

La representación discursiva, histórica y mítica de los *indios bravos* en la tradición oral de los indígenas Pastos de Ecuador

Edison Duván Avalos Florez¹
Luis Felipe Vásquez Narváez²

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2017
Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2017

Como citar este artículo: Avalos, E. y Vásquez, L. (2017). La representación discursiva, histórica y mítica de los *indios bravos* en la tradición oral de los indígenas Pastos de Ecuador. *Revista Fedumar Pedagogía y Educación*, 4(1), 41-53.

Resumen

Los *indios bravos* aparecen representados de manera recurrente en la tradición oral de los indígenas Pastos, en la provincia de Carchi, Ecuador. Aquí esa representación será analizada desde tres dimensiones: la dimensión discursiva en la que se interpretarán las estructuras que determinan el orden de lo enunciado; la dimensión histórica en la que se comparará el contenido narrativo con sucesos de carácter histórico; y la dimensión mítica en la que se analizará el significado de los elementos revestidos de sacralidad.

Palabras clave: Ecuador, pastos, representación, tradición oral.

¹ Docente de la SENESCYT asignado al Instituto Tecnológico Superior 'Vicente Fierro', en Tulcán, Ecuador; Director de Trabajos de Investigación de la Maestría en Literatura Infantil y Juvenil de la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador; PhD. (c) de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, Ecuador. Correo electrónico: duvanflo@yahoo.com

² Gestor socio-cultural, promotor de desarrollo social, docente de Antropología, investigador independiente en temas sociales e históricos sobre la sociedad de los Pastos. Terapeuta en curandería andina y misionero. Ha publicado una prolífica obra literaria, de reflexión filosófica y de estudios culturales. Correo electrónico: lvasquez1958@hotmail.com

La representación no es un simulacro: no es el reemplazo de la cosa original; de hecho, no se refiere a una cosa: o es la presentación de lo que no se resume en una presencia dada y consumada (o dada consumada), o es la puesta en presencia de una realidad (o forma) inteligible por la mediación formal de una realidad sensible.

Nancy (2006, p. 30)

En varios relatos de la tradición oral de los indígenas Pastos pertenecientes a la Comuna Agrícola La Esperanza, en Ecuador, aparecen mencionados los *indios bravos*, pero casi siempre como personajes que apenas cumplen una función decorativa en el paisaje social. Tal es el caso de los relatos sobre Astarón, los sebundoys, la paila de las cuatro orejas, el arrarray, el cueche y los varios tipos de duendes, viejas, viudas y aucas.

Hay, sin embargo, tres leyendas en las que ocurre lo contrario: la participación de los *indios bravos* resulta decisiva en el curso de los acontecimientos relatados. Esas tres leyendas, que han recibido diferentes títulos de acuerdo a los criterios de los recopiladores, pueden denominarse de la siguiente forma según su núcleo temático: el origen de la Moledora, las reliquias rescatadas y la inundación de Unthal.

Esas tres leyendas están ambientadas en una misma zona geográfica de la provincia ecuatoriana de Carchi: un territorio que empieza en el caluroso subtrópico, a 100 m.s.n.m., y se empina abruptamente hasta el frío páramo, a 4000 m.s.n.m. Sin embargo, aunque se desenvuelvan en ese espacio geográfico correspondiente a los límites de Carchi con la provincia de Esmeraldas, las tres leyendas relatan acontecimientos muy diferentes.

La leyenda del origen de la Moledora, por ejemplo, relata cómo los *indios bravos*, después de comerse a sus vecinos del subtrópico, se encaminaron hacia el páramo en busca de nuevas personas para alimentarse. Alguien, sin embargo, alertó a los habitantes del páramo, quienes se reunieron con el sacerdote y decidieron officiar una misa en la Laguna de la Puerta, a la cual, acto seguido, le arrojaron dos quintales de sal. De inmediato se formó una *nevazón* que arrasó con los *indios bravos* cuando pasaron por ahí. Solo un hombre y una mujer, que eran hermanos y tenían poderes, sobrevivieron. Él, abandonando toda costumbre caníbal, se instaló en el páramo para convivir con los demás habitantes; ella, por el contrario, fortaleció su ethos caníbal dedicándose a comerse a quienes pasaban por esa zona, así pasó a llamarse la Moledora.

Por su parte, la leyenda de las reliquias rescatadas cuenta cómo los *indios bravos* salieron del subtrópico, arrasaron las viviendas, incendiaron la iglesia y mataron a todos para comérselos. Unas monjas que alcanzaron a ocultarse lograron huir hacia el páramo llevando a lomo de mula dos campanas y una imagen de la Virgen de la Natividad que rescataron de los destrozos. Los *indios bravos*, al percatarse del hecho, salieron en su persecución. Pero ellas llegaron primeras al páramo, y avisaron lo sucedido. Los habitantes del lugar, entonces, fueron a la Laguna de la Puerta y le lanzaron sal, lo que provocó una tormenta de granizo que mató a los *indios bravos* cuando pasaron por ahí. Solo dos brujos poderosos lograron sobrevivir: uno se convirtió en ave y se perdió en el cielo; el otro se convirtió en lombriz y se perdió en la tierra.

Y, por último, la leyenda de la inundación de Unthal cuenta que los *indios bravos* salieron del subtrópico y se reunieron para emborracharse, bailar y practicar orgías en torno al cadáver de un niño que se iban a comer. De repente, un ave se detuvo en el techo de la iglesia y empezó a avisarles que una desgracia se avecinaba. Muchas otras personas desde las montañas de los alrededores también intentaron avisarles lo que iba a suceder. Pero ninguno de los *indios bravos* hizo caso. Hasta que un enorme torrente de agua arrasó para siempre con ellos.

A continuación, un recuadro con información detallada sobre el origen documental de cada leyenda:

Tabla 1. *Información leyendas*

Leyenda	Título con que fue publicada	Informante y parroquia	Libro en que fue publicada
1: El origen de la Moledora	"La Moledora" (pp. 27-31).	Oswaldo Chiles, en Tufiño.	<i>Los Pastos y sus historias del Nor-ande</i> (Vásquez y Ávalos, 2014).
2: Las reliquias rescatadas	"La mamita de Quinyul" (pp. 190-192).	Silvano Quiroz, en Maldonado.	<i>Tradición oral del cantón Tulcán</i> (Ortiz y Vásquez, s.f.).
	"La Virgen de la Natividad" (pp. 131-133).	Silvano Quiroz, en Maldonado.	<i>Los saberes de los mayores dibujados por los niños</i> (Ávalos, López & Vásquez, 2011).

	“La paila y la laguna” (p. 193).	Silvano Quiroz, en Maldonado.	<i>Tradición oral del cantón Tulcán</i> (Ortiz y Vásquez, s.f.).
	“La serpiente de la laguna” (p. 189).	Gerardo Mejía, en Chical.	
3: La inundación de Unthal	“La inundación” (pp. 128-129).	Silvano Quiroz, en Maldonado.	
	“Las historias de nuestro abuelo” (pp. 49-51).	José Chamba, Luz Chamba, en Santos de Unthal.	<i>Los saberes de los mayores dibujados por los niños</i> (Avalos, López y Vásquez, 2011).
	“La inundación” (pp. 63-65).	Pastora Quendy, en Quinyul.	

A partir de estas tres leyendas, es posible, entonces, realizar un par de generalizaciones descriptivas acerca de cómo han sido representados los *indios bravos* en la tradición oral del Carchi. En primer lugar, ellos siempre aparecen como un mismo personaje colectivo que presenta las siguientes características ontológicas: su origen son las calurosas selvas del subtrópico, su condición existencial es el canibalismo, su relación con el otro se fundamenta en intentar destruirlo, su deseo está mediado por la posibilidad de conquistar el páramo y su frustración consiste en habitar un mundo que condena su propia existencia.

En segundo lugar, es posible decir que los *indios bravos*, a más de ser un mismo personaje colectivo que atraviesa transversalmente diferentes relatos legendarios, también cumplen siempre con el mismo papel: salen del subtrópico destruyendo todo y comiéndose a quienes encuentran, pero, cuando cumplen su propósito de llegar al páramo, una fuerza sobrenatural desatada gracias a la intervención de un oficiante católico, los elimina a casi todos, menos a dos líderes poderosos que ejercen fuerzas totalmente opuestas.

Ahora bien, esa representación de los *indios bravos* puede ser interpretada de tres diferentes maneras. Una es analizando los componentes simbólicos que están presentes en el discurso de las leyendas, es decir, las estructuras que determinan el orden de lo enunciado. Otra manera de interpretar esa representación es identificando cómo se han

reconstruido en la trama de las leyendas hechos que pueden tener un origen en la memoria histórica de los pueblos. Y una tercera manera es entendiendo la leyenda como un soporte que resguarda la sacralidad originaria de una sociedad.

A la primera manera de interpretación le llamaremos discursiva, a la segunda histórica y a la tercera mítica. Las tres tienen la gran ventaja de que esquivan la especulación y el prejuicio del investigador al obligarle a contrastar cualquier afirmación con el texto de las leyendas; pero, así mismo, tienen una grave limitación: al centrar toda la atención sobre el texto descuidan las condiciones socioculturales en que la leyenda ha sido producida desde la oralidad. De todos modos, vale la pena intentar cada una de estas maneras de interpretación procurando superar sus limitaciones.

1. Los *indios bravos* representados como instrumento ideológico

La primera manera de interpretar la representación de los *indios bravos*, la interpretación discursiva, demuestra cuál es la ideología que subyace en las leyendas. Se trata de una ideología que está regida por el código moral católico, el cual tiene una presencia tan preponderante que determina el orden del discurso. Esto se evidencia, a nivel superficial, en la presencia de un sacerdote y unas monjas que se constituyen como salvadores de la comunidad, una suerte de chamanes cristianizados que dominan los poderes de la naturaleza para favorecer a los integrantes del corpus social. También por los adjetivos que emplean los informantes para describir el accionar y el propio ser de los *indios bravos*: paganos, pecaminosos, malos, desvergonzados, malditos, satánicos e infernales, entre otros. Pero, en realidad, ese código moral del catolicismo que estructura la organización del discurso se impone sobre todo en la profundidad de las leyendas.

Por ejemplo, en la leyenda de la inundación de Unthal, la ubicación espacial de los personajes revela la enorme carga moral del relato: los que están fuera de la celebración aparecen en la parte de arriba, en la montaña; mientras los *indios bravos* se ubican abajo, en la población de Santos de Unthal. De manera que el arriba se encuentra estrechamente asociado a lo puro y sagrado, como si se tratara del cielo; y el abajo se encuentra asociado a lo profano y corrompido, como si se tratara de lo terrenal. Al final, la forma en que se resuelve el conflicto del arriba y del abajo, es decir, del cielo y la tierra, del bien y del mal, es

que los *indios bravos*, como pecadores, resultaron castigados, mientras que los observadores, como creyentes, fueron recompensados con la conservación de su vida.

De igual forma, en las tres leyendas los *indios bravos* surgen del subtrópico, que es la parte baja y calurosa, a saber, el infierno, el lugar donde habitan los malos. Su objetivo es subir por las montañas hasta llegar a la parte alta, arriba, al páramo, donde pretenden atacar a los habitantes de ese cielo. Pero su deseo es castigado con el aniquilamiento total que ocurre justo en una laguna llamada Puerta, es decir, en el punto que marca la entrada al páramo. No obstante, siempre habrá dos sobrevivientes: uno servirá para demostrar que el mal es una entidad perenne, de la cual hay que resguardarse dentro del sistema religioso católico; el otro sobreviviente servirá para demostrar que el mal puede redimirse, lo que significa que siempre habrá una oportunidad para que los *indios bravos* abandonen su infierno e ingresen en la civilización del cielo. Tal es la función de la Moledora, que sobrevive como una mujer caníbal que sigue perjudicando a la comunidad; mientras su hermano, el taita Maiquer, sobrevive para dejar de ser un *indio bravo* y transformarse en un nuevo habitante del páramo.

Roberto Fernández (2000) explica, desde la función social de la tradición oral, cuál es el origen de la representación del indígena caribeño como un caníbal, explicación que por similitudes contextuales puede extenderse al caso de los *indios bravos*: “Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. Que nosotros mismos hayamos creído durante un tiempo en esa versión solo prueba hasta qué punto estamos inficionados con la ideología del enemigo”. (pp. 12-13). Pero, ¿con qué propósito el colonizador construye una imagen tan terrible del colonizado? La respuesta la ofrece Agustín Cueva (1967): al deshumanizar al indígena, el español podía justificar moralmente su empresa colonizadora, lo que le permitía dormir todas las noches con su conciencia tranquila, tal como lo hace el campesino después de una jornada de trabajo en la que azotó a sus bueyes de labrado.

La representación de los *indios bravos*, bajo la interpretación discursiva, sería, entonces, el instrumento ideológico creado por el adoctrinamiento católico para conseguir su propósito de extirpar creencias amerindias e imponer en su lugar nuevos sistemas religiosos que legitiman la explotación.

2. Los *indios bravos* representados como memoria colectiva

La segunda manera de interpretar la representación de los *indios bravos*, la interpretación histórica, permite que los acontecimientos de las leyendas sean extraídos del plano textual para situarlos como hechos acaecidos en el transcurrir del tiempo. En este sentido, la tensión que las tres leyendas muestran entre el páramo y el subtrópico puede ser rastreada en varias investigaciones de archivo histórico que se han desarrollado sobre las problemáticas acaecidas durante la Conquista y la Colonia en los límites de Carchi y Esmeraldas. Esa tensión, según los archivos históricos, empezó en 1601, cuando el cacique García Tulcanaza, de la cultura Pasto, asentada principalmente en el páramo, apoyó con cien indígenas a las tropas españolas que iban a explotar las minas de oro y plata descubiertas en el río Plata, en el subtrópico. Dos años después, en 1603, las enfermedades, las picaduras de los moscos, las inclemencias del clima, lo inhóspito de la selva, habían reducido el grupo de indígenas a apenas diez. “Prontamente se resolvió no pedir más indios de tierra fría para enviarlos a las zonas calientes de Chical y Quinchul por las razones anotadas” (Tapia, 1996, p. 75).

Indudablemente, este hecho debió generar en las sociedades del páramo y del subtrópico un distanciamiento mutuo. Los del páramo debieron crear en su imaginario un concepto terrible del subtrópico, como un lugar donde estaban irremediablemente condenados a morir en medio de terribles padecimientos. Así mismo, las sociedades del subtrópico debieron asociar en su imaginario a los indígenas del páramo con la debilidad y el apoyo subordinado a los españoles, sus principales enemigos.

La tensión entre ambas zonas debió agudizarse aún más diez años después, en 1614, cuando otro grupo de indígenas del páramo fue enviado nuevamente al subtrópico para realizar la explotación minera bajo el mando de las tropas españolas. Pero ese nuevo grupo de indígenas del páramo fue atacado en la población de Chical por los *indios bravos* que salieron de los confines del subtrópico, de las llanuras selváticas de la Costa Pacífica (Moya, 1999). Su propósito era acabar con los españoles y con la mano de obra indígena proveniente del páramo. En su ataque “causaron la muerte de cuatro españoles, varios indios y numerosos daños que dejaron hambre [sic] y miseria en esta parte de mi doctrina y religión” (p.99), escribió fray Mateo Morales en el

informe que entregó a la Audiencia de Quito, de acuerdo al documento citado por Tapia (1996). Al llegar las noticias de este ataque al páramo, los indígenas ya no solamente debieron sentir que la naturaleza del subtrópico les era adversa, sino también sus habitantes.

Pero el conflicto no terminó ahí. Los *indios bravos* del subtrópico volvieron a enfrentarse con los indígenas del páramo cuando los españoles intentaron legitimar la explotación minera por medio del adoctrinamiento católico. La exhaustiva búsqueda de archivo realizada por los esposos Costales (1993) demuestra cómo el señorío de los Tulcanasa, que tenía su centro de mando en el páramo, estableció una alianza con los españoles para adoctrinar y, al mismo tiempo, explotar las tribus indígenas del subtrópico desde el siglo XVI hasta el XVIII:

García Tulcanasa, Tulcán-Haya o Tulcán-Assa no solo tuvo a su cargo la conquista y pacificación de Barbaocoas y sus confines sino que, además, se le reconoció una potestad puramente eclesiástica y religiosa: la reducción y la conversión de los infieles. Posiblemente este poder hizo de él un personaje único y ello presupone un dominio total del español, en igual forma un adoctrinamiento en el cristianismo, tanto que se le encomendó la conversión a la fe, cosa que no se advierte ni entre los seglares blancos. García Tulcanaza, de este modo, tuvo el control de toda aquella región selvática, inclusive los confines como solían denominarse a las regiones desconocidas. (Costales, 1993, p. 103).

Esa alianza histórica entre los indígenas del páramo y los españoles para adoctrinar y explotar a las tribus del subtrópico, explicaría, entonces, por qué razón en las leyendas aquí analizadas el sacerdote y las monjas aparecen en plena comunión con los habitantes del páramo pero en completa oposición con los *indios bravos*. La tensión que las leyendas muestran entre el páramo y subtrópico sería, en última instancia, la representación de hechos históricos. Esto implicaría que una serie de sucesos acaecidos hace más de cuatrocientos años aún se mantienen vigentes en el imaginario social de los pobladores de la misma zona.

La representación de los *indios bravos* sería, entonces, de acuerdo a esa interpretación histórica, una construcción social que sirve para resguardar en la memoria colectiva un hecho que marcó profundamente a las sociedades del páramo y del subtrópico. Sin embargo, al realizar esa afirmación surge de inmediato una inquietud que puede quebrantar toda la argumentación: ¿Por qué razón los *indios bravos* aparecen representados como caníbales en esa memoria colectiva? ¿Hay evidencia histórica que demuestre ese comportamiento?

En realidad existe poca evidencia bibliográfica acerca de las creencias sagradas que tenían las sociedades del páramo y del subtrópico antes de la Conquista. Grijalba (1988) explica, parafraseando a Fray Andrés Rodríguez, que los Pastos “adoraban al venado, y en su cerámica lo representaban frecuentemente, así como al tigre, al mono y algunas aves desconocidas” (p.89). Por el contrario, Cieza de León (1962) afirma que “no tienen creencia ni se les han visto ídolos, salvo que ellos creen que después de muertos han de tornar a vivir en otras partes alegres y muy deleitosas para ellos” (p. 112). Además, indica que “no comen carne humana cuando pelean con los españoles o con ellos mismos” (p. 112), como sí lo hacen los indios bravos o Quillasingas, quienes “hablan con el demonio” (p. 112), aunque tampoco “tienen templo ni creencias” (p. 112).

Betanzos (1551), citado por Caillavet (2000), coincide con Cieza de León (1962) en que los *indios bravos* o Quillasingas, a diferencia de los Pastos, sí eran caníbales; incluso detalla una ceremonia en la que se comen a un Cañari y a un Pasto para vengarse de los pueblos indígenas sometidos al español:

Hicieron un gran fuego y luego tomaron los cuerpos muertos y hicieronles pedazos y pusieron en sus asadores y trujeron allí un tinajon pequeño lleno de ají y sal y agua y con unas escobas de paja como la carne se iba asando le daban con aquellas escobas mojangolas en aquel ají ya dicho y ya siendo toda la carne ya asada fueles allí traído mucho maiz tostado y cosido [sic]. (Caillavet, 2000, p. 216).

Caillavet (2000) hace, sin embargo, una serie de advertencias sobre el tratamiento que recibe el tema del canibalismo en las Crónicas de Indias. Dice que los cronistas, al abordarlo, imponen sus juicios de valor sobre la objetividad; utilizan el sustantivo carne y el verbo comer con tantas imprecisiones semánticas que resulta arriesgado realizar una interpretación; degradan al indígena so pretexto de justificar moralmente la vejación; y su marcado punto de vista occidental desacraliza cualquier ritual ajeno al cristianismo (pp. 175-211).

Lo que está advirtiendo Caillavet, aplicado a la problemática que aquí se analiza, es que si los *indios bravos* fueron caníbales seguramente se trataba de un comportamiento muy diferente al expuesto en las leyendas de la tradición oral del Carchi. Es decir, su canibalismo no consistía en comerse a quien se les atravesara, sino en una ceremonia sagrada que hacía parte de un ritual religioso. Los desajustes entre las leyendas y los hechos históricos están relacionados directamente con el adoctrinamiento católico al que han sido sometidas las sociedades de la zona.

3. Los *indios bravos* representados como resguardo de lo sagrado

De hecho, la tercera y última manera de interpretar la representación de los *indios bravos*, la interpretación mítica, propone depurar los textos de todos esos desajustes, liberarlos de las ideologías católicas y de las relaciones históricas, para más bien centrarse en identificar de qué manera en esas leyendas sigue vigente una cosmovisión ancestral, unas creencias que se remontan a las sociedades precolombinas.

En este sentido, es necesario fijarse en algunos detalles que ofrecen las leyendas aquí analizadas, especialmente la de la inundación de Unthal. Ahí, el motivo de celebración es el cadáver de un niño cuyas carnes están siendo preparadas para un ritual antropofágico, ya que, según unas versiones, el cuerpo se está *oreando* bajo el humo de la leña y, según otras versiones, se está secando a fuego lento. Pero ¿para qué se lleva a cabo tal ritual? Clastres (1981) explica que el propósito de esos rituales, en el pensamiento indígena americano, es impedir el retorno de los muertos recientes, garantizar que se han ido para siempre y que no volverán, porque ellos liberan “un flujo de poderes perniciosos, agresivos, contra los cuales deben protegerse los vivos” (p. 75). Por el contrario, los muertos ancestrales, es decir, aquellos que como los chamanes o líderes representan la fundación cultural y mítica de sus pueblos, deben permanecer en el imaginario social a través de rituales que extienden su memoria.

De manera que el ritual realizado en torno al cadáver del niño nos revela que el propósito era verificar su muerte y comprobar que no retornaría al mundo de los vivos. Esto, a su vez, deja entrever todo un sistema cultural que concebía de un modo muy particular las nociones de vida y muerte.

En esta misma leyenda se presenta otra cosmovisión que muy probablemente también obedece a una creencia precolombina. Se trata de la oposición entre el fuego y el agua. El fuego que prepara el cadáver del niño como centro constructor de una sacralidad, como núcleo que congrega a la población alrededor de la fiesta, como el elemento que transforma el cadáver; y el agua como elemento destructor que arrasa con la celebración, que devasta todo a su paso. Fuego y agua en una armonía de vida y muerte, un sistema dualista que también fue detectado por Lévi-Strauss (2002) en muchos pueblos amerindios

y que aparece registrado en *Lo crudo y lo cocido*: “el pensamiento mítico sudamericano distingue dos tipos de agua: un agua creadora, de origen celeste, y una destructora, de origen terrestre. Parecidamente habría dos tipos de fuego: uno celeste y destructor, otro terrestre y creador [...]” (p. 189).

Pero el relato no termina con la inundación de Santos de Unthal. Lo que acontece luego también resulta revelador para intentar desentrañar algunos elementos religiosos precolombinos. Sucede que después de que el pueblo y la gente son arrasados por la inundación, se forma en el lugar una laguna o ciénaga en cuyo centro flota una paila de bronce con una serpiente en su interior. En algunas versiones, la laguna se seca lentamente, la serpiente sale de la paila y desaparece. En otras versiones, la serpiente sale de la paila y, en su recorrido, crea un cauce por donde las aguas de la laguna desembocan formando un río (Ortiz y Vásquez, s.f., p. 189). ¿Se trata, acaso, de la sombra borrosa de lo que en tiempos remotos fue un mito que recreaba el origen de algún río del subtrópico?

Independientemente de ese hecho, la presencia de una serpiente en este relato muestra uno de los animales de mayores significaciones sagradas en los pueblos precolombinos. De hecho, la serpiente también tiene una fuerte presencia en algunas versiones de la leyenda de la Moledora, donde ella se transforma en este animal. Jijón y Caamaño (1997), a partir de un estudio pormenorizado de las vasijas y platos encontrados en excavaciones realizadas en la provincia de Carchi, relaciona la constante presencia pictográfica de la serpiente con el arte religioso de los Mayas (pp. 80-96), relación que igualmente es identificada por otros investigadores que señalan el posible origen etimológico de la palabra Mayasquer como una combinación de Maya con el toponímico *quer* de los Pastos. Haro (1981) señala también la importancia de la serpiente en algunos mitos relacionados lingüísticamente con las poblaciones precolombinas del páramo y del subtrópico (pp. 126-127).

En conclusión, esos rituales antropófagos, esa dualidad entre el fuego y el agua y esa adoración de la serpiente que están presentes en la leyenda de la inundación de Unthal, fueron parte, tal vez, del sistema de creencias sagradas que tenían los *indios bravos*. Pero, así como el agua arrasó con ellos mientras practicaban el ritual en torno al cadáver del niño, del mismo modo el catolicismo también llegó como una fuerza devastadora que borró para siempre las creencias precolombinas e impuso un nuevo código religioso.

La representación de los *indios bravos*, desde una interpretación mítica, sería el mecanismo mediante el cual las leyendas conservan algunas creencias y rituales precolombinos que ya han desaparecido de las prácticas sociales. Esto implicaría que, pese a la extirpación de las religiones precolombinas, aún en la tradición oral es posible detectar sus huellas y sus sombras, esos ecos lejanos de lo que alguna vez constituyó el saber más sagrado de los *indios bravos*. Esta conclusión, aunque resulte muy aventurada, es exactamente la misma a la que llegó Propp (1977) después de analizar cien relatos de la tradición oral rusa: “Una cultura muere, una religión muere y su contenido se transforma en cuento” (p. 123).

Las tres maneras aquí esbozadas para interpretar la representación de los *indios bravos* no deben asumirse de un modo aislado. Por el contrario, al integrar la interpretación discursiva, histórica y mítica se obtiene una visión mucho más compleja que permite problematizar la representación de los *indios bravos* como una construcción social que, además de exhibir la imposición de doctrinas religiosas, resguarda saberes ancestrales y conserva la memoria de hechos trascendentales.

Bibliografía

- Ávalos, E., López, L. y Vásquez, L. (2011). *Los saberes de los mayores dibujados por los niños* (2ª. Ed.). Quito: Editorial Killari.
- Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte. Etnohistoria e historia del Ecuador*. Madrid: Abya-Yala.
- Cieza de León, P. (1962). *La crónica del Perú* (3ª. Ed.). Madrid: Espasa Calpe.
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. (Trad. E. Ocampo). Barcelona: Gedisa.
- Costales, P. (1993). *Los señoríos del norte andino del Reyno de Quito. (Los puentes, Angos, Tulcanaza. Taques, Paspuel, Tusa y Guachagmira)*. Quito: Ediciones SAG.
- Cueva, A. (1967). *Entre la ira y la esperanza*. Quito: Planeta.
- Fernández, R. (2000). *Todo Calibán*. La Habana: Casa de las Américas.
- Grijalba, C. (1988). *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- Haro, S. (1981). *Mitos y cultos del Reino de Quito*. Quito.
- Jijón, J. (1997). *Una gran marea cultural en el Noroeste de Sudamérica* (2ª Ed.). Quito: Museo Jacinto Jijón y Caamaño.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mitológicas. Volumen 1: Lo crudo y lo cocido*. (6ª reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Moya, A. (1999). *Ethnos. Atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.
- Nancy, J. (2006). *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortiz, P. y Vásquez, L. (s.f.). *Tradición oral del cantón Tulcán*. Tulcán: Editorial del Gobierno Municipal del Cantón Tulcán.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento* (Trad. L. Ortiz, 3ª Ed.). Madrid: Editorial Fundamentos.
- Tapia, A. (1996). *Expediciones al noroccidente de la Real Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII*. Tulcán: Ediciones La Prensa.
- Vásquez, L. y Ávalos, E. (2014). *Los Pastos y sus historias del Nor-ande*. Quito: Editorial Killari.