de las posibilidades que brindaba la vida urbana a las indias, algunas de ellas encontraron que su cuerpo podía ser un escenario de resistencia frente a las inequidades de la sociedad hispana. Se trataba del “amancebamiento” con hombres españoles. El amancebamiento era un pecado pues, según la doctrina cristiana, la sexualidad no tenía por fin el placer, sino la reproducción de la especie. Solo el matrimonio otorgaba a la esposa y el esposo derecho sobre el cuerpo de su cónyuge, con objeto de procrear y no para la voluptuosidad (Flandrin 1984, 147). Las relaciones ilícitas de las indias en las ciudades contribuyeron a la consolidación del mestizaje étnico y cultural de los sectores bajos de la población. También representaba la conformación de familias en las que los hijos mestizos estaban exentos de las imposiciones laborales que tenían los indígenas, por ser considerados libres (Tovar 2004, 25).

Cuando las indias ejercían oficios autónomos, el pleito tomaba un matiz especial; es el caso de dos artesanos pobres: Juan González (herrero) y Juan de Alcalá (sastre) y dos indias independientes: Juana (lavandera) y María (chichera). De estas historias se puede inferir que algunas fueron mujeres autónomas, que se apropiaron de recursos que brindaba la movilidad social en la ciudad.

Una noche de abril de 1612, en su ronda nocturna en búsqueda de pecadores, los alguaciles de la audiencia encontraron a Juan González (de 24 años) en compañía de una india llamada Juana. Para los alguaciles era evidente el amancebamiento, pues “Joan Gonçales salio desnudo en camisa y calçones blancos cubierto con un capote” y encontraron a la india Juana que se vestía en una trastienda.¹⁵

El joven González trató de defenderse con el argumento de que era un hombre laborioso pues era herrero y tenía tienda, y que su vínculo con Juana se limitaba a que ella le lavara la ropa “la conoççe de un mes a esta parte poco mas o menos porque le lava la rropa por un tomin y media libra de xabon que le dava por cada labadura”. Juana estaba esa

¹⁴ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc 17, ff. 404r-404v, año 1583.

¹⁵ AGN, Caciques e indios, leg. 39, doc. 2, ff. 141r-141v, año 1612.

noche en su casa porque, después de llevarle su ropa, el herrero le había pedido que le hiciera algo de comida: “aquel día aviendole traydo la rropa limpia le dijo que le hiziese de çenar y para ello le dio un pedaço de lomo que alli tenia”; a la india se le había hecho tarde y al irse a su casa la encontró cerrada, así que al quedarse sin tener en donde dormir se devolvió a la tienda de González, quien le dio posada.¹⁶

Tras los argumentos del español para salvarse de la acusación de amancebamiento, vemos un aspecto de la vida cotidiana de las mujeres de los grupos bajos, que sobrevivían a través de oficios vinculados con el vestido. En el caso de las mujeres, la independencia económica y de voluntad eran descalificadas por la sociedad tradicional, pues lo que convenía era someter al bajo pueblo con lazos de dependencia a sus amos. Por ello, los oficios de lavanderas y costureras, que daban a las mujeres pobres autonomía laboral y libre movilidad, eran calificados por las autoridades españolas como fachadas para ocultar la prostitución (Pellegrin 1994, 25-38).

A González se le impuso como pena pagar un peso para salir de la cárcel. Además, fue exhortado a que “biba bien y sin sospecha ni se junte en publico ni secreto ni parte sospechosa con esta muger so pena que sea havido por publico amañçebado y castigado como tal”. Con respecto a la india Juana, al parecer los buenos oficios del protector de indios, Juan Rodríguez Corchuelo, que la señaló como una “yndia pobre y miserable y esta sin culpa”, fueron efectivos para que fuera liberada.¹⁷

Un último caso de amancebamiento se registró en 1619. De acuerdo con varios testigos, la relación entre Juan de Alcalá y María llevaba varios años, aunque él era casado y tenía tres hijos con Jerónima Acuña, a quien, según estos, trataba mal pues prefería a María.¹⁸ En ese año no fueron castigados, apenas se les recomendó que dejaran de verse, bajo la condición de que si reincidían en la relación Juan sería llevado, durante dos años, al presidio del Carare a trabajar sin sueldo y María sería desterrada a cinco leguas de contorno. Sin embargo, algunos años después, en 1623, de nuevo fueron llevados a la cárcel al ser hallados en

¹⁶ AGN, Caciques e indios, leg. 39, doc. 2, ff. 144v-145v, año 1612.

¹⁷ AGN, Caciques e indios, leg. 39, doc. 2, ff. 150v-151r, año 1612.

¹⁸ AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 423v, año 1619-1625.

el bohío de María. Juan de Alcalá negó el amancebamiento y dijo que solo eran amigos. Añadió que esa noche había llevado trigo para moler en el molino para el sustento de su mujer y sus hijos, pero como se había hecho de noche y estaba lejos de su casa, había ido a dormir en el bohío de María, que vivía cerca del molino.¹⁹ María también sostuvo que no estaban amancebados y relató la misma versión de Alcalá.

En su declaración, la india María (de 27 años) fue reiterativa al afirmar que no servía a nadie, con lo cual hacía hincapié en su independencia económica: “y que no sirbe a nadie porque esta confesante en su casa donde ase chicha tiene otras granjerías con que se sustenta”.²⁰ La frase de la María es contundente, con lo que puede colegirse que no sacaba lucro de su relación con Juan, sino que actuaba como una persona libre que tenía facultad para decidir sobre su vida. En los casos de Juana y María, estas dos indias gozaban de una posición de relativa autonomía y, por lo tanto, estaban menos expuestas a los abusos directos de los españoles sobre las mujeres que servían en sus casas, a la vez que realizaban actividades útiles para la vida en la ciudad, en una forma inmediata y material (Burkett 1985, 137).

En la segunda ocasión, el castigo para Juan y María fue más severo, pues ya estaban advertidos. El 23 de diciembre de 1625, el mestizo Alcalá fue condenado a cuatro años de destierro y la india a un año de destierro en un contorno de cinco leguas fuera de Santafé; si llegaban a incumplirlo, serían castigados con el doble de la pena y cien azotes.²¹

Conclusiones

Hemos visto la fuerte presencia de indios e indias, a través del trabajo en la ciudad de Santafé. Si lo apreciamos de una forma esquemática, los hombres indios se habrían apropiado de la cotidianidad de lo público al ejercer una diversidad de oficios aprendidos, que les permitían relacionarse con personas de todas las etnias. Por su parte, la mayoría de

¹⁹ AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 433v, año 1619-1625.

²⁰ AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 439r, año 1619-1625.

²¹ AGN, Caciques e indios, leg. 69, doc. 17, f. 456r, año 1619-1625.

mujeres indígenas se dedicaba al servicio doméstico, es decir, estaban vinculadas con la intimidad de los hogares españoles y con la crianza de los hijos de los blancos. Sin embargo, esos roles no eran estáticos; los indios urbanos, por medio de su capacidad de “agencia”, fueron capaces de subvertir en ocasiones su situación desventajosa y mediante estrategias creativas obtener pequeños logros en sus vidas.

Referencias

- Archivo General de las Indias (AGI)
Audiencia de Santafé
Archivo General de la Nación, Colombia (AGN)
Fondo Caciques e indios
Policía
Notarías

Fuentes primarias impresas

- Konetzke, Richard. 1958. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*, t. 1 (1593-1659), vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Obras secundarias

- Bennett, Wendell. 1947. “The andean civilizations”. En *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward, 1-60. Washington: Smithsonian Institution.
- Burkett, Elinor. 1985. “Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI”. En *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, compilado por Asunción Lavrin, 121-152. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Elliott, John. 2005. “Mundos parecidos, mundos distintos”. En *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, editado por Gregorio Salinero, XXI-XXVIII. Madrid: Casa Velázquez.

- Flandrin, Jean-Louise. 1984. *La moral sexual en occidente. Evolución de las actitudes y comportamientos*. Barcelona: Juan Granica.
- Gruzinski, Serge. 2007. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- Kingman, Eduardo. 1992. "Ciudades de los Andes: homogenización y diversidad". En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, compilado por Eduardo Kingman, 9-50. Quito: IFEA / Ciudad.
- Mendieta, Pilar, y Eugenia Bridikhina. 1997. *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- Moscoso, Martha. 1989. "Indígenas y ciudades en el siglo XVI". En *Las ciudades en la historia*, compilado por Eduardo Kingman, 343-356. Quito: Ciudad.
- Pellegrin, Nicole. 1994. "Las costureras de la historia: mujeres y trabajo en el Antiguo Régimen en Francia. Un balance historiográfico". *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 1 (1): 25-38.
- Poloni-Simard, Jacques. 1992. "Mujeres indígenas y economía urbana. El caso de Cuenca durante la colonia". En *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, coordinado por Anne-Claire Defossez, Didier Fassin y Mara Viveros, 201-221. Bogotá: IFEA / Universidad Externado de Colombia.
- Ramírez, María. 2005. "Las diferencias sociales y el género en la asistencia social de la capital del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII". Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona.
- Rodríguez, Diana. 2015. "El trabajo artesanal en Santafé durante la primera mitad del siglo XVII. Sastres, zapateros y sombrereros". Tesis de maestría, Universidad de los Andes.
- Ruiz, Julián. 1975. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Solano, Francisco de. 1975. "Urbanización y municipalización de la población indígena". En *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, coordinado por Francisco de Solano, 241-268. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Tovar, Hermes. 2004. *La batalla de los sentidos. Infidelidad, adulterio y concubinato a fines de la colonia*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

- Vergara, Teresa. 1997. "Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias en Lima". *Histórica* 21 (1): 135-155. <https://bit.ly/3eMwh8Q>
- 2012. "Vivir y crecer en Lima: niños y jóvenes indígenas en el siglo XVII". En "*Nosotros también somos peruanos*". *La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI*, editado por Claudia Rosas, 95-114. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.