

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL
ECUADOR**



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

CARRERA DE HISTORIA

**RELACIONES EVANGELIZADORAS EN LA REAL AUDIENCIA DE
QUITO: LA CONCEPCIÓN DEL INDIO MISERABLE EN EL
ITINERARIO PARA PÁRROCOS DE INDIOS, DE ALONSO DE LA
PEÑA Y MONTENEGRO, SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
HISTORIADORA**

LIZBETH ALEJANDRA AGUILERA TORRES

DIRECTORA: DR. CAROLINA LARCO CHACÓN

QUITO, 2020

A usted mamita, me ha dado tanto para luchar y ser feliz.

A mi hermana, quien ha sido mi mejor amiga. Gracias por Arlette.

A Patito, no podría haber tenido un mejor papá.

Aunque ya no estén conmigo,

Rosa y Fausto, sé que estarían muy orgullosos de mí. Los extraño.

Agradecimientos

Cada una de las personas y perritos aquí mencionados han sido parte fundamental de mi vida y me ha impulsado, sabiéndolo o no, para ser una mejor persona y profesional todos los días.

A mi mamita hermosa, por su valentía y amor que me llevaron a ser la mujer que hoy orgullosamente soy. Gracias por abrir la puerta de mi cuarto en la madrugada para ver si ya me iba a dormir o si seguía haciendo deberes. Gracias por levantarse temprano para desayunar conmigo. Gracias por escucharme cuando estaba emocionada por lo que aprendía, a pesar de que no le gusta mucho la historia. Gracias por llamarme estos meses y preguntarme primero cuánto me falta para acabar la tesis y decirme "Ya falta poco pollita" Gracias por amarme tanto.

A mi hermana, sin tí la vida hubiera sido demasiado dura. Gracias por ser mi amiga, mi mamá, mi confidente. Eres tan fuerte y valiosa. Gracias por disfrutar conmigo las idas a los museos para contarte la historia de cada lugar y momento. Gracias por presumir que estudio Historia. Gracias por haberme hecho tía, Arlette es un regalo de mamá para mí.

A Patito, nunca llegué a pensar que necesitaría un papá; ahora no sé qué haría si usted me falta. Gracias por apoyarme e impulsar mi vida estudiantil. Gracias por la paciencia. Gracias por ese sentido del humor que llena la casa de felicidad.

A José, gracias por tu amor y paciencia. Gracias por interesarte por todo lo mío y ser mi soporte en los momentos más difíciles. Gracias por esas conversaciones tan profundas cuando comemos.

A Tania, eres una gran historiadora. Gracias por ser una amiga incondicional y abrirme las puertas de tu casa. Gracias por ser mi diccionario inglés- español.

Gracias a mis hijos perrunos: Snoopy, Toby, Shera, Flaca, Olaf, Churrumina, Nube, Victoria, Pituca, Atenea, Hansel, Gretel, Bebé, Cachirula, y Shorshana. No los saben; pero desde el día en que los rescaté o adopté me hicieron una mejor persona.

Además, quisiera agradecer a mis profesores por enseñarme este bonito camino histórico. A Jorge Moreno, por hacerme enamorar de la Historia Colonial sin saberlo. A mi tutora de tesis, Carolina Larco, por la paciencia y darme su tiempo en los momentos más ocupados y difíciles. A Adriana Pacheco, por su profesionalismo y rigurosidad a la hora de enseñar. Al

Magister David Chamorro por brindarme su sabiduría sobre la Historia de la Iglesia ecuatoriana.

Por último, agradezco a la Universidad Católica del Ecuador por ser la única en el país en permitir la formación de historiadores e historiadoras investigadores. Gracias a la Biblioteca de la PUCE por guardar bajo su custodia un documento tan importante como lo fue el *Itinerario para párrocos de indios* para esta investigación y permitir su acceso académico.

Gracias.

Resumen

El presente trabajo es un estudio sobre las relaciones evangelizadoras en la Real Audiencia de Quito en la segunda mitad del siglo XVII, bajo la concepción de indio *miserable*. Siendo la fuente principal el *Itinerario para párrocos de indios* escrito por Alonso de la Peña y Montenegro, uno de los textos más importantes escritos durante la época colonial sobre las costumbres y prácticas culturales indígenas. Se analiza el pensamiento del párroco frente al trato físico y espiritual que reciben los indios en el proceso de conversión al cristianismo. El análisis se centra en la descripción de los métodos de evangelización persuasivos descritos por Alonso de la Peña y Montenegro, dentro de las complejas relaciones espirituales entre párrocos e indios miserables. Es decir, a partir del término "miserable", se identifica al indio desde su posición como el otro, el natural es considerado como un sujeto en estado infantil respecto a su religión y civilidad, por lo que necesita ser guiado como amor hacia el camino de Dios.

TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos	2
Resumen.....	4
INTRODUCCIÓN	7
1. CAPÍTULO I: Monarquía e Iglesia.....	13
1.1 El Cisma y Contrarreforma de la Iglesia	15
1.2 Las leyes de almas.....	19
1.3 El Regio Patronato	24
1.4 El Estado monárquico en el siglo XVII.....	31
1.5 El Estado hispánico en América del siglo XVII.....	37
1.5.1 La Audiencia	37
1.5.2 Economía y trabajo indígena.....	44
1.5.3 Relaciones eclesiásticas	55
2. CAPÍTULO II: Alonso De La Peña y Montenegro y su Itinerario para Párrocos de indios	64
2.1 Un obispo español en América	64
2.1.1 El Itinerario de párrocos: La guía evangelizadora	67
2.2 Alteridad en el discurso de conversión en el <i>Itinerario para párrocos de indios</i>	70
2.2.1 Lexicografía caracterizadora	71
2.3 La escritura como medio de dominación	73
2.3.1 La representación del "Otro" en los textos europeos	75
3. CAPÍTULO III: Violencia o conversión: la doctrina de cristianización del siglo XVII, en la Real Audiencia de Quito.....	79
3.1 El debate sobre la leyenda Negra	80
3.2 Praxis misionera	83
3.3 La evangelización como símbolo de salvación: métodos misionales 86	
3.3.1 Métodos misionales	90
3.3.2 Técnicas evangelizadoras	95
4. CAPÍTULO IV: El discurso del <i>indio miserable</i>	112
4.1 Debates y Leyes sobre el indígena	114
4.2 El estatus de <i>miserable</i>	124

4.3 Clases de <i>miserable</i> y sus privilegios	133
5. CAPÍTULO V: Prácticas conversivas entre párrocos y miserables dentro del Itinerario para párrocos de indios, de Alonso de la Peña y Montenegro.	144
5.1 El <i>indio miserable</i> en el <i>Itinerario parra párrocos de indios</i>	146
5.2 De la naturaleza y costumbres de los indios	148
5.2.1 Tributos	159
5.2.2 Conversión blanda y amorosa	160
5.2.3 De la idolatría	162
5.2.4 De la hechicería	168
5.2.5 La embriaguez	173
5.2.6 Fe y Doctrina	175
5.3 Los Sacramentos	177
5.4 Preceptos	186
5.5 Privilegios	191
Conclusiones.....	197
Referencias.....	205

INTRODUCCIÓN

La presente investigación busca dar a conocer el sistema evangelizador alrededor del término *miserable* en la Real Audiencia de Quito, en la segunda mitad del siglo XVII. Con esto, se pretende exponer la manera en que la colonización del imaginario se presentó durante el proceso evangelizador por medio de un discurso de conversión pacífica, en el cual, los métodos persuasivos de cristianización actuaron a la par del término miserable.

La unidad de análisis se centrará en las relaciones entre párrocos e indios dentro del sistema evangelizador que se expone en el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso de la Peña y Montenegro. Cabe recalcar que estas relaciones están contenidas, a su vez, por la política de la corona española, como el Regio Patronato y Contrarreforma. Es por esto que, es necesario estudiar el lugar de la Iglesia en la sociedad colonial, en el siglo XV y XVI para poder comprender en qué contexto social, político, económico y religioso en el que se desenvuelve el pensamiento del obispo durante el siglo XVII.

El período que se trabajará en la presente investigación tendrá como eje la Real Audiencia de Quito en la segunda mitad del siglo XVII. Esto debido a que entre 1654 y 1668, la actividad religiosa del obispo Alonso de la Peña y Montenegro está vigente y el *Itinerario para párrocos de indios* es publicado en Madrid. De la misma manera, en este periodo, la crisis económica y social, discrepancias dentro de la península y en las colonias

americanas afectaron al proceso de evangelización y al desarrollo de métodos conversión en América.

Por lo que, la presente investigación se centrará en la pregunta de investigación: ¿De qué manera, a partir de la categoría de *indio miserable*, los métodos de evangelización mencionadas en el texto de Alonso de la Peña y Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, se orientaron a la conversión cristiana como forma de protección a los naturales? Esto, para evidenciar el proceso de reforzamiento institucional de la Iglesia y las discusiones existentes sobre la categoría que ocupan los naturales, jurídica y socialmente, dentro de una retórica evangelizadora, producto de la Contrarreforma, con debates teológicos.

Estas formas de protección, los cuales intentaron alejarse del método violento tácito de las primeras entradas españolas a América, se adecuaron al contexto administrativo y religioso de la etapa colonial tardía. Es decir, para el siglo XVII, tanto España como América se encontraban en un momento de institucionalización para un eficaz control de las colonias, por lo que estrategias de protección como considerar a los indios "miserables" le dio al natural gracias legales y espirituales.

A partir de estas afirmaciones, Alonso de la Peña y Montenegro muestra, en el *Itinerario para párrocos de indios*, que los indios debían gozar de privilegios por encontrarse en una posición miserable (corporal y espiritual), por lo que los jueces eclesiásticos tenían la obligación de castigar los delitos de los indios con la mayor piedad posible. Si hacían lo contrario, esto sería considerado un pecado y estarían contrariando las

leyes que ordenaban que se use la piedad. El prelado acusa duramente a los que no tenían clemencia con los indios porque sus culpas no tenían tanta malicia como otros: ellos eran simples, ignorantes, briagos, pobres y aún tenían gentilidad.

Objetivo general específicos

Analizar el término "indio miserable" en el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso de la Peña y Montenegro, con el fin de entender las distintas dinámicas misionarias dentro del proceso de evangelización durante la segunda mitad del siglo XVII.

Objetivos específicos

- 1.- Poner en contexto el proceso evangelizador de la Iglesia Católica considerando las dinámicas políticas, sociales y económicas de España y la Real Audiencia de Quito, durante el siglo XVII.
- 2.- Contextualizar la vida y obra del obispo Alonso de la Peña y Montenegro, tomando en cuenta al *Itinerario* como expresión del lugar de enunciación del prelado y su visión del otro.
- 3.- Evidenciar las relaciones de conversión a partir de los métodos misionales y su aplicación en la población indígena.
- 4.- Definir los debates existentes sobre el proceso de evangelización, a partir del uso del término *indio miserable* y su significado como estrategia de protección de los naturales.
- 5.- Analizar la miserabilidad del indio, a partir de los métodos persuasivos que menciona el obispo Alonso de la Peña y Montenegro, en el *Itinerario para párrocos de indios*.

El *Itinerario para párrocos de indios* es un libro- guía para quienes estaban encargados de la cristianización y por lo tanto, los que convivían con los indígenas, por lo que evidencia las deficiencias que tenía la Iglesia para controlar el proceso de cristianización en una etapa colonial avanzada. En la dedicatoria del Itinerario destinada al Sr. D. Gaspar De Bracamonte y Guzmán, se puede comprender las intenciones del prelado al escribir el texto:

(...,) y hallándose V. Excelencia presidiendo dignamente el Consejo Real de las Indias, donde tiene su asiento mi diócesis, no fuer a bien que esos escritos, dispuestos con el celo de cumplir mi obligación de la prelación que ejerzo y para ayudar a cuantos tiene a su cargo el gobierno espiritual y temporal de los indios, (...;) y así mis ocios literarios justamente desean, reducidos a este libro, que V. Excelencia los ampare y acredite, para que, favorecidos con la protección de su nombre, lleguen con más aliento a todas las provincias de América y a todos los estudiosos de Europa, consiguiendo, más que el aplauso, la aceptación y la utilidad de todos los naturales de las Indias, a cuyo fin principalmente se encaminan mis trabajos. (De la Peña Montenegro, 1995, págs. 75-76)

De esta manera, el presente trabajo se propone evidenciar los esfuerzos de miembros de la Iglesia Católica por evangelizar en un momento de configuración de la sociedad colonial y de fortalecimiento del proceso evangelizador, por medio de métodos de conversión que respondían a una caracterización del indígena como "miserable".

Este estudio se aleja de una corriente que victimiza al indígena a tal punto que ignora todos los procesos de gran importancia que giran en torno

a la época colonial, sobre todo, el gran papel que la Iglesia, dentro del periodo de la Contrarreforma, jugó en la lucha por una cristianización apegada a la protección del cuerpo y alma indígena. El trabajo no pretende omitir los quebrantos culturales, sociales, políticos por los que las sociedades hispanas y precolombinas atravesaron en el proceso de colonización y evangelización. Sino que, intenta aportar conocimiento sobre los métodos pacíficos llevados a cabo por la Iglesia americana en el proceso de evangelización colonial tardío, desde el punto de vista específico del *Itinerario para párrocos de indios*. El obispo Alonso de la Peña Montenegro lo menciona claramente en el tratado primero, Sección III, numeral 6, del *Itinerario para párrocos de indios*.

6. Y aunque muchos de estos agravios han padecido estos miserables en los tiempos de atrás, ya por la misericordia de Dios y la piedad de su Magestad, que atendiendo al alivio de estos pobres repetidamente remite cédulas muy apretadas y encarecidas, como en esta ocasión de galeones lo hizo este año de mil seiscientos y sesenta, en que mandan a los arzobispos y obispos, le den aviso de las justicias y personas que maltratan a los Indios, para que con un castigo ejemplar destierre los rigores con que tratan estos sus miserables vasallos. Con que ya cesó la tormenta de los agravios, y escampó algo de la lluvia de los azotes y malos tratamientos. (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 393).

Se trata de mostrar el trato menos agresivo utilizado en el método pacífico de evangelización, apegado a la moral cristiana, a diferencia de un proceso de colonización con características violentas y de una experiencia y debates acerca de las primeras llegadas.

El aporte del presente trabajo a la historiografía de la Iglesia colonial ecuatoriana es, la investigación de las relaciones evangelizadoras desde un punto de vista alejado de la victimización del indígena. Es decir, busco comprender las prácticas de los actores sociales y su sentido dentro del contexto, a partir de los cuales podría abrir paso a un conocimiento más amplio de la sociedad. De la misma manera, trato de aportar con más información e investigaciones para el campo de la Historia colonial, dado que esta época ha sido un poco abandonada durante los últimos años, por lo que es mi deseo seguir trabajando en esta área de la historia que, para mí, es de suma importancia para la conformación de la sociedad que existe hoy en día.

1. CAPÍTULO I: Monarquía e Iglesia

Los aspectos culturales, religiosos, políticos que comprenden el siglo XVII están estrechamente ligados con los hechos suscitados en los siglos anteriores dentro de la hispanidad monárquica en transición al Estado moderno y su relación con la Iglesia reformada. Esta sociedad en transformación será la rectora de las instituciones que rigieron en las colonias españolas durante el siglo XVII. Para Jácome (1988), entender el contexto internacional es indispensable para comprender los hechos suscitados durante la conquista y colonización, ya que, las formas de dependencia económica y política española comprenden las estructuras instauradas y presentes en el desenvolvimiento histórico de los pueblos latinoamericanos (pág.133-134).

Es por esto que, es necesario comprender los antecedentes y situarnos en los escenarios en los que se desenvolvía la sociedad hispana durante el proceso de conquista y colonización de los pueblos americanos, con el fin de comprender la manera en que la historia civil y religiosa hispana proveyó al espíritu conquistador de las pautas para crear relaciones de poder con los desconocidos. El derecho real y divino de la sociedad hispana instauró las estructuras estamentales y eclesiásticas de un sistema monárquico –monoteísta sobre sociedades estratificadas- politeístas.

Dentro de este ámbito, se analizará la Institución de la Iglesia cristiana, el obispado de la Audiencia, el cual, compone a la institución rectora y a sus fieles, así como a las edificaciones donde se estructura y reafirma el poder eclesiástico. Es decir, se pondrá en perspectiva los

acontecimientos de la Cristiandad hispana durante el siglo XVI y XVII, como factores determinantes que abrieron camino a los métodos de evangelización dentro de las relaciones políticas, sociales y religiosas en las colonias americanas.

Como primer punto, se tratará la irrupción del Cisma de la Iglesia católica y la Contrarreforma como respuesta de Roma y de las monarquías católicas por sobrevivir al protestantismo. Las renovaciones suscitadas por la Contrarreforma son de vital importancia para la organización y ejecución de las misiones evangelizadoras coloniales, proveyéndolas de directrices y normas para la correcta conversión del natural. A continuación, se tratará las leyes sinodales y conciliares celebrados en Quito y Lima, como producto de la Contrarreforma y del Concilio de Trento. El Regio Patronato hace parte de la reformulación de las relaciones entre Corona e Iglesia producto de la Contrarreforma, el estado monárquico e hispánico en el siglo XVII como contexto general. Finalmente, se especificará sobre la vida política y social de la Audiencia, así como, la economía y trabajo dependiente de la mano de obra indígena, y por ultimo las relaciones entre el clero y la sociedad colonia.

La llegada de la Iglesia a América y su institucionalización fue íntimamente de la mano de los objetivos de la conquista y asentamiento español, por lo que, el presente capítulo pretende ofrecer una panorámica histórica hispánica y regional de los hechos que están directamente vinculados con el análisis contextual de la evangelización en el siglo XVII en la Real Audiencia de Quito, tema central de la presente investigación.

1.1 El Cisma y Contrarreforma de la Iglesia

Lo que comenzó en el siglo XV como una tambaleante transición de la medieval a la época moderna, se visualiza en la formación de la monarquía absolutista española, a partir de la unión de Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón en 1469 y su reconocimiento como reyes en 1479, implica la unificación religiosa y el centralismo político de la Península Ibérica, es decir, el fortalecimiento de la autoridad del Rey. "Políticamente lo proyecta como una organización de origen divino y que en el curso de su desarrollo histórico, desde los visigodos a la casa de los Austrias, representa los intereses de la Iglesia Católica" (Carvajal, 2009, pág. 376).

El Estado absolutista español se desarrolla en el marco de la expansión de la monarquía más fuerte de Europa central y expansión ultramarina que trajo consigo el descubrimiento, asentamiento y colonización. Asimismo, territorialmente, España expandió y fortificó el cristianismo en Occidente. Por otro lado, los Seiscientos serán una etapa depresiva para España debido a una serie de problemas económicos, sociales y bélicos. "En los primeros años del siglo XVII se produce una crisis que cierra la fase expansiva del Quinientos e inaugura la depresiva del Seiscientos, no solo en España sino en todo Occidente europeo" (Vicens Vives, 1982, pág. 205).

La corriente crítica de pensamiento humanista, como movimiento intelectual, hizo parte del quiebre de la sociedad tradicional escolástica. Surgió en el siglo XIV y XV en Europa, rompió con la sociedad clerical en busca de una revaloración de la cultura grecorromana, basada en la razón

humana como valor que se le da al ser humano dentro de las posibilidades del mundo, el cual, apuntaló a sus dotes individuales. Influenciado por el movimiento, emerge el espíritu de la Reforma protestante en Europa, iniciada con Martín Lutero en Alemania (1517). La Reforma fue impulsada a buscar el rompimiento con Roma y la necesidad de crear iglesias independientes, iconoclastas, las cuales, rechazaron los usos y modos que tenía la Iglesia Católica.

El protestantismo alemán de Lutero se configuró como el conflicto religioso, en donde, se gestó el centro del cambio de modelo eclesial y fracturó la unidad religiosa occidental. A partir de la Reforma, la Iglesia tuvo que transformarse para no perecer ante la alarmante situación de la legitimidad institucional. Roma encontró su única salida en los reinos católicos, por lo que la Contrarreforma estuvo en manos de la monarquía católica (España – Portugal) y por ende, el futuro de la Iglesia. De esta manera, Corona e Iglesia conformaron una dependencia mutua para reafirmar el poder otorgado por Dios:

La tensión provocada por la lucha entre luteranos y calvinistas explica, tanto la creciente influencia del clero en la vida del país cuando que éste convirtiera casi en únicas sus preocupaciones de índole religiosa. Frente a una Europa que se tambalea ante la arremetida protestante, sólo las penínsulas mediterráneas España e Italia, regidas por la misma corona, mantenía su unidad interior. De ellas irradió el movimiento de recuperación católica –Contrarreforma- en la época de Felipe II y de su sucesor Felipe III (Vicens Vives, 1982, pág. 67).

Martín Lutero, Melanchton y Juan Calvino iniciaron la Reforma anti-clerical y se convirtieron en los principales causantes de este quiebre, el cual, consecuentemente, envolvió a la Iglesia en luchas de corte político y social dentro de la Europa central. La Iglesia tuvo que poner en manos de la monarquía el futuro y permanencia de la Cristiandad:

La Reforma y las guerras de religión, de este modo, cambiaron sustancialmente la faz política y social de Europa, sobre todo en el siglo XVII. Pero la reforma significó, además, una importante contribución al desarrollo del pensamiento y la consciencia occidentales. (Pólit Montes de Oca, 1989, pág. 25).

La religión cristiana se expandió, principalmente, por Inglaterra, Holanda, Francia y Países Bajos¹. El motivo de su rápida difusión fue, como indica Pólit (1989), la adhesión de guerras religiosas o políticas, independencias, treguas, las cuales llevaron a que el protestantismo tenga varios adeptos:

Algunos príncipes y señores feudales se adhirieron por convicción, pero muchísimos los hicieron para secularizar y apoderarse de los bienes de la Iglesia. Las diferencias se hicieron enconadas y estallaron innumerables conflictos, la mayoría de los cuales se asociaron y entremezclaron con la política europea: la hegemonía imperial y española, luchas de los reyes contra los señores feudales y las de éstos contra aquéllos por la soberanía de sus estados y sus antiguas prerrogativas, luchas civiles, luchas por la unidad nacional, e inclusive, por la independencia nacional (...) (Pólit Montes de Oca, 1989, págs. 23-24)

¹ “En los Países Bajos se difundió rápidamente el protestantismo y se inició una cruenta guerra tanto religiosa como de independencia nacional, sobre todo en el norte, donde las provincias unidas alcanzaron su independencia y adoptaron una forma republicana de gobierno” (Pólit Montes de Oca, Las condiciones internacionales en el siglo XVII, 1989, pág. 24)

La Contrarreforma Católica, como respuesta al calvinismo y el protestantismo, se formó con el fin de reestructurar internamente la Iglesia católica, la cual, jugó un papel importante en cuanto a la rigurosidad y cumplimiento de la enseñanza cristiana en las Indias. El periodo de debilitamiento y renovación abarcó desde el Concilio Ecuménico de Trento en 1545, hasta el fin de la guerra de los Treinta Años (Sacro Imperio Romano Germánico) y los Ochenta años (España- Países Bajos) con los tratados de paz de Westfalia en 1648.

El Papa Pablo IV, con el apoyo de los estados pontificios, buscó una reforma desde el interior de la Iglesia: nombrando cardenales y obispos que encarnaran la moral cristiana y sirvieran de ejemplo para los miembros de la iglesia, así mismo, la formación del clero en materia litúrgica y evangelizadora.

El pilar fundamental de la reforma católica fue el famoso Concilio de Trento (1545-1563), tan español como ecuménico, según el exacto calificativo de Menéndez Pelayo. [...] De Trento arranca la moderna organización del Catolicismo. Los efectos inmediatos del Concilio se tradujeron en la vigorosa ofensiva de la Iglesia Católica, la llamada Contrarreforma, cuyo paladín más conspicuo fue Felipe II. España y el clero español no agotaron sus energías en la obra tridentina sino que figuraron en primer plano en los restantes movimientos de recuperación católica del siglo XVI [...] (Vicens Vives, 1982, pág. 71).

De esta manera, el Cisma de la Iglesia occidental del medioevo, debilitó las estructuras y poderes de papado romano en Europa occidental e impulsó la Contrarreforma que se vio reflejada en la dependencia mutua de la

monarquía católica y la Iglesias, y leyes proclamadas en el Concilio de Trento. Dentro de este escenario, cabe hablar con más amplitud de las reformas realizadas a partir del Concilio Ecuménico de Trento y sus debates y aplicaciones sinodales y conciliares en la Real Audiencia de Quito.

1.2 Las leyes de almas

El Concilio Ecuménico de Trento, celebrado en tres periodos 1545-1547, 1552-1553, y 1561-1563, es el producto directo de la Contrarreforma como renovación eclesiástica. Según, María Constanza López (2011), El Concilio “brindó las pautas para aprender la restauración del dogma. En él ambos temas capitales; dogma y reforma, fueron tratados de manera simultánea, haciendo claramente la diferenciación entre los postulados del catolicismo y los de las nuevas herejías” (López Lamerain, 2011, pág. 2).

Oponiéndose a las ideas protestantes, a pesar de haber posturas que defendían una actitud conciliadora con los protestantes, la primera fase del Concilio se centró en el refortificación del signo de la fe niceano-constantinopolitano, como la esencia misma de los dogmas de la fe cristiana. Por otra parte, se debatió sobre los usos y costumbres que el luteranismo había condenado: el pecado original, la edición y el uso de las Sagradas Escrituras, la justificación, los sacramentos, la comunión bajo ambas especies, el sacrificio de la misa, entre otros, fueron tratados.

En base a esta discusión, se expusieron los elementos dogmáticos que necesitaban una reforma. Entre ellas, la moral del clero, la salvación por medio de la fe y las buenas obras, el control de indulgencias, la

sistematización de la liturgia con el propósito de que la palabra de Dios sea entendida en cada contexto. Así:

El debate se centró principalmente en el perfeccionamiento de las estructuras pastorales, tanto diocesanas como parroquiales. Precisamente, en la sesión XXIII, celebrada en 1563, se instituyó la doctrina sobre el sacramento del orden, que en primera instancia, y en respuesta a la denuncia protestante sobre este punto, confirmó la importancia de la jerarquía eclesiástica (...) (López Lamerain, 2011, pág. 2).

En este sentido, se establecieron restricciones para la ordenación sacerdotal, a causa de que eran numerosos los casos, en que, quienes presidían la labor pastoral no eran las personas idóneas para ello. De la misma manera, la educación del clero fue otro gran tema a discutir. Se promovió la celebración de concilios provinciales y sínodos diocesanos con regularidad. La obligación de los obispos para que las leyes se cumplan dentro de los territorios católicos era importante para que la reforma se lleve a cabo desde las parroquias.

Precisamente, poco después de la clausura de la asamblea ecuménica, Felipe II confirmó los decretos de Trento y mandó a que fuesen publicados en sus dominios. Para esto promulgó una Real cédula en 1564, que los elevó a categoría de leyes. (López Lamerain, 2011, pág. 6).

Los Concilios y Sínodos de América partieron del Concilio de Trento y buscaban reglamentar la vida cristiana en Europa y en América. Por lo que, dichas leyes regularon de manera general las doctrinas o parroquias de indios y sus relaciones con el sistema español. Expedidas desde la península para ser aplicadas en el Nuevo Mundo por intermedio de sus autoridades,

dan muestra del interés por el proyecto de evangelización vigente en la época y por el trato a los indios en aquel proceso.

Los objetivos de estas asambleas, que congregaban a las autoridades eclesiásticas más importantes de las diversas diócesis, eran evaluar el funcionamiento en América Hispánica de la legislación general de la Iglesia y proporcionar las pautas para la adecuada conducción de las parroquias de españolas y de las doctrinas de indios (Soasti, 2014, pág. 122).

Cada obispado tuvo que afrontar distintas problemáticas referentes a la aplicación de las leyes Conciliares y Sinodales, sobre todo, acerca de la evangelización de los indios. Por ejemplo, el segundo obispo de Quito, Pedro de la Peña, propuso sus ideas y pensamientos para la organización religiosa en la celebración del primer Sínodo de Quito en 1570².

La asamblea se centró en encausar la vida de la Iglesia quiteña, es decir, que los prelados fuesen un ejemplo de las normas cristianas. De igual forma, se ordenaba a los eclesiásticos la reubicación y organización de los indios dispersos en pueblos para que sea más fácil evangelizarlos. En suma, los doctrineros tenían que aprender las lenguas nativas y procurar que los indios lleven vidas dignas de un cristiano, "Y en general, debían propender que sus feligreses vivan en policía, tengan buenas viviendas, vivan con aseo y orden, tengan sus cultivos, confeccionen sus vestidos" (Moreno Egas, 1991, pág. 32).

² Ver, Moreno Egas, J. (1991). Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII. Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, 21- 112.

De esta manera, los párrocos tenían que velar para que se respete el sacramento del matrimonio con la primera esposa, para dejar atrás la poligamia, así como otras normas pertenecientes al primer Concilio Limense³.

El primer Concilio, reunido en Lima entre 1551 y 1552 convocó a los miembros de la Iglesia en las Indias. Dicho Concilio tuvo 122 constituciones que se centraron en organizar y regular la vida en América, basado en la experiencia de los eclesiásticos en su misión evangelizadora de los naturales desde la conquista. En las Doctrina promulgadas en el Concilio, aplicadas en la Audiencia de Quito, se estableció la obligación de los doctrineros de evangelizar conforme al idioma de los naturales, así como de construir la iglesia en donde vivían los principales o caciques. De la misma manera, se discutió la importancia de enseñar los sacramentos y respetar el pedido voluntario de los indios para recibirlos. También se les prohibía la cobranza de tributos o abusar de la mano de obra indígena para su beneficio personal. Por otro lado, se ordenó la destrucción de huacas, ídolos y adoratorios y suplantarlos por una iglesia o una cruz. "El Sínodo estudió la situación de los indios de la Diócesis. En 55 Constituciones describió los diversos estados y condiciones de vida de los indígenas y ofreció los recursos que podían remediarles la situación." (Vargas J. M., 1978, pág. 12).

3 Ver Moreno Egas, J. (1991). Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII. Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, 21- 112.

La reunión del Sínodo fue la oportunidad para despertar la inquietud sacerdotal y aprovechar las experiencias de la mentalidad religiosa de los indios para conocer sus ritos y remplazarlos con las prácticas de la religión cristiana. "El Sínodo fue de trascendental importancia para la Iglesia ecuatoriana. Sus Constituciones ratificaron algunas costumbres religiosas y sociales y crearon otras nuevas" (Vargas J. M., 1978, pág. 12).

Asimismo, Fray Luis López de Solís, cuarto obispo de Quito, reunió el Segundo Sínodo de agosto en 1594, en el que se ordenó impartir catecismos y confesionarios en lengua indígena para facilitar la predicación:

El intento de los misioneros por mantener las lenguas aborígenes fracasó porque solo se impartió la doctrina en quichua, por el desconocimiento de las otras lenguas nativas, obligando a todos los indígenas a olvidar sus lenguas nativas y adaptarse al quichua y al español. (Freile, 2003)

De la misma manera, el autor también explica que la enseñanza de nuevas técnicas de labrado y cultivo a los indios les ayudó a mejorar su alimentación.

A pesar de los esfuerzos por alejar a los indígenas de sus ritos y creencias, éstas no desaparecieron en su totalidad, ya que todavía para el siglo XVII se seguían realizando dichas prácticas, por lo tanto, seguía siendo motivo de lucha de los eclesiásticos desaparecer estas "supersticiones". También se puso énfasis y preocupación por el matrimonio indígena y por las obligaciones del doctrinero con su parroquia.

El Tercer Concilio quiteño se reunió en Loja, en 1596, convocado nuevamente por Fray Luis López, en donde se controlaron los bienes y

servicios que podía tener a su disposición el párroco y se recalcó, de nuevo, la importancia de saber la lengua nativa con fines evangelizadores.

Es así que, las reuniones realizadas en Lima y Quito confrontaron los principales problemas que el método evangelizador tenía para predicar el cristianismo a los indios. En consecuencia, el lenguaje y el comportamiento manejado por el párroco debía ser idóneo para tener mayor acercamiento y ganar la confianza del natural. Al hablar de concilios y sínodos no solamente nos referimos a leyes canónicas impuestas por las esferas más altas de la Iglesia Católica; sino que también se evidencia los esfuerzos y preocupación de ciertos obispos por mejorar el proceso evangelizador. Cabe recalcar que las normas y leyes discutidas y afirmadas en las reuniones eclesíásticas se realizaban dentro de las concesiones y privilegios del Regio Patronato.

1.3 El Regio Patronato

Una de las regalías que adquirió la Corona española, a partir de la Contrarreforma, fue el Regio Patronato indiano⁴, "Por bulas de los pontífices Alejandro VI y Julio II, ejercieron los monarcas españoles el Regio Patronato sobre todas las Iglesias de las Indias" (Ots Capdequí, 1986, pág. 58). El Patronato consistía en un conjunto de privilegios y facultades especiales que Roma concedió a los reinos católicos.

⁴ "Sin exagerar puede decirse que la Iglesia se transformaba en un verdadero aparato del Estado, un aparato ideológico, todo esto de manera estricta cuando los obispos, participantes de los cabildos y demás miembros jerárquicos deben prestar juramento de fidelidad al Estado y a su derecho patronal. Es, jurídicamente, una Iglesia controlada. Todo esto se puede descubrir en la Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681)" (Dussel, 1974, pág. 244).

En virtud de esta regalía, el derecho de Patronato significó que la Corona elegía la representación de todas las dignidades eclesiásticas de las Indias. Es decir, el Rey autorizaba la erección de iglesias o monasterios y percepción de un porcentaje de los diezmos y tenía la obligación de atender cumplidamente a los gastos de la erección de iglesias y los de su sostenimiento.

Ninguna iglesia podía erigirse en las Indias sin autorización del Rey. Tampoco podía establecerse y fundar monasterios ninguna Orden religiosa sin la previa licencia real. El Consejo de Indias estaba autorizado para examinar y conceder el pase de las Bulas y Breves pontificios, pudiendo ordenar su retención con suplicación al Pontífice cuando contuvieren preceptos que lesionaban los derechos del Regio Patronato (Ots Capdequí, 1986, pág. 59).

En la Edad Media el derecho al Patronato era frecuente como podemos ver en 1486, en plena guerra de reconquista o "Guerra Santa", en donde se expidieron las bulas *Provisionis nostrae*, del 15 de mayo, y la *Dum ad illam*, del 4 de agosto, en donde se le dio al Estado el poder de las cruzadas y las conquistas de las islas Canarias y de la futura Granada. Consecuentemente, las bulas de 1493, *Intercoetera* del 3 y 4 de mayo y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo, otorgarán a los Reyes Católicos el dominio sobre la tierras y habitantes "descubiertos"⁵ y su deber de evangelizarlos, así como los convierte en los protectores del catolicismo.

⁵ Con la noticia de nuevas tierras encontradas, los altercados por el derecho a las "Indias" no se hicieron esperar, Portugal reaccionó efusivamente al ver traicionados "(...) sus legítimos títulos concedidos por los Papas en 1452 y 1456, e inclusive reconocidos por la propia corona española en 1479 y vueltos a ratificar por Sixto IV en 1481.

El patronato Regio en América, durante el siglo XVII, controló más espacios de la institución eclesial: modificar los límites de las diócesis, la facultad de vetar y elegir arzobispados y obispados, la creación del Consejo de Indias⁶ para controlar el actuar de los prelados, la vigilancia de Sínodos y Concilios, la Real Audiencia se encarga de ser el tribunal de asuntos eclesiásticos. El Real Patronato tuvo sus orígenes muchos antes que la llegada de los españoles a América por lo que la contraprestación era un asunto que, para Alberto De La Hera (...) se construyó bajo los conceptos de fundación y dotación.

En este sentido, el Patronato indiano favoreció económicamente a la Iglesia. Si bien el clero en América no tenía control total sobre su administración; sí supo favorecerse de bienes y capital que proveían las monarquías prometidas en el derecho de patronato a la Iglesia.

El poder político, en los lugares de conquista adquiridos mediante concesión pontificia de la soberanía, adquiere el deber de establecer la Iglesia y ayudarla en su obra cristianizadora. A tal efecto, recaerá sobre las autoridades civiles la obligación de fundar Iglesia y edificios de culto y de dotarlas adecuadamente para su mantenimiento y el de los clérigos que han

Por otro lado, Isabel alegaba su derecho al primer descubridor” (Bustos Lozano, 1988, pág. 39). El Tratado de Tordesillas puso fin al conflicto, mediado por el Papa Alejandro VI, el 7 de junio de 1494, la negociación bilateral demostró la ignorancia de tierras americanas, lo que le constaría a Portugal las conquistas acaparadas por España. “De este tratado se desprende que ninguna de las partes sospechaba del descubrimiento del Nuevo Mundo, ni Portugal de la existencia de Brasil (...) España quería navegar sin problemas en la parte occidental y Portugal asegurarse la oriental” (Bustos Lozano, 1988, pág. 39)

⁶ Ots indica que los orígenes históricos del Consejo de Indias son muy confusos, sin embargo, nos da una idea de la fecha de creación, el 1 de agosto de 1524. Antes de que se estableciera como tal el Consejo, los asuntos de Indias eran confiados a algunos miembros del Consejo Real de Castilla, y en 1519 se había creado una sección especial para conocer los asuntos de las Indias. “La organización y atribuciones- muy amplias- del Consejo de Indias se presenta con gran indeterminación en los primeros tiempos y se va precisando a los largo de la primera mitad del siglo XVI” (Ots Capdequí, 1986, pág. 64).

de estar a su servicio; el derecho de presentación significará la contrapartida a este deber impuesto a los príncipes seculares (De La Hera, 1992, pág. 65)

A partir de la Ley de Patronato, el Rey era el encargado del nombramiento de obispos en América, este elegía entre una terna al obispo que ocuparía el cargo.

Estado e Iglesia, ya lo hemos señalado, estaba muy íntimamente unidos en la sociedad española, incluso en el plano jurídico, mediante la institución del patronato. Así, vale la pena insistir en ello, la erección del Obispado rebasa la esfera de lo estrictamente religioso y se proyecta hacia el campo de la conformación, embrionaria todavía, de futuro Estado ecuatoriano. (Landázuri Camacho, 1988, pág. 195).

Pero, esto no significaba que el Rey no diera concesiones a la Iglesia; si no que al ser parte fundamental de las conquistas y la colonización, debía mantenerla a su favor. Se convirtieron en un solo cuerpo que cuidaba los intereses del otro porque así cuidaba los suyos:

El Patronato aparece como un más aún como aparecerán en su momento las concesiones a los Reyes de las rentas de diezmos. Es decir, las Coronas ciertamente hicieron posible la extensión de la fe en Europa primero, y luego en América y, en parte también, en Asia, Africa y Oceanía, pero se hicieron pagar triplemente: con la concesión de los títulos de dominio, con el Patronato y con los diezmos a cuya percepción renuncia la Iglesia en favor del Estado. Muchas concesiones por parte de la Iglesia al poder político; pero si ellas no habría habido cristianización, dado que sólo los

recursos económicos estatales la hicieron posible en la mayor parte de los casos (De La Hera, 1992, pág. 66).

La elección de obispos y demás autoridades eclesiales pasaban por un arduo y demorado proceso de elección, el cual nos explica Dussel (1974), quien indica que, en un primer momento, el Consejo enviaba una Real Cédula al obispo electo a partir de una terna enviada al Rey, el cual debía aceptar o negar la designación. Posteriormente, con la respuesta, el Consejo enviaba al Embajador en Roma una Real Cédula para que fuera presentado el electo en las reuniones consistoriales. Después, el Rey enviaba una Cédula de ruego y encargo al Cabildo de la Catedral y el embajador (en Roma) recibía una cédula firmada por el Rey, contrafirmada por el secretario real para el Consejo de Indias y rubricada por los miembros del Consejo, junto a esto se enviaba una serie de papeles donde se justificaba la necesidad, el lugar, las posibilidades del obispado o las cualidades del candidato.

Pre-consagración, el consorcio votaba y quedaba asentado por el cardenal protector todo lo realizado en las actas consistoriales, y se realizaba el Juramento de fidelidad, con el fin de no contradecir o más bien, obedecer las normas fijadas por el Patronato. Finalmente, los obispos se consagraban en España, en el camino a América o al llegar al obispado.

Dentro de este panorama, la creación del obispado de Quito responde a las necesidades imperantes de la Iglesia católica en la región por establecer una Iglesia que lleve a cabo la evangelización. A través del Real Patronato, Carlos V gestionó la creación de los obispos de Quito y Lima (1541).

La creación del Obispado de Quito tiene enorme significación no solo en los que se refiere a la cristianización y administración eclesiástica de estas regiones, sino también desde el punto de vista de su integración y de la creación de un ente jurídico-político determinado, dotado de una cierta personalidad y autonomía. (Landázuri Camacho, 1988, pág. 195)

Al ser necesario establecer un obispado, no solo para la evangelización de los indios; sino para su organización, el obispado de Quito se instituyó en 1545 y eligió a Garci Díaz Arias como primer obispo. En 1550, ocupó el cargo asignado por el Rey de España y por el Papa Paulo III:

(...) Presentó como candidato a primer titular de la diócesis quiteña al bachiller Garci Díaz Arias, pariente de los Pizarro, y encomendó a Cristóbal Vaca de Castro, su comisionado para pacificar el Perú, que recorriera esos territorios y señalara los límites de la diócesis del Cuzco, Lima y Quito. (Landázuri Camacho, 1988, pág. 194).

Posteriormente, tres obispos más serían designados durante el siglo XVI.

Para comienzo del siglo XVII, el 17 de agosto de 1605 Salvador de Ribera y Dávalos ocupó el obispado hasta el día de su muerte en 1612. Su sucesor fue Fernando Arias de Ugarte desde 1614 hasta 1618, momento en que es transferido al Arzobispado de Santa Fe. Alfonso de Santillán y Fajardo fue obispo desde 1616 hasta 1620, fecha de su muerte. Lo continuó Francisco de Sotomayor desde 1623 a 1628, por su transferencia al Arzobispado de Charcas. Este último hecho, favoreció al nombramiento como obispo de Pedro de Oviedo y Falconí del 1628 a 1645, instante en el que fue transferido al mismo Arzobispado de su antecesor. El siguiente obispado fue ocupado por Agustín de Ugarte y Sarabia de 1648 a 1650,

quien terminó su labor debido a su muerte. Alfonso de la Peña Montenegro se hizo cargo de obispo de 1653 a 1687, fecha en la que murió. El último prelado del siglo fue Sancho Pardo de Andrade de Figueroa y Cárdenas de 1688 hasta 1702, momento en el que murió.

Esta sucesión de obispos, evidencia cierta inestabilidad en la ocupación y permanencia en la diócesis quiteña. Sin embargo, esto se justifica por la edad en la que los prelados asumían el cargo, muchos de ellos eran de avanzada edad y cumplieron con su labor hasta el día de su muerte.

Durante este siglo, las misiones sustituyeron las campañas de conquista para llegar hacia los lugares más recónditos en donde vivían los indígenas.

Los Jesuitas, considerando la evangelización como tarea fundamental, encargaron al padre Rafael Ferrer explorar la región de los Yumbo Ferrer empezó por Pimampiro y al año tenía fundados tres pueblos y dos más al siguiente; luego partió a los Cofanes donde permaneció durante cuatro años (...). (Benavides Vega, 1989, pág. 113)

En este mismo relato, el padre Ferrer, es asesinado por los Cofanes a su regreso de Quito.

Así, se entiende la relación y funcionalidad entre Iglesia-Corona que subsistirá durante el siglo XVII y se regulará por las leyes conciliares y sinodales pensadas con el fin de reglamentar la evangelización de los indígenas y la vida eclesial. El contexto de las reformas eclesiásticas y de la Corona es imperante para entender como la economía y política en

continua movilidad influyó en las formas en las que la evangelización fue impuesta a los naturales, sin dejar de lado el dogma pero con el objetivo de hacerlos vasallos productivos para la Corona.

1.4 El Estado monárquico en el siglo XVII

En el siglo XVII España estaba marcada por una crisis económica y bélica que contrasta con el avance en el campo de la ciencia y el arte. Este siglo hace parte de la época de esplendor cultural español, llamado *Siglo de Oro que*, comienza en el siglo XVI con el Renacimiento y continúa en el siglo XVII con el Barroco. Sin embargo, no se puede hablar de esplendor en el campo de la política y la economía española.

Los primeros años de siglo fueron reinados por Felipe III, desde 1598 hasta 1621, la época que experimenta los efectos de la Contrarreforma y la formación barroca. El Barroco, dependiente del lugar geográfico, religioso, político y social, es una cultura que responde a los acontecimientos fluctuantes en la economía y la sociedad. Desarrollado en Italia-Roma, el Barroco fue un periodo cultural en el donde la forma de percibir las artes se utilizaba como propaganda para la difusión de la doctrina de la Contrarreforma.

En España, debido a la influencia de la cultura Italiana en el siglo XVII, el Barroco provocó las alteraciones en el renacimiento clasista de la época. "Contrarreforma, Absolutismo y Barroco irían juntos, en prueba de su base hispánica, tesis que otros habían enunciado ya, sin reducir por eso (...) el valor creado del Barroco protestante" (Maravall, Introducción: La cultura del Barroco como un concepto de época, 1975, pág. 41).

Como figura histórica y como arte de la Contrarreforma, el Barroco comprende casi todo el siglo XVII, pero encuentra su auge durante la primera mitad de este siglo. Desarrollándose en todas las expresiones culturales – política, arte, religión, economía- , como indica Maravall (1975), la cultura barroca se extiende a las más variadas manifestaciones de la vida y obra humana. De esta manera, el barroco será exportado hacia las colonias americanas. “Por eso, habría que decir, en todo caso, que más que cuestión de religión, el Barroco es cuestión de Iglesia, y en especial de la católica, por su condición de poder monárquico absoluto” (Maravall, Introducción: La cultura del Barroco como un concepto de época, 1975, pág. 47).

Para 1621, toma el poder Felipe IV, quien da el control del Estado al co-duque de Olivares. El ministro activa la guerra con las Provincias Unidas y se une a la guerra de los Treinta Años⁷ (1618-1648) contra los protestantes alemanes e ingleses. A pesar de que se vive la plenitud barroca, la crisis económica y social por el descuido de los monarcas de los asuntos de la Corona. Por ejemplo, Felipe III, quien por el desentendimiento y delegación de asuntos referentes al Estado, estos pasaron a manos de otros. El desgobierno tambaleó los cimientos de la monarquía poniendo en duda su capacidad de sacar al pueblo de la crisis. “La aristocracia, al contrario de lo ocurrido en tiempos del padre del Rey, empezó a participar en el gobierno, pero convertida en clase estéril y

⁷ Durante las primeras décadas del siglo XVII, España logró establecer la paz con Inglaterra (1604), una tregua de doce años con las Provincia Unidas (1609).

parasitaria" (Pólit Montes de Oca, Las condiciones internacionales en el siglo XVII, 1989, pág. 38).

Por un lado, el alza de tributaciones hacia los reinos no castellanos y la actitud arrogante y arbitraria de Olivares abrió paso a los levantamientos y rebeliones. A las rebeliones locales se sumaron las viejas enemistades: Francia, Portugal⁸ y las Provincias Unidas asecharon y se sumaron a la resistencia catalana.

El tremendo esfuerzo bélico realizado que, en mucho, fue básicamente financiero, agudizó notablemente las tendencias económicas señaladas y empeoraron, en forma terrible, la situación de crisis. (...). Por otro lado, la empleomanía se elevó a la condición de funestísima plaga. Legiones de burócratas y funcionarios impreparados y ávidos de lucro, y en todo caso absolutamente estériles para la economía, absorbían buena parte de los dineros públicos. (Pólit Montes de Oca, 1989, págs. 40-41).

Las disputas se desarrollaron entre 1640 y 1659, año en el que se firmó la paz de los Pirineos, en donde, España perdió gran parte de sus territorios catalanes. "Este tratado marcó el fin de España como una de las potencias de Europa, en adelante no sería sino una víctima de los demás, sobre todo de Francia" (Pólit Montes de Oca, Las condiciones internacionales en el siglo XVII, 1989, págs. 43-44).

Por otro lado, el gasto de las guerras, el decaimiento de la minería y la sustitución de exportación por importación de productos y textiles en América trajo consigo el decaimiento económico de la península:

⁸ En 1667, la invasión de Luis XIV forzó a España a hacer las paces con Portugal y reconocer su independencia.

De 1606 a 1646 el tonelaje del comercio español con sus colonias, decayó en un 60 por ciento. Esta delicada situación económica llevó al rey y a Lerma a adoptar una medida de fatales consecuencias para la economía general del país, (...) la devaluación monetaria. (Pólit Montes de Oca, 1989, pág. 38).

Lo que provocó la inflación de los precios que estancó la producción, las inversiones y el crecimiento de impuestos y alcabalas.

“En fin de cuentas, antes de que acabe el siglo XVI y, desde luego, hasta las últimas décadas del siglo XVII, aunque sus más graves y generales efectos se centren a mediados de esta centuria, nos hallamos con que los países del Occidente europeo se enfrentan a una honda crisis social. Es paralela a la crisis económica, con bastante aproximación, aunque se mayor y más continuo su alcance, (...). En resumen, (...), desde los últimos años del reinado de Felipe II hasta los finales del de Carlos II, con una extensa y profunda crisis social en España, similar y paralela (...) a la que se presencia en otros países europeos” (Maravall, Capítulo 1: La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII, 1975, págs. 67-68).

Dentro de estos acontecimientos, el pueblo pierde la fe en que la crisis sea superada por la astucia de sus monarcas, al contrario como relata Maravall:

(...) por Barrionuevo tenemos noticias de que con frecuencia salían papeles maldiciendo al Gobierno y criticando a aun ridiculizando al rey. Nunca se nos dice que promovieran una reacción pública en contra. Se colocan en los muros de algunas iglesias, en plazas, en esquinas, hasta en el Palacio (Maravall, Capítulo 1: La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII, 1975, págs. 98-99).

Como lo ve Maravall, la monarquía absolutista se resistía a los cambios del Renacimiento, es decir, a dejar entrar al hombre moderno, por lo que la sociedad feudal se veía reforzada por la nobleza tradicional y ésta a su vez cumplía con la estructura aristocrática de los vínculos de dependencia y el régimen de poderes privilegiados, la etapa barroca. "Sin duda, en el Barroco había una tendencia a lograr un inmovilización o, cuanto menos, a imponer una dirección a las fuerzas de avance que el Renacimiento había puesto en marcha" (Maravall, Capítulo 1: La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII, 1975, pág. 77).

A la muerte de Felipe IV le sucede su hijo de cuatro años Carlos II (1665-1700), bajo la regencia de su madre Mariana, quien, al igual que sus antecesores representará a una monarquía débil y verá el declive del Barroco.

(...) pero en la forma de una interminable lucha de camarilla de nobles que se disputaban los cargos, los honores más altos y la verdadera conducción de los negocios del Estado, cuestión ésta que se hizo de la forma más caótica e inepta (Pólit Montes de Oca, Las condiciones internacionales en el siglo XVII, 1989, pág. 44).

En 1675, el príncipe Carlos II tomó posesión del trono. Debido a su condición de salud no pudo gobernar por lo que la disputa de poder se jugó entre la reina madre, la reina, el medio hermano del rey y la alta nobleza, en medio de la situación bélica de las guerras de Holanda y de la Liga de los Augsburgo.

España perdió muchos territorios y algunos fueron devueltos por la presión de sus aliados antifranceses pero, en definitiva, perdió para siempre el Franco Condado, en 1678. Durante el reinado de Carlos II, la situación económica del reino llegó a su más catastrófico nivel. (Pólit Montes de Oca, Las condiciones internacionales en el siglo XVII, 1989, pág. 44).

En 1700, "El hechizado", como le decían, muere y deja sin sucesor al país en decadencia y la casa de los Habsburgo. A partir de aquí comenzó una lucha internacional de sucesión al trono español, "La guerra advino de todas maneras y durante trece años ensangrentó Europa; fue conocida como la Guerra de Sucesión Española" (Pólit Montes de Oca, Las condiciones internacionales en el siglo XVII, 1989, pág. 45), y culminará en 1713, con la firma del Tratado de Utrecht y la instauración de la Casa de Borbón en el trono español.

Por ende, la inestabilidad monarquía y su débil mandato provocaron choques significativos con la sociedad española. Levantamientos y descontento popular hacia los monarcas fue el resultado de tal desgobierno. Por otra parte, las guerras religiosas y políticas mermaron gravemente la economía local, situación que ni el auge Barroco salvó. Al no ser acontecimientos aislados, las consecuencias del declive español se pueden observar en los territorios colonizados. Es por esto que, el siguiente acápite se expondrá la organización y el desenvolvimiento de la sociedad a lo largo del siglo XVII, en la Real Audiencia de Quito, territorio que le compete a la investigación.

1.5 El Estado hispánico en América del siglo XVII

Dentro de los aspectos socio-culturales, políticos y económicos de la Real Audiencia de Quito se desarrolló la vida y obra Alonso de la Peña y Montenegro y su texto, *Itinerario para párrocos de indios*, escrito durante las últimas décadas de este siglo.

Tanto la estructura física de la ciudad como los pilares administrativos hacen parte de un momento de reforzamiento del aparataje del Estado colonial, por lo que cabe entender las relaciones complejas que comprendieron el funcionamiento y control de sus residentes.

En la historiografía colonial del siglo XVII, la economía colonial ha sido estudiada arduamente, es por esto que, se pueden encontrar estudios que defieren entre sí respecto a la estabilidad e inestabilidad económica de la Real Audiencia. Para la presente investigación, es indispensable exponer las complejidades de la economía quiteña, especialmente, cuando el comercio gira en torno y depende del intercambio comercial con la periferia dentro y fuera del continente, ya que dentro de este aparataje se sitúan los sistemas de tributación, mita, encomienda, hacienda, concertaje que van de la mano con el proceso evangelizador. Estos sistemas son el escenario en donde las relaciones entre indígenas y administración/ clero se desenvuelven y crean redes de poder y resistencia.

1.5.1 La Audiencia

Dentro de un escenario de resistencia indígena y consolidación de las instituciones política- administrativas hispanas en las metrópolis de los

territorios colonizados, hay que tomar en cuenta el centro de desarrollo económico y social que atrajo gran concentración demográfica como parte del desenvolvimiento minero y comercial de las minas de Potosí.

La institucionalidad colonial tendrá sus primeros pasos dentro del auge y decaimiento de la minería, la interrupción del ímpetu aventurero de los conquistadores, el incremento del poder eclesial, el mestizaje, el comercio textil y agroexportador, las tensas relaciones (corona/colonos, administración/Iglesia, Cabildo/Audiencia), desastres naturales y enfermedades.

Salomon llama a este momento transición "mandato directo", caracterizada por tratar de separar la "república de indios"⁹ de la de blancos, para evitar el mestizaje. El objetivo central era ordenar a la población indígena por medio del control de las ya creadas parroquias para indios (reducciones)¹⁰, por medio de la hacienda, cofradías, centros de educación (regulación de las culturas indígenas); y reforzaron otras ya existentes como la encomienda y la mita. "Varios sectores de la iglesia, igualmente, buscaban la vía de estabilizar las sociedades indígenas, hasta un punto que permitiese su cristianización. En el sector urbano, la organización religiosa iba a tomar más raíz entre indígenas que los fracasados proyectos estatales" (Salomon, 1988, pág. 119).

Para este momento, las instituciones administrativas y religiosas se institucionalizaron por medio de la espiritualidad y la lealtad a la corona

⁹ Comunidades de indios

¹⁰ "El Obispo Pedro de la Peña, en 1565, creó dos parroquias para indígenas urbanos, San Sebastián y San Blas, correspondientes a las mitades *hanansaya* y *urinsaya* de la ciudad incaica" (Salomon, 1988, pág. 119)

española dentro del medio urbano. Como lo indica Rosemarie Terán en su texto *La ciudad colonial y sus símbolos*, para mediados de siglo “La ciudad había nacido como expectativa de una sociedad ideal, estratificada y jerárquica, fraguada por los conquistadores y sus herederos, ansiosos por inaugurar un sistema de privilegios que reprodujera los moldes europeos” (Terán Najas, *La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII*, 1992, pág. 153).

Es decir, la ciudad estaba proyectada a albergar una sociedad urbana conformada por vecinos, quienes hacían parte y obedecían a un orden político (Audiencia, Cancillería Real, Cabildo, Justicia y Regimientos, Juzgado de bienes de Difuntos) y otro eclesial (Obispo, Cabildo Eclesiástico y juzgado Eclesiástico).

Terán (1992) muestra que Diego Rodríguez Docampo, un cronista clérigo de la época, encontraba a la ciudad digna de ser grande y populosa de las mayores del reino y por lo tanto “Muy noble y muy leal” debido a su cuidadoso número de nobles y visibles signos de fidelidad al Rey, por lo que merecía su categoría de ciudad. De la misma manera, el cronista le daba a la ciudad una historia legendaria basada en la lealtad y en los milagros centrados en la urbanidad lejos de la vida del campo.

Dentro de este contexto, la delimitación territorial respondió al orden religioso, es decir, las grandes edificaciones eclesiásticas, pertenecientes a las diferentes órdenes religiosas, marcaban el espacio de la Audiencia. Este “Urbanismo Religioso”¹¹ del que hablan Checa y Morán (1985), se refiere a

¹¹ Véase, Checa Fernando; Morán José Miguel. *El Barroco*, Ediciones Istmo, Madrid, 1985, pp. 275-280.

las instituciones urbanas como: conventos, instituciones de beneficencia, el ejercicio de la limosna en los templos, las cofradías e invocaciones de los cuales hablaremos más adelante.

Dicho esto, las administraciones de Audiencia o cancillerías de la Real Audiencia de Quito se configuraron a partir de la necesidad de tener presente un tribunal que represente a la Corona española en los virreinos y audiencias. Esta tenía jurisdicción civil, criminal y eclesiástica, por lo que estaba vigilada por el Consejo de Indias y pertenecía al Virreinato del Perú.

Fueron, fundamentalmente, órganos corporativos de la Administración de justicia. Pero ejercieron al propio Tiempo funciones de gobierno muy importantes, que en España no llegaron a desempeñar nunca. Actuando en corporación, como Reales acuerdos, controlaron, en buena parte, las altas funciones de gobierno de los propios Virreyes. (Ots Capdequí, 1986, pág. 48)

Con los ánimos enardecidos aún por los acontecimientos sucedidos en el levantamiento de las alcabalas (1593-1593)¹², el presidente Miguel de Ibarra llegó a Quito en 1600. La cancillería se caracterizó por dar preferencia y cabida a la construcción de calzadas, templos y conventos en momentos en los que los devotos buscaban protección religiosa frente a los desastres naturales y los padecimientos virulentos:

12 “Con la insurrección de las alcabalas termina, pues, la “Época de oro” del cabildo quiteño, que no volverá a gozar de parecida importancia sino hacia el final de la época hispánica” (Landázuri Camacho, 1988, pág. 209). Landázuri se refiere a las sanciones que impuso el General Pedro de Arana a la Audiencia y cabildo de Quito por el levantamiento de las Alcabalas, el cual terminó por quitar el derecho a elegir alcaldes, se creó el cargo de Alcalde de Hermandad, presidiéndolos un corregidor (representante de la Corona). Debido a la situación, se inició la práctica de venta de cargos públicos.

(...), mientras en Quito se comenzó a levantar el templo de La Compañía, bajo la dirección del provincial Diego de Torres, y el cabildo ordenó empedrar la "calle de la Cantera", actual Rocafuerte, por ser vía de importancia, transitada por indios que transportaban piedras para edificios, conventos e iglesias. (Benavides Vega, 1989, pág. 114).

A la muerte del presidente de Audiencia en 1608, lo sucedió Juan Fernández de Recalde, quien envió varias expediciones para encontrar un camino que uniera el Pacífico con la capital, se consiguió muy poco con las incursiones, "Pero la necesidad de contar con un puerto en Esmeraldas obligó a subsiguientes gobernantes a nuevas expediciones: Pérez de Menacho en 1626 y Vicencio Justiniani en 1635, consiguieron fundar Atacames y San Mateo en Esmeraldas" (Benavides Vega, 1989, pág. 119). El presidente, fue el responsable de adquirir, en la plaza mayor, las casas en donde funcionaría la Audiencia, demás funciones de la administración y la capilla. "La avanzada edad y las enfermedades llevaron a la muerte a Fernández de Recalde, encargándose del gobierno, entre 1612 y 1615, Matías Peralta" (Benavides Vega, 1989, pág. 120).

Por otro lado, Antonio De Morga, fue el octavo presidente de la Real Audiencia De Quito, gobernó desde 1615, en la época de oro de los obrajes de Corona, particulares y de comunidades religiosas, en comparación con la minería y la encomienda. "Eran los tiempos de auge de la economía textil y Quito se sumó a esa dinámica tempranamente, no solo como escenario de la comercialización, sino como espacio productivo y como eje articulador de un activo mercado interno" (Terán Najas, La ciudad colonial y sus

símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 161).

Por estos años, la población ascendió, aproximadamente, hasta mediados de siglo. "Entre 1570 y 1650 la ciudad habría mínimamente triplicado su población, incorporando a la vez una multiplicidad de actores sociales" (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 161). A pesar de esto, Morga tuvo graves roces con un visitador, Juan de Mañozca, quien le acusó de graves irregularidades administrativas y morales, lo que lo llevó a él y a sus oidores frente a la Santa Inquisición. Las acusaciones no surgieron, "Por todo esto y más, el intemperante Mañozca fue destituido y tuvo que salir de Quito casi de huida. El Rey restituyó en sus cargos a los que el visitador había defenestrado, (...)" (Benavides Vega, 1989, pág. 123). Sin embargo en, Galdós de Valencia, el sucesor de Mañozca, siguió el proceso iniciado y logró que Morga fuera sancionado con suspensión de oficio y seis mil ducados de multa. Morga evadió la sentencia ya que murió enfermo en 1636.

Para 1637, el siguiente presidente de Audiencia sería Alonso Pérez de Salazar. El presidente enfrentó las pestes, sequías y tempestades que azotaron a Quito entre 1634 y 1650. "Los vecinos se curaban de las enfermedades consideradas "frescas" con medicamentos "cálidos" y con remedios cálidos para malestares frescos. La sangría siempre tuvo éxito (...). El paludismo se curaba con dieta especial, lavativas de vino y agua rosada (...)" (Benavides Vega, 1989, pág. 125). Después de cinco años de

gobierno y muy débil de salud y de avanzada edad, Pérez fue nombrado presidente de la Real Audiencia de Charcas, pero murió en el camino.

Lo sustituyó Juan de Lizarazu, en 1642, igual que su antecesor enfrentó las catástrofes físicas y naturales que asolaron a la población. Por medio de las cofradías "(...) ya existía en Quito 16 cofradías para prácticas de culto y ayuda social; no todas permitía el ingreso de indios o negros" (Benavides Vega, 1989, pág. 128).

Martín de Arriola tomó posesión del cargo en 1647, después del fallecimiento de su predecesor en San Andrés. Durante su mandato, el comercio del cacao como la encomienda decrecieron, esta última como consecuencia del obraje de hacienda "(...) el antiguo sistema de vigilancia y extorción desaparecía ante el obraje, como sistema de trabajo industrial, la plantación o la hacienda que determinarían una nueva fisionomía de la conformación social y económica de la audiencia" (Benavides Vega, 1989, pág. 131).

Dicho presidente murió en 1652. A este le sucedieron Pedro Vásquez de Velasco, entre 1655 - 1661, Antonio Fernández de Heredia, caballero de Santiago, entre 1662 - 1665, el Dr. Corro Carrascal, entre 1670 - 1673. Alonso de la Peña y Montenegro, fue presidente interino ante la muerte de Corro Carrascal, hasta 1678. Antonio Munive, gobernó hasta 1689, quien afrontó la destrucción de obrajes sin licencia y la prohibición de crear nuevos. Mateo de la Mata Ponce de León gobernó desde 1691 hasta 1701:

Al finalizar el siglo, la Audiencia y Cabildo podían considerar que sus instituciones se había robustecido y que sus actividades espirituales y

materiales contaban con amplios basamentos populares. Y mientras el hombre se empeñaba en levantar templos y adornar santuarios, la naturaleza no cesaba en demostrarle lo efímero de su tránsito terrenal. Un terremoto asoló la Latacunga en 1692(...) Los últimos siete años del siglo fueron de sequía por lo que las imágenes volvieron a salir en procesiones y rogativas. Para 1698, otro sismo destruyó lo poco que se había logrado reconstruir en Latacunga, Ambato y Riobamba afectada por terremotos anteriores; la desolación fue total y a ella se sumó el gran número de víctimas humanas. (Benavides Vega, 1989, pág. 136).

Por lo tanto, la Audiencia se configura dependiente de las instituciones espirituales y monárquicas dentro del medio urbano colonial. La construcción de edificaciones administrativas y religiosas responden a la búsqueda de un espacio fijo en donde se puedan establecer definitivamente los poderes coloniales. Así también, buscan, por medio de la devoción, santos y la salvación del alma la fe y confianza de la sociedad para enfrentar las calamidades de la época. Al no presentarse las mejores condiciones para la estabilidad política y social: catástrofes naturales, enfermedades virulentas, sequías, diferencias políticas, así como los problemas económicos propios de la colonización y de los sistemas de comercio dependientes, los cuales veremos en el siguiente acápite, no permitieron un desarrollo consistente de la economía y vida local.

1.5.2 Economía y trabajo indígena

La situación dinámica entre ruralidad y urbanidad del siglo XVII pasó por diferentes etapas y afectó de diferentes maneras a la sociedad colonial y

su economía. El proceso de subordinación de los obrajes a la hacienda, la crisis mercantil con las ciudades de Popayán y Potosí, y el corte de comercialización de productos hacia España fueron factores determinantes en la economía local sostenida por la mano de obra indígena.

Dentro del sector de la economía colonial, la sociedad indígena fue parte determinante de la movilidad comercial y de los sistemas de tributación. De esta manera, la mano de obra indígena y las tributaciones permitieron el sostenimiento de la economía en la Audiencia de Quito. El obraje, hacienda (concertaje), minería (mita) se convirtieron en espacios en donde la población indígena contribuyó a favor de la monarquía y como parte del dogma cristiano. Asimismo, la disminución de población indígena durante este siglo responde no solo a las catástrofes naturales, enfermedades y malas condiciones de trabajo, sino que, como parte de la resistencia a los sistemas de tributación, el forasterismo contribuyó para que las comunidades de indígenas se dispersen con el fin de evadir estos sistemas obligatorios de tributación y trabajo.

La especialización de los indígenas en la elaboración de tejidos de lana favoreció a la economía de la Audiencia, por lo menos en los primeros años del siglo XVII¹³. Los obrajes atrajeron población indígena de todas

¹³ El mercado textil en la Audiencia pudo surgir a partir de la introducción de ganado ovejuno español (ganado criollo lanudo), los cuales sustituyeron a la lana de camélidos (llama y alpaca). “Con la destrucción del régimen inca y con las depredaciones de españoles que hurtaron miles de animales para finalidades de alimentación y transporte, los rebaños imperiales rápidamente desaparecieron. Como una consecuencia inmediata, resurgió la importancia del algodón producido en las montañas de Lita, Quilca, y los Quijos. En poco tiempo se notó el fenomenal éxito de las ovejas españolas en ambientes nor-andinos. En ciertas zonas, especialmente en la sierra central, y en menor grado al norte, el desarrollo ovino, (...) se convirtió en abastecedora de ropa de lana de oveja para las minas de Potosí” (Salomon, 1988, pág. 109).

partes de la Audiencia, al trabajo en obrajes particulares (urbanos) y de comunidad (rurales)¹⁴. Sin embargo, no fue suficiente la mano de obra con destreza y con necesidad de tributar, dado que la inestable comercialización de textiles a sus consumidores fijos provocó un decaimiento significativo en la producción y mantenimiento de obrajes de todo tipo.

Además, las condiciones de trabajo en los obrajes provocaron la muerte de muchos de los indígenas, así como, los salarios, los cuales no fueron suficientes para pagar el tributo y en algunos casos incrementaron sus deudas, "(...) debido a la arbitrariedad y manejo doloso del producto de obraje por parte de los administradores nombrados por la Corona o de los arrendatarios de los obrajes de comunidad" (Naranjo, 1988, pág. 160).

Sin embargo, como indica, Jácome (1988), los obrajes se convirtieron en parte de un sistema implantado a partir de mediados del siglo XVII, en donde, la propiedad latifundista basada en la propiedad privada y el control de mano de obra dio como resultado la creación de la hacienda y con esta la creación de obrajes de la corona y mixtos:

Fue en el siglo XVII que la hacienda tomó sus rasgos característicos: obrajeros, comerciantes, encomenderos y órdenes religiosas, por diversos

"2.- Desde 1560-70 hasta 1630. Este período marca el nacimiento y multiplicación de los obrajes en la sierra y los inicios de la producción cacaotera en la costa; (...) Por otra parte, éste es el período de auge de la producción de la minería peruana" (Miño Grijalva, 1989, pág. 53).

¹⁴ Entre 1566 y 1630, Miño nos muestra una creciente situación demográfica. Contrario a otras colonias, la Real Audiencia experimentó, "En sesenta y cuatro años la población tributaria se habría incrementado en 531 por ciento, particularmente en los últimos 30 años" (Miño Grijalva, 1989, pág. 57). Sin embargo, para Miño, este incremento acelerado y de gran magnitud no obedece a la realidad. Los obrajes y su gran producción atrajeron mano de obra indígena a las ciudades, por lo que el incremento obedece a una forma de migración. "A pesar de las diferencias anotadas, no existe ninguna discrepancia en cuanto a que el incremento de los niveles de población, observando entre 1600 y 1690, se constituiría en uno de los soportes del funcionamiento del sistema obrajero" (Miño Grijalva, 1989, pág. 60).

mecanismos para llegar a lo que en el mundo colonial se tuvo por sinónimo de grandeza y linaje: la acumulación de tierras. En este afán participaron también, como en otras regiones económicas de América, los sentimientos de sangre y parentesco. (Miño Grijalva, 1989, pág. 62).

En este sentido, el concertaje fue el medio en el que la hacienda adquirió fortaleza. La necesidad de obrajes por mano de obra indígena puso en la mira a los mitayos. Es así que:

Una respuesta concreta a esta necesidad, será la política de endeudar a los indios y así atraparlos para el trabajo. Con esta práctica se inicia el concertaje, que a fines del siglo XVII se halla ya extendido como modalidad más importante. (Naranjo, 1988, pág. 158).

La creación de la hacienda obligó a la Corona a regular las inconsistencias exigentes en el levantamiento de obrajes particulares, de comunidad, así como de chorrillos. Se debía contar con licencias emitidas por la Real hacienda para funcionar y así, controlar las acusaciones de explotación excesiva de indios.

Estas licencias intentaron regular la existencia de obrajes y causaron que muchos de ellos cerraran o fueran destruidos por no tener el permiso de funcionamiento. “El doctor Morga consideraba acertado el principio justificativo de los obrajes de comunidades indígenas, (...). Pero, lo que suscitó su preocupación fue el incumplimiento de estos objetivos. Procuró mejorar la administración de los obrajes reduciendo el peculado; (...)” (Phelan Leddy, 2005, pág. 125). La situación obligó a la administración, en 1680, a destruir los obrajes que no tuviesen una licencia emitida por la Real

Hacienda, que les permitiera seguir funcionando y favorecerse del empleo de indígenas o de la mita.

(...) tengo prohibido el fundar obrajes en las provincias del Peru, y aplicar Indios para su labor sin expresa licencia mia, (...), y mandad i por la cedula referida, y las demás que tratan de esta materia: y que sobre lo general que ha entendido, se maltrate a los miserables Indios, son mas notorias las vejaciones que reciben en los obrajes de paños, y otras labores que en ellos se fabrica, repartiéndoles mas Indios de los que se debe (que es la séptima parte) y de mayor distancia de la que se permite, (...), y causándoles otras muchas vejaciones, que llega a ser intolerables, que es la total destrucion de los indios, y de sus pobres caudales, mujeres, y familias el aber de asistir a estos obrajes: ponderando, que cada dia se va experimentando mas (...). Y para que esta se haga, señalo el termino de quatro meses, para que lis dueños de los obrajes que se hubieren fundado sin licencia mia, se demuelan dentro del dicho termino: y me embiareis testimonio autentico del dia en que cada uno se demoliere. (El Rey Carlos II de España, 1681: folio 1)

Por otro lado, el sector minero en la Audiencia fue en deterioro con la caída de producción minera en Zaruma, Yaguarzongo, Bracamoros, Cuenca, Loja y Quito debido a que, las técnicas de exploración no eran las adecuadas. "Al iniciar el siglo XVII había disminuido su producción y hacia 1628 se sacaba tan poco oro que después de quintearlo, solo alcanzaba para labrar algunas cadenas y pocas joyas" (Jácome, 1988, pág. 159) . Por otro lado, la explotación minera en Potosí y Popayán decayó. Estos centros mineros

representaban el mayor punto de consumo de textil y comercio de la Audiencia.

Las dificultades económicas que atravesaban las minas de Potosí (virreinato del Perú), provocaron el decaimiento en la minería y el comercio textil y agrario que se realizaba alrededor de esta actividad, “la evolución que siguen los obrajes de comunidad, particularmente, corresponde a la línea marcadamente descendente de la producción minera, (...)” (Miño Grijalva, 1989, pág. 53).

Finalmente, la prohibición de comercio intercolonial, especialmente del cacao, cercó las posibilidades y frenó la producción. “4.-Desde 1720, hasta 1770. Este periodo se caracterizó por un estancamiento y desintegración del espacio colonial, acompañado por la ruralización de la economía y predominio del sector agrario en el conjunto económico general” (Miño Grijalva, 1989, pág. 54).

Esta situación movible y fluida de la economía e inmigración indígena de la que habla Terán (1992) probablemente, influyó para que las colonias sufran una importante disminución demográfica que afectó de manera directa a la subsistencia del sistema económico colonial. Asimismo, las catástrofes naturales y enfermedades virulentas que vapulearon las últimas décadas de siglo, aportaron a la mal racha de sociedad colonial:

También existen noticias de fuertes epidemias de viruela, sarampión y alfombrilla que mataron en Quito a gran cantidad de indígenas entre 1694 y 1695. A estos acontecimientos se sumó el terremoto de Latacunga,

Ambato y Riobamba producido en 1698 y que, al parecer, también tuvo consecuencias desastrosas. (Miño Grijalva, 1989, pág. 61).

Las pestes no eran nuevas para los pobladores de la Audiencia. Desde el comienzo de la conquista, los padecimientos virulentos azotaron a los naturales. Estas enfermedades desconocidas arribaron al Nuevo Mundo junto a los hombres y navíos de Pánfilo de Narváez, las cuales, fueron el aliado invisible de los recién llegados. La viruela, gripe, sarampión, fiebre amarilla, tifus y otras enfermedades virulentas diezmaron terriblemente la población indígena,

(...) se con certeza que en Europa estalló una nueva epidemia en 1550, que se prolongó por toda una década. (...). En el Nuevo Mundo esta nueva epidemia ocasionó una mortalidad evaluada en varios millones de habitantes. (...). Las tropas de Cortés llevaron las viruelas a México en 1520, desatándose una gran epidemia que facilitó la conquista española del territorio azteca; la epidemia avanzó hasta Guatemala. Entre 1525 y 1526 la epidemia se propagó por el territorio de los chibchas, en la actual República de Colombia y avanzó hasta el imperio de los Incas, cobrando la vida de su propio emperador, Huayna-Cápac. (Naranjo, 1988, pág. 48).

Esto fue la continuación de la epidemia desatada en las primeras décadas del siglo XVII, donde nuevas enfermedades se sumaron a la lista que atacó sin piedad a la población inmunológicamente débil.

Los microbios que por 1530 había causado terribles epidemias de viruela en el mundo andino, no fueron sino precursores de otras plagas que repetidamente azotaron a esta región. En 1533, 1558, y el 1586-87 murieron muchos miles de indígenas, víctimas de nuevas enfermedades que

incluyeron probablemente la tifoidea, la influenza, el sarampión y el resfriado común. (Salomon, 1988, pág. 108).

Bajo este contexto, las epidemias que azotaron todo el siglo XVII representaban un problema que no había podido resolverse por diversos motivos, relacionados con la falta de médicos, inconciencia sanitaria e insalubridad en las ciudades. A pesar de los esfuerzos del cabildo quiteño, el contagio y la propagación de las enfermedades no se pudieron frenar.

Cuatro años después (1604), el municipio, preocupado tanto por el alarmante aumento en pestes y epidemias, como por la carencia de un médico autorizado, solicitó a Lima un profesional eficiente, de donde llegó meses después el doctor Mena de Valenzuela, para curar gratis a los pobres, por 150 pesos anuales erogados por la corporación edilicia. (Benavides Vega, 1989, pág. 113).

Para la segunda mitad de siglo, otra fuerte ola de pestes azotó la población. "Es cierto que la década de 1690 representa la peor crisis demográfica en la Audiencia de Quito durante los siglo diecisiete y dieciocho. Los oficiales de la Corona estimaron que un tercio de la población tributaria murió entre 1693 y 1693" (Tyrrer, 1988, pág. 48). Por lo que, la situación para la población nativa empeoró aún más.

Pese a que los factores antes mencionados contribuyeron significativamente a la mortalidad y por lo tanto a la baja demográfica en la región, también hay que tomar en cuenta elementos como el forasterismo y la mita como causas por las cuales la población indígena se haya visto mermada, fiscalmente, en la región. En el texto de Miño, *La*

economía de Quito siglo XVII, cita a Sánchez Albornoz, para indicar la situación del indígena migrante:

El Virrey Duque de la *Plata* encontraba la causa de la despoblación en “la facilidad con que los naturales mudan sus domicilios retirándose a las ciudades y escondiéndose en donde nunca les alcance la noticia de sus caciques y gobernadores...para librarse por este medio de la obligación del vasallaje en la paga de tributos. (Miño Grijalva, 1989, pág. 61).

El nuevo estrato de la población aborígen, el forasterismo, fue una consecuencia del tributo y las reducciones¹⁵, indios que huían de la contribución obligatoria y de la vida en una comunidad evangelizada. Este fenómeno migratorio comenzó durante el siglo XVI y continuó sucediendo en el siglo XVII:

Durante las décadas de 1540 y 1550, miles de familias huyeron para asentarse en pueblos lejanos, (...). En muchos pueblos se formaron así “parcialidades” enteras de “forasteros”. El forasterismo y la emigración a ciudades, dieron inicio a la formación de grupos no claramente identificables, dentro de la panorámica de grupos étnicos aborígenes (Salomon, 1988, pág. 117).

Los forasteros no se veían reflejados en los libros de almas de las comunidades o reducciones a la que habían emigrado, pero si aparecían como faltantes en sus comunidades; lo que causaba una baja demográfica

¹⁵ La cuales, a partir de las Ordenanzas de Toledo, durante 1570, se inicia la conformación de las reducciones o doctrinas de indígenas y permitirían el desenvolvimiento de la urbanidad española. “La Ordenanza en mención tenía la finalidad de reducir a los indios en determinado número de pueblos, ubicados en lugares de acceso relativamente fácil, que facilitaba toda forma de control, la cobranza y la implementación de la doctrina” (Bochart de Moreno, 1989, pág. 153).

técnica¹⁶. Como indica Karen Powers (1994), la migración hizo que las comunidades perdieran mano de obra, pero dio origen a los forasteros, quienes constituyeron un contingente para la economía del cacicazgo, sin embargo, la migración causó el abandono de tierra lo que creó disminución en la economía micro vertical y la usurpación española de tierras. “Los desplazamientos de indios, que de forma temporal o definitiva se realizaron para efectuar distintos trabajos, favorecieron su desarraigo, su huida y su conversión en “forasteros” que no tributaban y, por consiguiente, no aparecen contabilizados en los recuentos” (Mijares, 1985, pág. 159).

En esta misma línea, la mita, como sistema incaico, fue reintroducido por los españoles durante el siglo XVII, con el fin de obtener mano de obra indígena gratuita. A una escala gigantes de explotación laboral,

La mit'a inca había exigido cuotas de trabajadores que sirviesen, por turnos, en obras públicas, a trueque de comida, ropa, y festividades. Pero bajo la dirección española, los contingentes de mitayos que llegaban a las plazas, fueron alquilados por los españoles a salarios irrisorios o sin paga. Fueron explotados sin piedad en obrajes, casas, y estancias. (Salomon, 1988, pág. 113).

Este sistema ocasionó, no solo la explotación de mano de obra indígena por la obligación de estos de trabajar en las minas, en tareas agrícolas, obras públicas y servicio personal de forma rotativa y con un salario mínimo; sino que produjo la migración de centenares de naturales de sus comunidades.

¹⁶ Ver. Powers, k. (1994). Capítulo III: LA ESFERA INDIGENA: migración y reproducción del cacicazgo. En K. Powers, *Prendas con Pies: migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. (págs. 171-221). Quito: Ediciones Abya- Yala.

Muchos de ellos no regresaban a sus poblaciones, por lo que se desmembraba familias y se abandonaban las tierras.

La población indígena fue disminuyendo debido a cuatro causas: destrucción de la vida y del patrimonio indígena, la vigencia de la encomienda, la práctica de los repartimientos de mita en la que se imponían trabajos exagerados y, finalmente, las pestes y epidemias, quedando menos indígenas para repartir (Jácome, 1988, págs. 157-158).

Como consecuencia, la comunidad podía llegar a desaparecer por la falta de habitantes y flujo comercial. "La salida de los trabajadores a las mitas, llegó a ser una verdadera hemorragia en la organización económica de las comunidades" (Salomon, 1988, pág. 113). Por lo tanto, los fenómenos migratorios, no solo favorecieron al decaimiento del tributo indígena; sino que se manifestaron en la falta de mano de obra para la producción textil y agrícola de la "república de indios" y en la desintegración de las comunidades y familias de naturales.

En este siglo, la Audiencia fue gobernada por 16 presidentes y 9 obispos administraron la Iglesia; muchos eran nombrados cuando tenía edad muy avanzada, por lo que su gestión directiva resultó demasiado corta; además, el descuido burocrático demoraba la nominación y posesión de los nuevos dignatarios por lo que el sillón presidencial permanecía ocupado por el oidor más antiguo (Benavides Vega, 1989, pág. 137).

Es así que, la economía de la Audiencia, durante los primeros años de siglo, estuvo caracterizada por un auge sustentado solamente por la elaboración textil; sin embargo, esta estabilidad entró en crisis cuando los centros de los que dependían comercialmente cayeron en deterioro, y el decrecimiento

población, por diferentes factores, afectó a la economía de las comunidades y de la Corona.

Como ya se mencionó, las catástrofes naturales (erupciones, terremotos), pestes (tifus, sarampión, difteria, viruela, tercianas, disentería), sequías, fueron un detonante en cada región para que la población existente, sobre todo indígena, como parte del estrato social que más sufría las deficiencias sanitarias, de vivienda y de alimentación, muriera.

1.5.3 Relaciones eclesiásticas

La Iglesia, se organizaba piramidalmente en América: diócesis (arzobispo), episcopado (obispo), párrocos (clero secular y regular) y las órdenes. Cada una al cumplimiento de sus funciones, iba de la mano del Cabildo, producto de la creación de redes de poder.

La Iglesia reprodujo, de este modo, la estratificación y conflictividad social de la época a través de las instituciones religiosas y de sus miembros. Esto era inevitable en la medida en que se trataba de una institución articulada a la estructura del Imperio español y a sus intereses. Como institución de fe no podía menos de situarse por encima de las diferencias sociales y buscar el bien espiritual de todos. Lamentablemente, este último objetivo, que es el esencial de la Iglesia, estuvo condicionado por los intereses temporales del imperio. Esa es la historia (Guerra Bravo, 1989, pág. 79).

De esta manera, es preciso entender cómo se relacionaban y funcionaban las ramificaciones de la Iglesia con la sociedad quiteña. La Iglesia se ligó a

la sociedad, política, económica, moral, ético, estética y culturalmente, por medio de los mensajes teológicos (dogmas) que comunicaba.

Los valores de la sociedad partían de la implantación cultural de la trinidad, pecado, excomunión, la autoridad papal y la eucaristía, estos mensajes morales tuvieron como fin el respeto al orden (obediencia y humildad) a las jerarquías y a las autoridades. Lo contrario al vicio era la virtud católica. Tanto el estado como la Iglesia salían beneficiados, ya que la obediencia o irrespeto a los mandamientos de Dios constituía premio (el cielo), castigo (esquema jurídico) y la justicia. El demonio jugó un papel importante en el cumplimiento de estos preceptos, ya el hacía el “trabajo sucio”, castigaba y torturaba.

Los lugares de difusión del Dogma eran: los gremios (artesanos) y cofradías (fieles), órdenes terceras que por medio a la pertenencia a una corporación se generaban individuos que se relacionaban por vínculos clientelares. Estas se encargaban de organizar fiestas, misas y cobrarlas, gastos mortuorios, ayuda entre cofrades, obras de caridad, congregaciones para promover virtudes entre sus miembros, alianzas y negocios, cobro de cornadillos y manejo de capitales, promotores del vía crucis.

Las prácticas como la limosna y las cofradías marcaban y posicionaban las grandes diferencias económicas y sociales dentro de una sociedad estamental. “De hecho, la limosna institucionalizaba y petrificaba la distancia necesaria entre los estratos sociales. (...) El sistema de cofradías incorporaba el repertorio de sectores y grupos identificables en un todo jerárquico e ilusoriamente funcional” (Terán Najas, La ciudad

colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 156). Las cofradías se convirtieron en instituciones que reunían a sectores de la población, quienes compartían similitudes laborales, étnicas, sociales, económicas, ídoles que con el tiempo se fueron uniendo para formar cofradías más variadas.

A la sombra de los templos y conventos se creaban entonces cofradías para españoles e indios. La relación de Docampo da cuenta de una interesante gama de cofradías vigentes a mediados del siglo XVII, que combinaban las filiaciones étnicas con las estamentales y de oficios: (...) (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 156)

Asimismo, la liturgia era un medio de difusión popular (rituales, fiestas, sermones, libios, limosna, milagros, imágenes), la cual, utilizó la retórica como método de trasmisión de valores. El templo en donde se desarrollaba, era un espacio físico de convivencia para la eucaristía y la sociedad sacramental.

Las "mediaciones sobrenaturales", a las que se refiere Terán (1992), nacieron a partir de la necesidad de protección, en donde los milagros pedidos por medio de las invocaciones, en los altares levantados para diferentes santos y miembros de la tríada religiosa, dieron a la población esperanza y sensación de seguridad basada en la fe. Las invocaciones, como lo indica Terán, eran un significativo grupo de altares urbanos que gozaban de prestigio por los milagros y socorros concedidos en diferentes

problemas cotidianos de la sociedad quiteña. Partos, enfermedades y catástrofes naturales (erupciones, torrenciales, sequias, temblores) motivaban frecuentes y largos novenarios y procesiones que tenían como objetivo hacer votos y promesas a la Santa o los Santos que recorrían la ciudad en hombros de los fervientes feligreses.

A propósito de la erupción del Pichincha de 1575, la ciudad, por intermedios del Obispo, la Audiencia Real y los Cabildos, había hecho votos y promesas de veneración a la Virgen de la Merced por haber intercedido en el hecho. San Jerónimo quedó incluido en el mismo repertorio con ocasión del "grandísimo temblor" de 1582, que produjo destrucción y mortandad. (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 158).

Otro fin que tuvieron las invocaciones fue la conversión, la cual iba dirigida hacia los "pecadores", en su mayoría indígenas.

(...) la Virgen de Loreto, cuyo culto y cofradía se levantó expresamente por los jesuitas para la conversión de indios. La descripción de Docampo hace del culto sugiere que la cofradía formaba indios conversos que estaban destinados a propagar la devoción, para así combatir "hechicerías, encantos y otras supersticiones" (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 158)

Las intuiciones como: conventos, por ejemplo, tenían un papel preponderante dentro de la organización familiar apegada a los designios religiosos. Por lo que, dichos establecimientos se encargaban de acoger entre sus paredes a mujeres (doncellas, divorciadas, huérfanas, pobres) “(...) e incorporarlas a la vida espiritual en prisión, única alternativa aceptable para la mujer fuera de la esfera conyugal” (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 155). De esta manera, los conventos contribuían ávidamente a mantener el orden social.

Estas mismas funciones cumplían las instituciones de Beneficencia, como el Hospital de la Misericordia, el cual desde 1565 “(...) sostenía doncellas pobres y fomentaba su matrimonio, con lo cual garantizaba la reproducción de la unidad familiar, insertando en esa cedula básica de la organización social los cabos sueltos que generaba la sociedad” (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 156).

El adoctrinamiento de indígenas fue un proyecto político y religioso, por lo que, incorporar a los naturales a la vida tributaria y, por ende, sacramental resultaba un desafío debido al crecimiento demográfico indígena, el cual, comprendía a propios y forasteros. Es por esta razón que las invocaciones tuvieron un papel fundamental en atraer a grandes cantidades de naturales hacia la devota vida cristiana.

“El espíritu extirpador contenido en este proyecto desembocó en la imposición de nuevos hitos que desplazaron los de la

cultura local. Los pueblos fueron bautizados con advocaciones del calendario católico y se impusieron nuevas formas corporativas a través de las cofradías, la difusión de las devociones Marinas jugó un importante rol en el proceso de articulación de la sociedad indígena a la religión cristiana y, por lo tanto, al orden político y social que ella sancionaba” (Terán Najas, La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, 1992, pág. 160).

Por otro lado, la Iglesia se enfrentó a una lucha de poderes, primero con el Estado, con el que disputaba el dominio y las atribuciones sociales, y paralelamente con sus propios miembros, al interior de la institución se gestaban varias desconformidades que evidenciarían la estabilidad ideológica por la que los canónigos pasaban.

Los problemas entre obispos y regulares marcaron el siglo de XVII, en la Real Audiencia de Quito. Varios prelados denunciaron que las Doctrinas hacían que los regulares no cumplieren con la vida sacramental conforme a la disposición canónica, Benavides cita a Castelo (1980) para aclarar los contrastes que existían dentro de la vida eclesiástica “Todo está dirigido al culto religioso y en él existe, como afirma Rodríguez Castelo: “la Iglesia oficial – jerárquica, evangelizadora-; la Iglesia carismática-la de los excesos hacia el cielo- y la Iglesia exclusivamente humana, alegre, desordenada, hasta pecaminosa”” (Benavides Vega, 1989, pág. 113).

Es decir, vivir en comunidad (conventos o monasterios) dedicados a actividades que tienen que ver con su misión. “Muchos de los prelados

sostuvieron que esta irregular observancia de la vida en regla había sido el origen de la relajación de los religiosos, relajación que ellos mismos fueron los primeros en denunciar” (Moreno Egas, *Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII*, 1991, pág. 71), esta situación había desatado la debilidad religiosa de los párrocos, lo que había puesto en duda la veracidad de los preceptos religiosos frente a los indios. Para Jorge Moreno (1991), según la documentación sobre Doctrinas, estos problemas internos de la Iglesia local, pusieron en segundo plano la evangelización. Aunque ésta no se dejó por completo; sí se perdió el eje central de la iglesia, concentrándose en los beneficios y libertades de los regulares.

La inmoralidad del pueblo era castigada pecuniariamente y condenados a galeras en Cartagena de Indias los amantes, amancebados y jugadores empedernidos; de Quito desterraron algunos frailes dominicos por participar en los escándalos de 1609, año en que las órdenes religiosas pusieron mucha pimienta en la vida colonial (Benavides Vega, 1989, pág. 115).

Como consecuencia de la Ley de Patronato, se suscitaron varias fricciones entre el poder civil y eclesiástico, las cuales debilitaron la estabilidad administrativa y religiosa de la Real Audiencia de Quito.

Las relaciones entre Audiencia e Iglesia no siempre mantuvieron cordialidad, el poder civil pretendía avasallar al eclesiástico y hubo ocasiones en que, por este motivo, se decretaron excomuniones contra oidores, respondiendo estos a la confiscación y expulsión de clérigos del territorio de la Audiencia (Benavides Vega, 1989, pág. 112).

Como ejemplo de esto está el encuentro entre el presidente de Audiencia Miguel de Ibarra, en 1601, tuvo graves discusiones con el obispo López de Solís.

En 1601, don Miguel de Ibarra notificó al obispo López de Solís la obligación de guardar y respetar el derecho de patronazgo que, perteneciendo inmemorialmente al Rey, correspondía a la Audiencia. Con frecuencia esta disposición malogró los vínculos entre los dos poderes. (Benavides Vega, 1989, pág. 112).

La construcción de atrios, templos o conventos, durante este siglo, no frenaron las disparidades entre clero y Audiencia, así mismo lo asevera Benavides:

Las relaciones entre Audiencia e Iglesia no siempre mantuvieron cordialidad, el poder civil pretendía avasallar el eclesiástico y hubo ocasiones en que, por este motivo, se decretaron excomuniones contra oidores, respondiendo estos a la confiscación y expulsión de clérigos del territorio de la Audiencia. (Benavides Vega, 1989, pág. 112).

Por ende, la relación que mantuvo la Iglesia con la sociedad quiteña y la administración se basó en la evangelización como proyecto político y religioso que incorporaba a los naturales a vivir bajo los dogmas cristianos. La Santa trinidad, el pecado, la excomunión, la autoridad papal y la eucaristía difundían mensajes de obediencia y humildad, los cuales, al ser incumplidos los llevaban al castigo divino y terrenal.

De esta forma, la Iglesia no solo sobrevivió a las dificultades que se presentaron durante el siglo XVII; sino que logró consolidarse y controlar

a la población en proceso de cristianización mediante varios métodos evangelizatorios, los cuales, serán tratados en el capítulo III.

En este sentido, terminado el contexto hispano y americano entendiendo los procesos eclesiásticos y políticos que tuvieron gran importancia en la aplicación de las intuiciones hispanas implantadas en las colonias americanas. Es necesario, para comenzar el análisis del proceso evangelizador, comprender la vida del obispo Alonso de la Peña y Montenegro en el contexto de la época para analizar el *Itinerario para párrocos de indios* dentro de los procesos culturales y problemas evangelizatorios por los que pasaron los párrocos durante el siglo XVII.

2. CAPÍTULO II: Alonso De La Peña y Montenegro y su Itinerario para Párrocos de indios

A continuación, se describirá y analizará al obispo Alonso de la Peña y Montenegro y su más reconocida obra, el *Itinerario para párrocos de indios*, dado que tanto su formación académica como su desenvolvimiento teológico serán fundamentales para entender el proceso y medio en el que el obispo congregó sus ideas y situación circundante en una guía para párrocos.

Asimismo, el texto del *Itinerario para párrocos de indios* será expuesto dentro de un escenario cultural, es decir, se enmarcará el escrito en una red de conocimiento letrado occidental, que se presenta como medio de superioridad histórica sobre el otro. En vista de que el *Itinerario* no es un texto aislado del conocimiento occidental frente al encuentro con el nativo, éste se ubica como evidencia de un proceso colonización y evangelización de los pueblos indígenas.

2.1 Un obispo español en América

La vida del obispo y presidente de Audiencia de Quito en la segunda mitad del siglo XVII puede dividirse en dos momentos de gran importancia. La primera etapa de su vida lo formó y consolidó como obispo, académico y erudito, este periodo puede ser definido, temporalmente desde 1596 hasta 1654. De esta manera, la segunda etapa de su vida, desde 1654 hasta 1668, se caracterizó por adaptar y compartir todo lo aprendido en su familia y en su formación académica, a la vida en la Real Audiencia de Quito.

Por lo que, cabe reconocer el desarrollo espiritual y profesional antes de su llegada a Quito. Según Bandín (1951), es bien conocida la procedencia, la formación eclesial y la trayectoria obispal de Alonso de la Peña y Montenegro durante su vida. El futuro obispo de la Real Audiencia de Quito, nació en Padrón (la Coruña) el 29 de Abril de 1596. Sus padres fueron Don Domingo de la Peña y Doña Mayor Fabeiro, personas dedicadas al comercio quienes engendraron como primer vástago a Alonso de la Peña. Sus primeras etapas formativas las desarrolló junto a sus padres y en un ambiente ilustrado. "Para ello tenía el ejemplo de su padre, que, en un pueblo donde nadie sabía leer ni escribir, aprovechó los únicos maestros que podían enseñarle: el cura y el escribano" (Bandin Hermo, 1951, pág. 20).

Su etapa de instrucción académica- eclesiástica comenzó al trasladarse a Santiago, en donde fue admitido en la Universidad de Compostela para estudiar como discípulo, bachiller y, posteriormente, como licenciado en la facultad de Artes y Filosofía. El 30 de septiembre de 1617, el joven De la Peña pidió al Claustro universitario la admisión de su grado de Maestro en Artes, el cual fue otorgado, y se quedó para formar parte del Claustro. En 1622 enseñó filosofía en la Universidad de Santiago, en donde un año después, obtendría el doctorado en Teología. Desempeñó cargos académicos y eclesiásticos: canónigo en la colegiata de Padrón y en la catedral de Mondoñedo. En 1632 fue ordenado como presbítero, obtiene la Canonjía lectoral de Sagrada Escritura en la catedral de Santiago de Compostela en 1664 y el mismo año, es elegido como rector de la

Universidad de esa ciudad. "El nombre de Alonso de la Peña se pronuncia cada vez con más respeto y admiración y su valor se cotizaba en alza siempre creciente" (Bandin Hermo, 1951, pág. 67).

En 1652, vuelve a ocupar el cargo de Rector de la Universidad de Santiago de Compostela, pero para este año la Cámara del Consejo de indias se dirigió a Su Majestad Felipe IV para proponer prospectos a ocupar el obispado de Quito. El obispo fue elegido por el Rey como segunda opción de la segunda ronda de los sujetos propuestos. "El 12 de agosto de este año la Cámara del Consejo de Indias se dirigía a S.M. proponiendo sujetos para el Obispado de San Francisco de Quito, vacante por fallecimiento de D. Agustín de Ugarte Saravia (,...)" (Bandin Hermo, 1951, pág. 89). El 10 de enero de 1653, por resolución real, fue presentado para la sede episcopal de San Francisco de Quito.

Posterior a un tortuoso papeleo para trasladar su pertenencias hasta a América y recibir la Consagración episcopal, llegó a Quito el 26 de junio de 1654 a la edad de 58 años:

"Es necesario suponer que entre el viaje- tan largo y penoso como era entonces llegar hasta la cumbre de las montañas en que la del Ecuador se asienta-, la Consagración, etc., debieron transcurrir algunos meses antes de llegar al fin de su jornada" (Bandin Hermo, 1951, págs. 98-99).

Como décimo obispo de la diócesis de Quito, también desempeñó el cargo de presidente interino de la Real Audiencia al fallecer Diego del Corro Carrascal en 1673, ocupó el cargo hasta la llegada de Lope Antonio Munive, en 1678. Este periodo de administración, en la Audiencia, se caracterizó

por ser blanda con las faltas del clero, por lo que se le acusó en varias oportunidades de contribuir a la relajación moral de los eclesiásticos. Murió en Quito el 12 de mayo de 1668.

Es así que, si bien se presenta una descripción breve de los hechos más importantes de la vida de Alonso de la Peña y Montenegro, se puede observar el grado de educación e importancia del obispo en España, lo cual, influyó para ser nombrado obispo de la Real Audiencia de Quito.

2.1.1 El Itinerario de párrocos: La guía evangelizadora

Aproximadamente en 1660, el obispo Alonso de la Peña y Montenegro empezó a escribir *Itinerario para párrocos de indios*, el cual fue publicado por primera vez en 1668, en Madrid, en manos del impresor Joseph Fernández Buendía. El escrito gozó de tres ediciones más: la segunda edición en Lyon (1698), y la tercera en Madrid (1771) y la cuarta en Guayaquil en 1985. Manuel Corrales (1995), subraya que la obra no solo es fruto de la erudición y amplia preparación académica del prelado; sino también de su personal experiencia como pastor de una dilatadísima diócesis.

Corrales indica que, el *Itinerario* fue ante todo un tratado pastoral, donde se contiene orientaciones prácticas para aquellos doctrineros que quisieran encausar adecuadamente su ejercicio, en "(...) donde trataba las relaciones del párroco con el indio, sus costumbre y las instituciones que lo sirven" (Benavides Vega, 1989, pág. 133). El *Itinerario* respondió a la

necesidad de normas que debían ayudar a los prelados en el proceso de evangelización.

En su calidad de obispo, Alonso de la Peña y Montenegro se inmiscuyó en las prácticas indígenas y cómo los doctrineros reaccionaban ante estas para extirparlas y suplantadas con la cristianización. Jorge Moreno Egas lo describe así:

Fue a no dudarlo el más entusiasta defensor de los indígenas durante el XVII y de ahí su preocupación por entregar una obra orientadora para los religiosos encargados de la parte espiritual de los naturales. Gran conocedor del indio, lo comprendió en sus creencias, supersticiones, en sus cualidades, en sus limitaciones en su necesidad de protección, en su condición de ser humano. (Moreno Egas, *Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII*, 1991, págs. 78-79).

Esta afirmación tiene gran importancia, puesto que el aporte que nos ofrece Alonso de la Peña tiene que ver con las prácticas que los indígenas mantenían de su cultura aún avanzado el siglo XVII y la evangelización. En contraste, hay que recalcar que su narrativa y análisis proviene de sus experiencias y conocimientos sesgados por su lugar de enunciación. Es decir, la voz indígena no se encuentra plasmada en la obra.

Continuando con el texto, éste se encuentra dividido en cinco libros, los cuales, están separados en tratados y secciones. El libro primero trata sobre la *Elección y canónica institución del párroco y de todas las demás obligaciones que tiene el doctrinero*. En este libro se define, plantean y resuelven las obligaciones y problemas que los párrocos y doctrineros deben solucionar para triunfar con el proyecto evangelizador. En el segundo

libro se describe la *Naturaleza y costumbres de los indios*, es decir, las prácticas y creencias que los nativos tienen, así como, las relaciones que mantienen con los oficiales de colonia y el funcionamiento de los lugares en donde trabajan. “El libro ofrece una perspectiva muy interesante y útil de la sociedad colonial, su funcionamiento y finalidad” (Locatelli, 2016, pág. 4). De la Peña expone, en el Libro tercero, los sacramentos, en este apartado se describen y definen siete sacramentos y explica como los párrocos deben superar los problemas que se presentan al administrar a los naturales.

El Libro cuarto tiene como tema central los preceptos que rigen la sociedad colonial con la finalidad de mostrar la definición y su aplicación en la evangelización de los indios. Por último, el Libro cuarto se refiere a varios temas complementarios como: los privilegios de los obispos, de los religiosos y de los indios, el papel de los visitadores y la conciencia errónea de los indios. El gran texto contiene referencia de grandes teólogos, moralistas, juristas, cédulas reales, canonistas, padres de la iglesia, historiadores, autores clásicos y sagradas escrituras, los cuales sirvieron para apoyar las ideas y preceptos del obispo.

El *Itinerario para párrocos de indios* de Alonso de la Peña y Montenegro hizo parte del proyecto evangelizador del siglo XVII, dado que, ante la preocupación del obispado por los problemas aun presentes, en se momento, sobre la correcta conversión de los indígenas. La reputación de los guías afectaba el proceso espiritual al que se quería encaminar a los indígenas. En varias ocasiones decidió enviar, junto a varios prelados,

quejas directamente a la península para que esta a su vez estableciera regulaciones para aquellos que habían perdido el camino. Como gran conocedor de las prácticas culturales tanto de indios como de prelados, escribió por su parte una guía para el control de los párrocos en el proceso de evangelización. “El doctor de la Peña Montenegro en reiterativas cartas dirigidas a la corona manifestó su preocupación por disciplinar a los doctrineros. Pensaba que el mejor remedio era poner a esas parroquias en manos de los seculares (...)” (Moreno Egas, *Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII*, 1991, pág. 79).

Actualmente, el contenido de la obra se presta para rigurosos y fructíferos análisis sobre el proceso de evangelización y, sobre todo, para el estudio de las prácticas indígenas que les dieron una posición de niños, dotándolos de ciertos privilegios ante la ley y la Iglesia, permitiendo que sus prácticas sobrevivan como resistencia hacia la cultura hispana.

2.2 Alteridad en el discurso de conversión en el *Itinerario para párrocos de indios*

Una vez establecidos los parámetros básicos en cuanto a la contextualización, descripción y estructura del *Itinerario para párrocos de indios* de Alonso de la Peña y Montenegro, lo que se pretende en el presente acápite, es analizar la alteridad en el discurso de conversión presente en el Itinerario. Es decir, de qué manera el obispo aborda el conocimiento sobre el Otro en una época en la que la evangelización ya era un proyecto institucionalizado y administrado rigurosamente.

2.2.1 Lexicografía caracterizadora

En el *Itinerario para párrocos de indios* se pueden observar los términos utilizados para referirse a los naturales asociados a la cobardía y el barbarismo que eran todavía, para el siglo XVII, defectos que condenaban al indio como un ser inferior frente al europeo. La lexicografía presente en los cinco libros del texto permite analizar el discurso de alteridad.

Por ejemplo, los términos que podemos encontrar en el *Itinerario*, para referirse a los naturales, son: ovejas, almas inclinadas a descarriarse, administrados, parroquianos, súbditos, feligreses, bárbaros, infieles, bestias feroces, rudos, poco disciplinables, holgazanes, tímidos, mentirosos, pobres, menores, rústicos, simples, flojos, perezosos, vasallos, cobardes, idólatras, supersticiosos, ignorantes, rústicos en materia de fe, incestuosos, indios miserables, son términos que se usan en el *Itinerario para párrocos de indios* para referirse a los naturales.

En este sentido, el concepto de focalización, que Rolena Adorno (1988) introduce en su texto, resulta pertinente para evidenciar como el obispo ve y representa al indio en el *Itinerario para párrocos de indios*. El concepto de focalización es definido por Adorno como la diferencia entre lo que el sujeto colonial ve e interpreta y lo que el otro es. Definiendo al otro no por quién es; sino cómo lo percibe el sujeto colonial. Por lo que, se produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana hispana. Se puede observar un contraste en el mismo *Itinerario* al nombrar a los evangelizadores como: pastores de almas, doctores, gobernadores de súbditos, guardas a quienes

puso Dios en su iglesia para guardar las almas, cura de almas, predicador y maestro. Estos apelativos son la representación del dogma cristiano.

De la misma manera, el texto evidencia una suerte de traducción de las costumbres y prácticas indígenas. La colonización en el siglo XVI dejó entrever la necesidad de comunicación entre dos mundos opuestos. Es por esto que, el papel de los intérpretes en el proceso de dominación del lenguaje nativo fue de mediadores en los territorios desconocidos y de cabezas de misiones evangelizadoras.

De esta manera, Araguás (2003), indica que las traducciones fueron descripciones o teorías sobre el Otro, las cuales, estuvieron presentes en los primeros años de conquista y el posterior asentamiento. A estas traducciones del lenguaje, Iciar Araguás lo llama *la ficción de la traducción*, la cual, estuvo presente en las relaciones coloniales en un escenario en donde se desconocía la lengua y la cultura del nativo. "En todos los casos, el objetivo es seguir el hilo de la ficción narrativa para comprender donde se sostiene esa contradicción que consiste en entender y no entender a la vez" (Araguás, 2003, pág. 408). A la medida que avanza el proceso de asentamiento se hace necesario la comunicación para colonizar al nativo al orden administrativo y religioso. "Es evidente que ya no estamos ante un intercambio espontáneo, natural e improvisado, en el que cada uno intenta superar como buenamente puede los obstáculos que, sobre la marcha, resisten a la comunicación" (Araguás, 2003, pág. 417).

En el *Itinerario*, el obispo Alonso de la Peña y Montenegro expresa la importancia del lenguaje en el proceso evangelizadorio; sin embargo, no

introduce una voz indígena en el texto, sino que va describiendo las prácticas y costumbres desde el interés por la extirpación de idolatrías y de la enseñanza cristiana. En este sentido, el lenguaje utilizado en el Itinerario denota una caracterización del indígena y el propósito que se tenía para su presente y futuro.

2.3 La escritura como medio de dominación

La historia de la escritura en el mundo occidental se visualiza a través de los procesos de lectura y escritura, los cuales se fueron conformando a partir de la Antigüedad, en donde, tanto la escritura como la lectura están reservadas para los círculos de las élites que tenían el poder de la voz. Sin embargo, en la Edad Media la lectura y la escritura formaron parte de un círculo meramente religioso. A esto Malcolm Parkes indica que, "el estímulo para la lectura pasaba a ser entonces la salvación del alma, y este poderoso aliciente se reflejaban en los textos que se leían" (Parkes, 1998, pág. 139).

La transición de una cultura oral a una escrita por medio de la compresión de símbolos y signos se traducían en la conformación y desarrollo de la gramática. Se traduce en la necesidad de tener un acceso más fácil a la información, para aquellos pueblos que no tenían tradición latina, lo que hizo que se conformaran determinados principios para cumplir las exigencias de la búsqueda del conocimiento. Todo esto con el fin de comprender los textos que se creía fortalecía el alma de las personas. "La palabra escrita había desempeñado un papel crucial en la conservación de las tradiciones de la iglesia, en la transmisión de esa herencia y en el

fomento de tales tradiciones entre las nuevas generaciones” (Parkes, 1998, pág. 142).

En el siglo XV y XVI, el humanismo había incorporado la literatura clásica a su lista de textos filosóficos, es así que, la representación oral de dichos textos, es decir la repetición de los textos, se convirtió en algo fundamental para jóvenes y adultos. “El humanista se sumergía más en el texto cuando pronunciaba sensualmente las palabras grabadas en el papel o la vitela que cuando interpretaba su significado” (Grafton, 1998, pág. 308).

Tanto en la Reforma como en la Contrarreforma, los escritos religiosos sirvieron como apoyo tanto para la difusión oral del cristianismo o del protestantismo, como la educación teológica del clero. De esta manera, la escritura nunca se desligó de la oralidad desde sus principios: si bien la lectura de textos fue difundiéndose a distintas partes con lentitud, tomó fuerza desde el Renacimiento. La búsqueda de un pueblo instruido que fuera parte del mundo ilustrado hizo que la escolástica por medio de los textos fuera considerada fundamental para la enseñanza.

Es así que, los textos religiosos que tomaron fuerza en la Edad Media constituyeron una forma escolástica de enseñar la Cristiandad ya sea por medio de la oralidad o por medio de la lectura. La historia de la lectura de Occidente muestra como la escritura y la lectura se institucionalizó para cubrir las necesidades de una sociedad ávida de conocimiento. Esta comprensión de su entorno hizo que Europa tome una posición superior frente a los pueblos que carecían de un proceso histórico que había dado

como resultado el dominio sobre la escritura y por lo tanto el dominio sobre sí mismo y su medio.

La escritura saca a colación una relación de poder entre “ellos” y “nosotros”. Esta práctica se convierte en un don dado por Dios a los occidentales que les da el derecho, el efecto de una elección, una herencia dividida, una ventaja, ya que su historia se repite y difunde sus prototipos. “Se ve comprendido en el juego de una doble *reproducción*, una histórica y ortodoxa que preserva el pasado, y otra, misionera, que conquista el espacio al multiplicar los mismos signos.” (De Certeau, 1999, pág. 212).

El conocimiento completo adquirido históricamente por los europeos les había dado un derecho cognoscitivo sobre las otras culturas que no mantiene una “historia escrita” o una organización moderna civilizatoria. La escritura saca a colación una relación de poder entre los dominantes y los dominados.

2.3.1 La representación del “Otro” en los textos europeos

Los textos elaborados, en relación con los indígenas, asiáticos, moros y demás culturas diferentes a los occidentales, constituyen un medio de dominación escritural, que busca observar al otro desde su experiencia previa, quitándole su unicidad y dándole un significado europeo a lo desconocido. Los Itinerarios, realizados con el fin de ser guías que sirvan para “entender al otro, exhiben una historia homogénea. En los documentos se plasma la actividad occidental sobre la acreditación de la

“conciencia”, la cual, se desarrolla en las marcas dejadas por los procesos de escritura, que no toma en cuenta la vivencia oral del otro.

Los textos son relatos que se encuentran dentro de un medio, De Certeau las identifica como “leyendas científicas” que simbolizan las alteraciones provocadas en una cultura por su encuentro con otra. “Las experiencias nuevas de una sociedad no descubren su “verdad” a través de una transparencia de dichos textos, se transforman según las leyes de una escenificación científica propia de la época” (De Certeau, 1999, pág. 205). Por lo que, es necesario interrogarse sobre lo que el análisis oculta o explica.

El desconocimiento sobre la escritura hizo que los indígenas no sean considerados como hombres con historia y por lo tanto, su proceso de lenguaje y cultura no es tomado en cuenta por ser considerados “niños”.

En el mejor de los casos los indios eran considerados "rudos", "niños", "inmaduros" (Unmündig) que necesitaban de la paciencia evangelizadora (...) En cuanto a nuestro tema, los aztecas o incas son ya un segundo grado inferior de bárbaros, "porque no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos". Los indígenas no pertenecientes a las culturas urbanas americanas, de los Andes, son una tercera clase de bárbaros (...). (Dussel, 1994, págs. 60-61).

Esto se evidencia en la escritura de los Itinerarios, dado que estos se exponen como guías que evidencian un pensamiento formado desde el encuentro físico e ideológico entre nativos y europeos y su forma de entenderlo a partir de lo conocido. Es en estos textos en donde se puede observar el pensamiento de una de las partes y el silencio de la otra, la voz

de los indígenas acerca de su comportamiento es acallado para dar paso al pensamiento único de la voz dominadora.

La actividad traductora de los itinerarios complementa a un lenguaje teológico. La traducción hace pasar la realidad salvaje hasta un discurso occidental.

(...) la lengua extraña adquiere ya la doble función de ser la vía por la cual una "substancia" (...) llega a sostener el discurso de un saber europeo, y de ser una fábula, un hablar que no sabe lo que dice antes que un desciframiento lo provea de una significación y de una utilidad. (De Certeau, 1999, pág. 219).

De esta manera, la lengua exótica se convierte por medio de la traducción, en el mundo que tiene un lenguaje inicial. Para De Certeau el salvaje queda asociado a la palabra seductora. La literatura occidental produce al salvaje como un cuerpo de placer que ofrece un lugar de ocio y de deleites, fiesta para el ojo y para el oído según las acciones de fabricación del tiempo y de la razón de los occidentales. "La erotización del cuerpo del otro va al parejo con la formación de una ética de la producción" (De Certeau, 1999, pág. 223). En consecuencia, los Itinerarios reunieron el sentimiento redentor de la modernidad europea, siendo éstos, testigos de una ideología eurocentrista explícita que frente a la comprensión del Otro desconoce lo que es diferente y lo explica desde su lugar de enunciación.

Es así que, los textos son evidencias del proceso de conformación del pensamiento europeo que, posteriormente, será un factor decisivo al momento de representar e interpretar lo desconocido. Lo importante no

será adquirir conocimiento, como lo era durante la Edad media y el Renacimiento; sino impartir lo adquirido a los pueblos que creían estaban en un proceso lento y tardío de aprendizaje y que necesitaban un maestro que los guíe.

El *Itinerario para párrocos de indios* hace parte de este proceso en el cual se pretende que los párrocos enseñen a los naturales el conocimiento sobre todo cristiano y europeo, como manera de ayudarlos y sacarlos de su barbarie. "Lo escrito era garantía de autenticidad. Lo que era cierto en los primeros siglos de la Iglesia, también lo era en el siglo XVI" (Gilmont, 1998, pág. 359).

Según lo expuesto, es posible afirmar que los Itinerarios evidencian un proceso de conversión por medio del discurso de alteridad, el cual hace parte del "ego" europeo conformado y consolidado durante el encuentro con el Otro. Los itinerarios exhiben una historia homogénea de la actividad occidental, los acreditan como una "conciencia" que puede reconocer lo que pasa a su alrededor, es decir, tiene que ver con la interpretación de lo desconocido. A la medida que avanza el proceso de asentamiento se hace necesaria la comunicación para poder someter al nativo al orden administrativo y religioso por lo que, los términos utilizados en el Itinerario no solamente se utilizan para su dominación; sino también para describir al Otro desde la perspectiva española. Esto ocasiona que, en la lexicografía utilizada por el obispo Alonso de la Peña y Montenegro se evidencie la importancia del lenguaje en el proceso evangelizadorio de dominación en el siglo XVII.

Junto a este mecanismo evangelizador se encuentran los métodos de evangelización explícita. La inserción cultural de la sociedad española en la Real Audiencia de Quito se dio a partir de una experiencia previa con el método de *tabula rasa* aplicado en América del Norte y Central. Se puede observar que, dentro de la imposición cultural explícita, se dieron mecanismos moderados para la enseñanza de la doctrina cristiana. No se debe olvidar que, si bien toda imposición trae consigo violencia; debemos reconocer las diferencias en las técnicas de evangelización de las primeras entradas con las aplicadas en los diferentes territorios y momentos coloniales. Ese proyecto evangelizador pacífico vio su momento de consolidación durante el siglo XVII, y evidenció la fortaleza con la que se había insertado en la sociedad colonial al permanecer de pie mientras el sistema colonial administrativo caía.

3. CAPÍTULO III: Violencia o conversión: la doctrina de cristianización del siglo XVII, en la Real Audiencia de Quito.

En este tercer capítulo, se aborda el proceso de evangelización, dentro del marco de la conquista y colonización, sobre todo, los distintos métodos utilizados en la conversión pacífica en el caso de Quito.

Dado que el tema central de este análisis constituyen las relaciones evangelizadoras entre párrocos e indios en el siglo XVII en la Real Audiencia de Quito, es necesario poner en la mesa de análisis la evangelización desde

el lugar de enunciación del colonizador y los diferentes métodos que se utilizaron para convertir y colonizar a los naturales.

Dentro del primer encuentro entre estos dos mundos imbricados, se pueden observar objetivos y justificaciones de las primeras llegadas. Es por eso que es necesario hablar sobre la *Leyenda Negra* como un momento inicial de la evangelización, la cual se desarrollará a partir de los prejuicios que los españoles obtuvieron del primer encuentro con los indígenas. Esto se convirtió en una parte fundamental para los debates sobre las formas de conversión e introducción al sistema colonial de los naturales.

El método pacífico de conversión, del que posteriormente hablaremos, es producto de estas "equivocaciones" de las primeras entradas y debates posteriores, por lo que en el siglo XVII se observarán métodos de persuasión con una mirada humanista dirigida a salvar el alma de los naturales.

3.1 El debate sobre la leyenda Negra

Para estudiar el proceso de evangelización, es imperioso echar un vistazo al ambiente en el que se desarrolló el encuentro entre naturales e hispanos, dentro de un marco histórico complejo. En el contexto de llegada y asentamiento español, se debe tomar en cuenta la perspectiva de asimilación española del indígena y viceversa.

En 1492 se inicia el contacto entre dos universos-humanos, materiales y culturales-radicalmente diferentes, los mismos que se habían determinado históricamente de manera autónoma-uno del otro- y tan diversa, que el

encuentro revise una singularidad especial en la historia de la humanidad (Bustos Lozano, 1988, pág. 31).

A partir del encuentro se empezaron a configurar una serie improvisaciones acerca del cómo se percibió el Nuevo Mundo: creencias, prejuicios y valores, bases para la posterior institucionalización de los poderes reales en las colonias. Esto, como producto de la incapacidad de asimilar lo desconocido y explicarlo y, además, reflejo de la situación palpitante de la época en la península española.

Es muy obvio el total desconocimiento de los europeos sobre América, en comparación de lo vago y disperso que sabían de Asia y África. Así puede entenderse que la gradual configuración de América como una identidad diferente, constituyó un reto al conjunto de creencias, prejuicios y valores de los europeos (Bustos Lozano, 1988, pág. 33).

Este choque étnico, da paso a la imposición del modelo capitalista de producción, dicho por Marx como "acumulación originaria". Es decir, la separación del productor y el medio de producción, y su posterior incorporación a la vida asalariada. "Esto es, la apropiación del producto social excedente de las colonias, (...), la misma que no es resultado sino premisa básica para el inicio del régimen capitalista de producción" (Bustos Lozano, 1988, pág. 32)

Dentro de los puntos que presenta Bustos (1988), las consecuencias inmediatas de esta premisa acumulativa, oscilan entre: la imposición, a los pueblos originarios, para que fueran parte de la estructura administrativa española dentro de las colonias, la inserción de las sociedades indígenas como mano de obra y la expropiación de sus recursos naturales al mercado

europeo, la consolidación de la propiedad privada, el genocidio consiente e inconsciente, el resquebrajo y aniquilación de las estructuras culturales, políticas y religiosas del mundo indígena, se convirtieron en factores propios de la irrupción violenta del proceso colonial¹⁷.

No obstante, no se puede dejar de lado el hecho mismo del intercambio cultural, desde América hacia España, no previsto y no muy mencionado. En este sentido, Bustos ofrece tres de estas influencias durante el contacto: en lo intelectual, se menciona la duda y controversia que causaron en los prejuicios europeos acerca de la información que se tenía sobre de la tecnología, geografía, historia y naturaleza humana. Por lo tanto, limitó el entendimiento de cosmógrafos y filósofos de la época, ocasionando que lo desconocido pudiera entenderse, solamente, bajo el paraguas de la visión europea de la época y no como los pueblos americanos que mostraban una sociedad indígena diferente y diversa.

¹⁷ Dentro de esta relación, entre la corona y las empresas de conquista, existe el inminente debate humanista del momento, en un momento en donde la monarquía intentaba reglamentar jurídicamente las exploraciones, explotaciones y excesos. “La legislación española trató de asimilar lo mejor del pensamiento jurídico de la época y las encendidas polémicas de humanistas como Las Casas” (Bustos Lozano, 1988, pág. 55).

El peso en la conciencia cristiana por las atrocidades y desmanes de la conquista no superó el beneficio y los intereses políticos, pero la necesidad de controlar y regular las ganancias y las tierras obtenidas en el “Nuevo Mundo” incentivó a la corona para reglamentar estatalmente todos los procesos propios del “descubrimiento” y conquista.

“Esta pretensión legislativa de la corona española también se originó en el recelo con que se miraba el gran margen de libertad (Saad Herrería, 1988) con que los conquistadores se manejaban; (...), ante lo cual la corona reaccionaba alerta a delimitarles los privilegios y a someterlos bajo una suprainstitución administrativa, como fue la Cédula de Contratación de Sevilla” (Bustos Lozano, 1988, pág. 56)

Dentro del contexto, tanto la bendición de la corona como de la Iglesia era importante, no solo para expiar las culpas de cada individuo, sino que respondía a un pensamiento en donde la conversión de los “salvajes” los reivindicaba internamente y ante el mundo. “Es así, como encuentran su correspondencia la sed de oro, y el convencimiento de actuar brazo divino en la conversión de los aborígenes americanos. Las Casas, describe la situación: “Iban con la cruz en la mano y una sed insaciable de oro en el corazón” (Bustos Lozano, 1988, pág. 56). En 1492 se inicia el contacto entre dos universos- humanos, materiales y culturales- radicalmente diferentes, los mismos que se habían determinado históricamente de manera tan autónoma- uno del otro- y tan diversa, que el encuentro reviste una singularidad especial en la historia de la humanidad. (Bustos Lozano, 1988, pág. 31)

Dentro del ámbito económico, se resalta el deseo de convertir a América en una fuente de recursos naturales y materiales, es decir, aumentar el poder económico de España a partir de su inserción en el mercado mundial. Así mismo, la política vio cambiar la burocracia con el fin de cubrir y controlar los territorios colonizados, sin dejar de lado su aliado más importante: la Iglesia, quienes buscaban el idílico sueño de convertir a los naturales en los prefectos cristianos por medio de la conversión.

Sin duda alguna, la cristiandad y la tradición clásica fueron los cristales a través de los cuales se "comprendió" América. Para 1600, cuando el Nuevo mundo ya había sido conquistado e incorporado dentro de los límites del mundo intelectual europeo, el Viejo Continente miraba con orgullo al resto del mundo, pues, había tomado conciencia de su propia superioridad espiritual, técnica, militar y económica. (Bustos Lozano, 1988, pág. 35).

De esta manera, el proceso de asimilación y explicación de la existencia de los indígenas se va dando a partir de improvisaciones y conocimientos previos de otras culturas. Asimismo, se pueden ver distintas formas de percibir al desconocido desde lo político, social y religioso. Sin dudarlo, la Iglesia representó un papel muy importante en el tratamiento evangelizador y administrativo del indígena, por lo que es necesario hablar de los primeros contactos misionales y sus objetivos como miembros de la Iglesia y de la Corona española.

3.2 Praxis misionera

Las organizaciones religiosas que llegaron a América fijaron su interés en el adoctrinamiento de los pueblos de naturales, aplicando el dogma y

disciplina cristiana establecida en la Contrarreforma Católica. Al ser la Corona y el catolicismo una misma, es decir, que la una reforzaba y aseguraba la existencia de la otra. "El motivo religioso justifica la praxis dominadora" (Terán Najas, 1992, pág. 257). Las misiones llevaban el deber de convertir a los indígenas a la religión católica e introducirlos a las formas administrativas coloniales por medio de la obediencia y la civilización.

Las misiones que llegaron a América tuvieron como propósito civilizar y convertir a los naturales a la Iglesia católica. Al estar bajo la lupa de los intereses económicos y políticos de la Corona, las misiones se caracterizaban por sus contrastes. Las órdenes religiosas coloniales (franciscanos, dominicos, jerónimos, agustinos, jesuitas, órdenes menores y femeninas) actuaban de distintas maneras para que los indios hagan parte de la Cristiandad. Siendo las órdenes el eslabón intermedio de la iglesia colonial, los diferentes modos de evangelizar también se encontraron en las esferas más altas y bajas, obispos, clero, laicos.

La tarea propiamente misionera habría debido ser: la conversión de cada miembro de la cultura india a la Iglesia; y la conversión masiva de dicha cultura por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la cultura india que habrían criticado dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana (Terán Najas, 1992, pág. 339)

En este sentido, Jorge Moreno Egas (1991) afirma que en el proceso de evangelización quiteño se prefirió en general el método persuasivo, sin negar la represión de los primeros momentos de conquista. Para el autor, la actividad misionera que llegó a Quito tuvo una experiencia

evangelizatoria previa que buscó convertirlos y velar por su supervivencia, sin exterminarlos en el proceso.

En efecto, por diversas razones, no todos los misioneros ni las órdenes aceptaron la identidad entre evangelización y justificación sagrada de los intereses del poder metropolitano y de las nuevas clases dominantes. En el bloque histórico del poder colonial, el misionero buscó y encontró a veces fisuras para manifestar la autonomía de la acción evangelizadora (Terán Najas, *La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII*, 1992, pág. 338)

Un punto muy importante dentro de los procesos de conversión y evangelización son las etapas de expectativa. Es decir, los momentos en donde la Iglesia fraguó bajo qué parámetros se iban a modelar al indígena cristianizado. Se pasa de un momento esperanzador, en donde, se ve a los indígenas como un lienzo en blanco, en el que se quiere plasmar lo mejor de la doctrina y los valores del pueblo de Dios en esos seres en “blanco”, diferentes a los españoles corrompidos por el pecado. Sin embargo, esto no llega a suceder, como indica Carlos Espinosa:

Entonces el acomodo frente a la cultura autóctona fue desplazado por una severa estigmatización del mundo indígena y por un cristianismo depurado, libre de la “contaminación” de las prácticas y creencias indígenas que se le habían adjuntado. Al mismo tiempo, el rol de los sacramentos aumentó como también se incrementó la importancia de la adhesión, a través de la doctrina y catequesis, a dogmas escritos. (Espinosa, 2013, pág. 5).

Es decir, se dieron cuenta que no eran gente en “blanco”, tenían prácticas, creencias contrarias a la fe cristiana, por lo que lo esencial fue extirparlas.

La salvación de almas como objetivo primordial de las misiones influyó en los métodos misionales que se utilizaron para la cristianización de todos los indígenas de América. Como indica Julio Tobar Donoso (1974) "La actividad misionera es vocación congénita de América que nació cuando España en el siglo XVI se tornaba verdaderamente apostólica y se adaptaba a la vida de este continente" (Tobar Donoso, Las instituciones del período hispánico, especialmente en la Presidencia de Quito, 1974, pág. 79).

La intención de las misiones religiosas no fue el de aniquilar a los naturales; sino de cristianizarlos para "salvarlos" del pecado en el que habían vivido por tanto tiempo. Esto como consecuencia directa, como lo vimos en el capítulo primero de la guerra civil española contra los moros, que en pleno siglo XV dio a los españoles el poder moral de enseñar a Dios a los pecadores.

3.3 La evangelización como símbolo de salvación: métodos misionales

Para empezar, entenderemos el proceso de evangelización quiteña en el siglo XVII desde la definición que nos ofrece Jorge Moreno Egas (1991), es decir, como un sistema en el cual se acude a métodos de persuasión, no de predominante represión, para llevar a cabo el objetivo misional sin dejar de lado los mecanismos violentos propios del impacto cultural de la época y de la colonización. Por lo tanto, la evangelización es entendida como un elemento importante del aparato monárquico, el cual, justificó la llegada, invasión y asentamiento español en América.

Además, el hecho de que en América las misiones y las tareas de evangelización estuvieran bajo la dirección de la corona, hizo que la subordinación de la iglesia al poder estatal fuera mayor que en el resto del imperio español, a esto contribuyeron también las realidades que vivían la Iglesia en Europa, los pontífices de esa época estaban absorbidos por asuntos de política y de reformas eclesiásticas y dejaron en manos de los reyes de España y Portugal la actividad evangelizadora en sus respectivas colonias (Moreno Egas, 2001, pág. 583).

Es así que, este mecanismo de imposición cultural cristiana se convirtió en el arma más poderosa de la corona española para adentrarse en el sistema indígena y controlarlo sin generar una resistencia abierta, violenta, generalizada, en toda la etapa colonial. Este aparato se fue desarrollando desde la llegada al Caribe para, posteriormente, perfeccionarse en el proceso de conquista de Centro América y llegada al Reino de Quito en donde sus técnicas de extirpación cultural e imposición política y social serán de menor impacto militar y se recurrirá a la conversión como método para alcanzar el mismo fin de las primeras entradas, pero por otros medios.

Los objetivos misionales que fueron de la mano con la institución administrativa española, se conforman, en el siglo XVII, a partir de sistemas "pacíficos" de adoctrinamiento que se basaron en las redes de convivencia diaria. Es decir, junto a los sistemas de encomienda, tributo, mita, reducción, hacienda – concertaje se crean espacios en donde el indígena es tratado como niño que necesita aprender para poder evolucionar como persona civilizada y católica. Estos espacios tienen que ver con las alianzas y mercedes, cofradías, reducciones,

sacramentalización, ritos y costumbres, educación y arte, en donde la Corona y la Iglesia insertaban a los naturales en el sistema colonial a través de la evangelización.

Lo que, para el contexto de la Audiencia, significaba que la evangelización intentaba introducirse en todos los aspectos de la vida de los indígenas con el fin de que la palabra modeladora de Dios influya en todos sus actos.

El catolicismo llega entonces a ser una parte funcional de la vida indígena, pese a numerosas y tenaces supervivencias de ritos o prácticas prehispánicas y aun errores y confusiones doctrinales; el clero las consideró ya -acertadamente- como supersticiones o productos de la ignorancia y simplicidad de espíritu (Vicens Vives, 1982, pág. 527).

Parte de la praxis del evangelizador es transmitir el mensaje, convertir al otro, y esto lo sabían muy bien los españoles.

De manera similar, semejanzas superficiales entre los cultos y mitos aborígenes y los ritos y las doctrinas del cristianismo o de los judíos fueron interpretadas como prueba, o bien de una temprana evangelización apostólica del Nuevo Mundo, o bien de una colonización por los israelitas. Lo que todas estas teorías tenían en común era el propósito no declarado de someter a los indios al esquema universal de la historia bíblica, esfuerzo inspirado por la presunción de que los indios carecían de la capacidad de descubrir los dictados de la ley natural o de enfocar todo conocimiento del Dios único y verdadero sin ayuda de maestros o colonos llegados del exterior. (Brading, 1991, pág. 210)

La cultura juega un papel fundamental en la cristianización de las almas. La historia de una civilización conformada le da "respeto" ante otra,

por lo que, al no tener una historia escrita de la población desconocida, la última busca dar a estas poblaciones una "organización", una cultura civilizada. De esta manera, la cristianización se ligó al proyecto de la Corona española, en donde la administración hispana se reforzó con lo eclesial para convertir al indígena en un ser civilizado y salvar su alma por medio de la religión cristiana.

En los primeros años del siglo XVII, secundando la colonización pacífica defendida por la Corona para poblar y proteger las comarcas todavía no exploradas y las regiones fronterizas, se establecieron en la provincia de la Guaira las primeras misiones de religiosos jesuítas, que pronto hubieron de alcanzar extraordinario desarrollo, organizando reducciones o pueblos de indios que vivieron sometidos a la autoridad de un padre jesuíta, secundado por uno o dos asistentes (Ots Capdequí, 1986, pág. 34).

El proceso de evangelización tuvo un inicio (la conversión) y un desarrollo (la evangelización). Los métodos que se presentan en la investigación, corresponden a la postura que tomaron las autoridades eclesiásticas y monárquicas a partir de la experiencia previa y lo conveniente de captar mano de obra y tributaria indígena.

Tratándose de proponer a los indios, para su aceptación, una nueva doctrina, el primer paso que a este respecto había que dar consistía en que los misioneros trabajasen por captarse de antemano la benevolencia de aquellos a quienes iban a doctrinar. Porque no se escucha a aquel a quien no se ama, y porque la mejor manera de que se crea lo que dice uno es comenzar por hacerse simpático ante aquel a quien uno se dirige. (Borges, 1960, pág. 91).

Es así que, la evangelización en el siglo XVII fue un proceso íntimamente ligado a los objetivos de la corona que partió de experiencias previas: la lucha contra los moros, las guerras santas y las guerras de conquista en el Caribe y Centro América. Al hablar de métodos pacíficos de evangelización se refiere a acercamientos que no tuvieron que ver con violencia física; sino con la persuasión del sujeto por medio de: tratos, beneficios, alianzas, miedo, etc. Lo que llevó al indígena a persuadirse sobre convertirse y adoptar una cultura diferente, "mejor" de la que tenía. Cabe recalcar que estos métodos de persuasión no eran aplicados y recibidos homogéneamente, cada individuo los percibió, los recibió o adaptó a su manera.

3.3.1 Métodos misionales

El pueblo indígena fue persuadido cultural, religiosa y políticamente. De esta premisa parten dos factores: el primero consiste en las redes que tejieron los conquistadores para poder implantar la administración de control en las comunidades de naturales dentro de la institución colonial; el segundo tiene que ver con la catequización fuerte y constante de los pueblos originarios por parte de la Iglesia. Estos flancos no actúan separados; se compenetran. A partir del beneficio del uno se alimentan la carencia del otro.

La cristianización de los indios es, sin duda, el hecho social y cultural más importante del siglo XVII, así como el máximo factor en la transformación de las culturas indígenas durante la época de dominio hispano. Hasta entonces los esfuerzos evangelizadores habían tenido resultados más bien pobres:

limitado número de conversiones duraderas, resistencia frecuente de las religiones y costumbres paganas y abundantes casos de sincretismo religioso, [...] La verdadera cristianización de los indios no pudo ser rápida ni anterior a la fecha general que hemos dado, por exigir la concurrencia de dos factores que requieren bastante tiempo: primero, la desaparición del poder de supervivencia implícito en las religiones nativas, que solo se logra tras las porfiadas campañas de extirpación de idolatrías [...]; y segundo, un largo programa de educación llevado a cabo por suficiente número de clérigos en una gran cantidad de misiones, parroquias y escuelas, educación cuya eficacia cristaliza al cabo de una o dos generaciones, al llegar a edad madura los indios catequizados desde su niñez (Vicens Vives, 1982, págs. 526-527).

El método de persuasión fue la forma de absorber a los indígenas durante la etapa de colonización e institucionalización de la administración española en el territorio andino. La pacificación o guerras con los indígenas, aplicada en los primeros años de conquista, provocó varias discusiones sobre los métodos que se llevaban a cabo con los indígenas y el las consecuencias económicas y evangelizadoras que traerían las masacres. A partir de estas discusiones, los métodos pacíficos que, si bien no estaban alejados de la violencia cultural, permitieron pequeños espacios de debate hacia la situación del otro¹⁸.

¹⁸ Fue en este punto cuando Carlos V convocó a una junta compuesta de juristas e ideólogos, para considerar la justicia de seguir haciendo conquistas en el Nuevo Mundo. De acuerdo con esta solicitud, se entablaron en Valladolid los célebres debates entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en 1550-1551, ante un jurado compuesto principalmente por teólogos dominicos. La polémica entre el humanista y el fraile, ya iniciada

Existían, además, entre los indios ciertas circunstancias que son las que, a nuestro parecer, explican plenamente la conducta de los misioneros. Los sistemas religiosos indígenas no eran una trabazón de doctrinas relacionadas mutuamente entre sí. Su única afirmación dogmática era prácticamente la de la divinidad. Para atraerlos, pues, el cristianismo, los misioneros no necesitaban insistir en la belleza o amabilidad que pudiera encerrarse en las restantes doctrinas del mismo. Bastaba que los infieles se percataran de la belleza y bondad del Dios de los cristianos, y esto era suficiente para que se apercibiesen de la amabilidad de la nueva religión. Una vez que simpatizaran con el Dios de los cristianos, simpatizarían también con todo el sistema doctrinal del cristianismo (Borges, 1960, pág. 161).

El método pacífico se refiere a modos de evangelizar sin recurrir a las armas. A partir de esto, sin dejar de lado el choque cultural de la extirpación, la persuasión a la que se refiere Borges (1960) en los métodos misionales del siglo XVI también se encuentran ligados con los métodos persuasión del siglo XVII en la Real Audiencia de Quito.

[...] para hacerles ver a los indios la belleza interna del cristianismo y atraerlos hacia él, los misioneros insistieron de una manera especial en el tema de Dios. Aun más. Después de un examen detallado de las Doctrinas, hemos podido constatar que, a no ser cuando se aborda el tema de la

desde antes de estas sesiones, constituyó un momento decisivo no sólo en la vida de ambos, sino en toda la controversia acerca de la conquista española de América. Sepúlveda no logró autorización de imprimir su célebre defensa de los conquistadores, y en adelante padeció la crítica concertada de los dominicos. Asimismo, Las Casas fue llevado por los hábiles argumentos de su adversario a modificar sus abundantes materiales sobre los indios y a condicionar su defensa de la monarquía católica en el Nuevo Mundo (Brading, 1991, pág. 92).

divinidad, los misioneros no intentan explotar ninguna otra de las bellezas que pudieran haber encontrado en la doctrina del cristianismo. Y estas bellezas no les hubiera sido difícil encontrarlas. ¿Obedece esta táctica al hecho de que es precisamente este aspecto de la religión cristiana el que más se prestaba para hacer resaltar su hermosura y atractivo, o estribaba en razones de circunstancias? Sin negar absolutamente lo primero, opinamos que fué sobre todo el factor circunstancial de Indias lo que impulsó a los misioneros a obrar así (Borges, 1960, págs. 160-161).

La bula pontificia de 1537, *Altitudo divini consilii*, en donde Pablo 11 reconoce la dignidad humana del indígena, a partir de su bautismo y las Leyes Nuevas de 1542. Fueron el triunfo pasajero de una generación de misioneros que impusieron sus puntos de vista ante el emperador Carlos V y contra el interés de los encomenderos. Sin embargo, a pesar de las bulas mencionadas y promulgadas en América, pocas veces se cumplieron parcial o totalmente.

Bajo este contexto, la Iglesia y la administración española pasan distintas etapas de irrupción en el mundo indígena. Lo que Nicanor Jácome llama "preservación dosificada", son las formas que durante la primera etapa colonial y parte de la segunda, se utilizaron a partir de la organización y estructura incaica para que la población indígena siga tributando y siendo fuerza de trabajo productivo, bajo diferentes condiciones que se irán transformando a medida que la Corona tome control total del sistema económico y la Iglesia adquiera conocimientos etnográficos de los naturales.

Esto último con el fin de conocer; más no de entender, para tener una guía de extirpación cultural. Acercarse, vivir, hablar con ellos para conocer sus prácticas y tener bases en donde el proyecto evangelizado y civilizatorio tenga resultado.

Los puntos relacionados con Dios sobre los que hemos visto insistir a los misioneros obedecen también a una razón de circunstancias. El indígena hemos visto que se sentía subyugado ante todo lo que fuera misterioso o encerrase cierto sentido de grandeza. Aquí late una de las razones para presentar al Dios de los cristianos como un ser revestido de las más excelentes cualidades. Por otra parte, la necesidad de afecto era en los indios muy aguda, y por ello se insiste en la bondad de corazón, digamos en la afectuosidad, de este mismo Dios. Grandeza y afectuosidad que los misioneros procuraron contrastar, a veces explícita, en ocasiones implícitamente, con las cualidades opuestas de los dioses ídicos (Borges, 1960, pág. 161).

Para Jorge Moreno (1991), el adoctrinamiento pacífico se llevó a cabo desde el siglo XVI y durante todo el periodo de llegada y asentamiento al Reino de Quito, como producto de la vasta experiencia que adquirieron los misioneros en el trascurso del adoctrinamiento en distintos momentos de la conquista. Es por esto que exploraremos los métodos misionales según el contexto de la investigación. Es decir, las técnicas, a partir de los métodos de persuasión”, aplicadas en la Real Audiencia de Quito, posterior a la dominación y asentamiento forzoso.

Aun que se ha dicho que la evangelización del Perú vaciló entre la persuasión y la represión, y ésto último en razón de la extirpación de la

idolatría, característica que podría extenderse, a la ligera, para el caso quiteño, creemos más bien que habría que afirmarse que el proceso de cristianización de los pueblos indígenas de la Presidencia de Quito se prefirió, en general, el método persuasivo. No queremos con ésto negar que se dieron incidentes de tónica represiva, sobre todo en los primeros días del período hispánico o mejor dicho en la etapa de conquista o en las llamadas entradas. Como se comprenderá la etapa misionera en estas regiones debe considerarse como tardía ya que la experiencia acumulada por la iglesia al iniciar su presencia en el Nuevo mundo [...] (Moreno Egas, 2001, págs. 470-471)

3.3.2 Técnicas evangelizadoras

Por un lado, las alianzas y mercedes fueron el resultado de una fuerte necesidad de permanencia y supervivencia española en los primeros años de asentamiento. Los fundadores de las ciudades conquistadas encontraron en sus aliados incas y mitimaes la oportunidad para estructurar las colonias sin que esto implicara dejar que éstos desconozcan su papel de "ayudantes". Salomon (1988) indica la fragilidad en la que se encontraban los españoles al verse privados de las redes de alimentos y los vínculos políticos de una sociedad que desconocían.

En estos aspectos y otros, la necesidad los sometió a la tutela de exfuncionarios incas y mitmaq, quienes orientaron sus primeros intentos de gobierno. Los consejos de estos fueron las fuentes de las cuales derivaron las opiniones dominantes acerca de la población aborigen (Salomon, 1988, pág. 105).

Seguramente, las alianzas fueron la primera carta que jugaron los españoles como recurso político, económico y evangelizador, este último desarrollado con fuerza por los prelados que acompañaban a los conquistadores.

Para el siglo XVII, estos líderes fueron debilitados progresivamente para establecer la institucionalización de la administración puramente española. Esto, debido a la presión ejercida por la Corona a los conquistadores de alejarse de un sistema feudal, a causa de que iba en contra del deseo de la naciente monarquía de concentrar el poder en el Rey.

En efecto, el estado español no podía permitir que en América prosperase una situación contraria al fortalecimiento estatal logrado en la península, en medio de la guerra de reconquista del territorio español, (...) Si este salto cualitativo había sido logrado, convirtiendo a España en el modelo a seguir por parte de países vecinos, en cuanto a la concentración del poder en el Rey, no podían permitir que en América reviviesen los intentos de los colonizadores en desmedro del poder real. (Jácome, 1988, pág. 148).

En este sentido, la aplicación de la encomienda fue un medio importante de creación de redes de control con los indígenas por medio de los señores étnicos. Esta tuvo una importancia económica en el sentido de recaudación y control a partir de las mercedes entregadas, en un primer momento de asentamiento, por Pizarro en 1536, a quienes habían colaborado en las guerras de conquista y asentamiento. Según Salomon, se concedían como: premios a los reconquistadores, benemérito de indias y asensos:

En muchos casos, la pequeña minoría española tuvo urgente necesidad de apoyo por parte de los señores aborígenes, no solamente para comida y productos artesanales, sino también para reclutar indígenas que sirvieran en las guerras de conquista o civiles. Para ello, se vieron obligados a favorecer a "sus" kurakas con "mercedes" de tierras, con ganado europeo, incluso el poderoso caballo, y con privilegios políticos. (Salomon, 1988, pág. 106).

De esta manera, el señorío indígena que había actuado a favor de los conquistadores, mantuvo el control de los "pueblos de indios" a favor de la administración española como encomenderos. Es decir, se les asignó tierras, puestos burocráticos y/o población tributaria, según su importancia como señor étnico.

Algunos excedieron sus derechos bajo ley incaica para adquirir tierras particulares de especial valor, (...). Los kurakas de esta generación gozaban de amplísimo servicio, tanto de parte de sus muchas esposas, como de sus numerosos yanakuna o "criados" y de los súbditos que acudían por turnos a sus casas (...). Mediante estas y otras estrategias, ciertas dinastías aborígenes, consolidaron tempranamente posiciones de liderazgo que iban a ser muy duraderas (Salomon, 1988, págs. 106-107).

Por tanto, la encomienda tuvo relevancia en el proceso de cristianización de los naturales, debido a que, no solo ayudó a que se sepa claramente el número de almas que se tenía que catequizar, sino que por medio del señor étnico eran obligados a tributar en favor de la Iglesia. "En el aspecto ideológico, la encomienda sirve para el adoctrinamiento de los indígenas.

Opera como un eficaz instrumento de cohesión de los conquistadores” (Jácome, 1988, pág. 144).

Dentro de esta institución socio- económica los indios tributaban a favor del estado español y de la Iglesia. Cabe recalcar que estas relaciones trajeron consigo el deterioro del vínculo entre bases y señores étnicos dentro de las comunidades. “la hispanización de los linajes privilegiados no se limitó a cuestiones de idioma y vestimenta, sino que se extendió a la transformación radical de su papel como líderes” (Salomon, 1988, pág. 115).

Por ejemplo, menciona Salomon, utilizaban el sistema para evadir o sacar provecho de las leyes españolas y evadir las leyes incaicas. Asimismo, aprendieron a aprovechar, a su favor, la mano de obra y el tributo indígena. Así pues, se introdujeron al mercado como pequeños “empresarios” y a partir del comercio crearon fortunas¹⁹.

Su rol de mediador entre el régimen colonial y la comunidad, se fundó en un doble privilegio: de parentesco, por su linaje noble, y de clase, por estatus de mandatario colonial y cuasi-empresario. Pero los dos privilegios se contradecían. Su eficacia como señor tradicional o de linaje, se medía según el pensamiento andino, por la generosidad reciproca que podía brindar a sus tributarios. El rol de mandatario colonial y empresario, en

¹⁹ “Dentro de la cultura andina, el trabajo se conceptualizó tradicionalmente, como un aspecto de las relaciones sociales existentes entre personas o entre seres humanos y sobrehumanos. Al convertirlo en mercancía susceptible de enajenación impersonal, cambió profundamente su significado y su utilidad. Lo mismo puede decirse de la venta de tierras, transacción inconcebible dentro de una tradición que conceptualizaba a la tierra como un ser vivo y “dueño# de la humanidad” (Salomon, 1988, pág. 116).

cambio, exigió la expropiación de excedentes y su no devolución recíproca.
(Salomon, 1988, pág. 116).

A pesar de la promulgación de las Nuevas Leyes en 1542, en donde se abolía el sistema de servidumbre y herencia de indígenas, la encomienda siguió funcionando por lo menos hasta mediados del siglo XVII, cuando las encomiendas entraron un periodo de merma. De este deterioro surgió y posicionó el concertaje, el cual hará parte de la hacienda y el obraje:

[...] en el código de las Nuevas Leyes, promulgadas en 1542 que, por entonces y después serían atribuidas a la influencia de Las Casas. Ciertamente, sus principales estipulaciones estaban en armonía con sus propuestas. Al punto, debería emanciparse a todos los esclavos indios. Todos los rebeldes y los funcionarios reales serían despojados de sus encomiendas, y todas las demás encomiendas volverían a la Corona a la muerte de su actual poseedor. Y, de no menos importancia, la obligación de los indios de aportar trabajo gratuito llegaba a su fin, por lo que en adelante la encomienda consistiría en el pago de tributo, fuese en especie o en efectivo. Todo trabajo desempeñado por indios para españoles sería remunerado como salario cotidiano (Brading, 1991, pág. 78).

Por un lado, a pesar de que el sistema de recaudación ya existía en la estructura incaica, ésta se trataba de tributar por medio del trabajo²⁰, a diferencia de los intereses del estado español, quien buscaba *tasaciones*

²⁰ “En su organización territorial, las encomiendas se confirmaban más bien a modelos aborígenes, posiblemente burocratizados por los incas. En centro serranos, cada encomendero recibió comunidades en más de una región ecológica (...) y a veces discrepantes en idioma y filiación étnica. (...). Por lo tanto, las encomiendas pueden haber representado asociaciones políticas antiguas, (...)” (Salomon, 1988, pág. 106).

con productos acabados y en moneda, lo que obligó a los indígenas a introducirse al mercado monetizado.

A pesar de respetar superficialmente, las normas incas, las "tasaciones", en realidad, introdujeron cambios de enorme importancia. (...). Los españoles, en cambio, exigieron productos acabados –cestos, petacas, diversas comidas, ropa indígena, etc.- (...). Otro cambio significativo fue la tasación en moneda. Para satisfacerlo, toda comunidad tuvo que dedicar parte de su producto al comercio monetarizado, y por lo tanto disminuir la proporción disponible para intercambios (Salomon, 1988, pág. 112).

Por otro lado, las *tasaciones* que pedía el encomendero a favor de la Iglesia se trataban de diezmos y *camaricos* como pago al cura o fraile destinado a impartir la catequesis.

La reforma de encomiendas de 1551, también propuso una sistemática penetración del mundo indígena por misioneros católicos. (...). Pero en muchos casos, el progreso del cristianismo fue lento. En 1559, la mayoría de los aborígenes residentes de sitios más lejanos dijeron, con franqueza, no haber oído doctrina alguna" (Salomon, 1988, pág. 112).

Esto último puede explicarse por la urgencia y prioridad del Estado español de introducir e institucionalizar la administración española por medio de las cabezas de comunidad, para obtener regalías monetarias esperadas con ansias para saciar la economía decadente española. Lo importante era tener de su lado a los señores étnicos por medio de las "negociaciones" como "iguales" a raíz del bautizo, matrimonios y las posteriores escuelas para, lo que Salomon llama, *élites biculturales*, la cuales, se disponían para

formar señores étnicos que representaran los intereses y la cultura del estado colonial.

Se ofrecía, informalmente, instrucción para indígenas deseosos de estudiar el idioma y la escritura castellanos; (...). A partir de 1557, se formalizó el proceso, estableciendo el Colegio San Andrés. Sus estudiantes llegaron a ser "ladinos", o biculturales, no solamente en su idioma y escritura, sino en su música, su formación religiosa, y su forma de vestir. Entre ellos figuraron "caciques" poderosos. (Salomon, 1988, pág. 113).

De esta manera, los españoles encontraron en los altos estratos indígenas los vínculos y redes por las que se introdujeron a las comunidades y trataron de mantener control sobre estas.

Por otro lado, las cofradías jugaron su papel a favor de los misioneros evangelizadores. En complemento con los hospitales, los cuales, eran centros en los que se brindaba atención médica y también servían como hogares de asistencia y cuya administración estaba a cargo del clérigo de la parroquia. Se creó una Hermandad de la Caridad y misericordia y una Cofradía, para cada parroquia, esta última se encargaba de las obras de caridad a pobres, presos y mujeres doncellas desvalidas. Cabe recalcar que la Cofradías tenían marcadas diferencias sociales y económicas.

La cofradía de los indios ladinos era la de Presentación de Nuestra Señora, una de las devociones clave de la orden jesuita (...). Era considerado un privilegio pertenecer a esta cofradía y los miembros desplegaban un régimen de vigilancia para asegurarse de que los cofrades estaban a la altura de los estándares morales y de devoción de la cofradía. (...).El resto de indios tenían como cofradía la del Niño Jesús (Espinosa, 2013, pág. 28).

Estos centros de adoración y caridad obedecían a una marcada ideología de adoctrinamiento, que ofrecía sus miembros cierta virtualidad frente los ojos de un Dios, el cual, los elevaba del infierno que habían caído.

En cuanto a las reducciones, estas fueron de vital ayuda para catequizar y controlar de mejor manera a los naturales asentados en lugares remotos y de difícil acceso para los prelados, es por eso que, debía ser atractivo el dejar sus tierras y vivir en comunidad.

Formadas las reducciones quedaba allí un misionero para el cuidado espiritual de los nativos. Las reducciones también eran conocidas con el nombre de conversiones, denominación resultante de la labor evangelizadora que cumplían. A los religiosos que llegaron de España se les debe el establecimiento de las primeras reducciones, unas se extinguieron con la vida o ausencia del misionero, otras perduraron transformándose, con el andar del tiempo, en pueblos que al progresar serían muchas de las ciudades actuales.

Las reducciones sin duda facilitaron la realización de los proyectos misionales de la Iglesia y de España pues fue más fácil instruir a una población concentrada que a una, dispersa. Y al fortalecerse y al adquirir el carácter de permanentes, fue posible su transformación de reducción o conversión a Doctrina. Sin embargo, para el misionero, pese a que la doctrina fue la evolución final de la reducción, que representaba el mejor fruto de su esfuerzo, se convirtió también en un manantial de sin sabores (Moreno Egas, 2001, pág. 423).

Alonso de la Peña lo ve así:

1 Uno de los grandes estorvos que hay, para que los Indios no reciban bien la Doctrina Christiana, ni puedan olvidar la natural fiereza que tienen, entrando en la vida politica de hombres, es el vivir de ordinario en los montes, y quebradas de los rios, apartados de la doctrina y enseñanza de los Curas, y del trato politico que se guarda en los Pueblos: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 183).

Julio Tobar Donoso (2001) indica que, debía haber tres instrumentos principales para la conversión de indios: método de ejemplo, de autoridad y el de aislamiento.

El primero, con el fin de que los indios merezcan el respeto de los doctrineros mediante el ejercicio pleno y correcto de lo que ellos predicaban; el segundo con el objetivo de que los preladados no abusaran de la inocencia de los indios explotándolos; y el tercero, con el fin de extirpar las idolatrías alejándolos de otros paganos:

En los tiempos iniciales, en que predomina el contacto entre blancos e indios y se mezclan de continuo unos a otros, impera casi exclusivamente el primer expediente: no hay quién crea asequible la evangelización, si el mismo español, eclesiástico o seglar, se niega a ser modelo de perfección, crisol de doctrina, enseñanza viviente de fe para los naturales. Sólo más tarde se acude, aunque con lastimosas vicisitudes, al segundo recurso, no como sistema principal, sino como factor de colaboración, sobre todo en la búsqueda del indio, que acude a toda clase de arbitrios para rehuir la doctrina y el camino de la conversión (Tobar Donoso, 2001, pág. 296).

Para evitar que los indios escaparan a lugares inhóspitos esquivando la imposición cultural, los naturales debían estar convencidos de que el

evangelio era el mejor camino para una mejor vida, libre del pecado y todas las consecuencias de las idolatrías. Es por esto que, el ejemplo y trato que un párroco daba a sus feligreses era esencial para mantener la comunidad y la aceptación de la cristianización. Como reúne el Padre Vargas:

Ha de ser buen cristiano, ejemplar y prudente para criar estas plantas que se plantan en la casa de Dios, porque son cogollos muy tiernos (...), porque estos indios no tienen otra escritura que aprender si no es la predicación y buen ejemplo de los sacerdotes; (...). (Vargas J. M., La evangelización en el Ecuador, 1978, pág. 19)

En este sentido, el primer Sínodo de Quito (1570) que concierne a la doctrina indicó que: los sacerdotes debían dar buen ejemplo de vida y de costumbres, saber la lengua de indios para que ellos entiendan, levantar la iglesia en un lugar donde los feligreses dispersos puedan asistir a la misa, obligar a los niños antes de ir a su trabajo la memorización de las oraciones principales (Paternoster, Avemaría, Credo, Salve Regina y los Mandamientos), formar indios auxiliares (hijos de caciques) para realizar labores en la iglesia, la iglesia parroquial debía tener una escuela en donde se enseñara a leer, escribir, cantar, ayudar a Misa y el castellano, procurar el bienestar de los indios pobres y erradicar la superstición remplazándolas con cruces e imágenes santas para enseñar la veneración y adoración cristiana.

El catecismo y la doctrina aparecen bajo esta óptica como la inculcación de una religión letrada que exigía una lealtad explícita, a través de la doctrina y catequesis, una suerte de juramento, y no solo como rito de iniciación al cristianismo entre neófitos. (Espinosa, 2013, pág. 23).

En consecuencia, el aprendizaje del idioma fue una de las técnicas más importantes para impartir la catequesis a partir de la cultura de las comunidades. La cédula de 1580, vio la necesidad de aprender y enseñar la lengua quichua, específicamente, a partir de esto se abrió en Quito la Cátedra del Quichua en noviembre de 1581. La enseñanza estuvo a cargo de varios prelados.

El mismo Alonso de la Peña y Montenegro, en su texto, expone la necesidad de que los prelados aprendan las diferentes lenguas de los pueblos que las doctrinas abarcaban para poder difundir la palabra de Dios con mayor claridad. Así lo indica Villasís.

Los misioneros aprendían el idioma, mejor, los idiomas del (país)²¹, y enseñaba la lengua de Castilla en las doctrinas y catequesis. También enseñaban en el oriente el quichua para facilitar la evangelización. (Villasís Terán, 1987, pág. 24).

Las herramientas de sacramentalización perduraron en toda la época colonial. La comunión, penitencia, confirmación y extremaunción se fortalecieron y unieron a los sacramentos iniciales del bautismo y matrimonio. "La administración de los sacramentos se aplicaba a su vez a toda la población multiétnica que guiaban los jesuitas en la ciudad de Quito a lo largo del siglo XVII" (Espinosa, 2013, pág. 24).

Los sacramentos como el bautismo y el matrimonio tenían el fin cristiano de incorporarlos a la institución eclesiástica y salvar sus almas. Es decir, por un lado, el matrimonio erradicaba la poligamia e implante la

²¹ El término "país" referido a la Audiencia de Quito, ya que para la época de la que habla Enrique Villasís resulta anacrónico.

conformación del círculo único familiar, desde una mirada occidental. Por otro lado, el bautismo introducía a los indígenas, desde su niñez, en la vida cristiana del pueblo de Dios y los preparaba para llevar una vida cristiana. Una estrategia utilizada desde el principio del asentamiento para sacar el máximo provecho a las kurakas.

Desde el comienzo, también los conquistadores buscaron matrimonios y uniones informales con las princesas y damas de la aristocracia cuzqueña. Su influencia y la de sus hijos, los primeros mestizos y bilingües, moldeó una precoz civilización urbana, tendente más a lo incaico que a los propiamente nor-andino (Salomon, 1988, pág. 105).

Así, el ritual propio de los sacramentos cristianos llevado a cabo por caciques o principales colaboró para que algunos miembros de las comunidades, naturales que aún no se habían perdido la fe en sus guías, recibieran las comuniones sin mayor oposición. Cabe recalcar que, estos sacramentos penetraron en la conciencia del pueblo indígena gracias al proceso de cristianización permanente. Durante los primeros momentos de asentamiento y catequización los indígenas cristianos eran considerados traidores²². A partir de la segunda y tercera parte de conformación colonial, se inserta y afirma en la conciencia de los pueblos indígenas, lo que va de la mano de la institucionalización de la Iglesia.

Estenssoro ha planteado dos ciclos de la evangelización en los Andes que resultan pertinentes para comprender la labor de los padres jesuitas en

²² “En efecto, los primeros indígenas bautizados fueron detenidos por los otros como traidores a su pueblo. En Santo Domingo, cuando mataron a los dos primeros indígenas cristianos. éstos exclamaron «Dios Aboriachacha», que significa: «Yo soy el siervo de Dios» 134, pero para sus hermanos era un traidor. En el Perú, cuando los indígenas regresaban a sus pueblos para comunicarles el evangelio, en la primera época eran sacrificados.” (Dussel, Historia General de la Iglesia en América Latina, 1974, pág. 347)

Quito. En un primer momento, entre 1533 y 1583, la evangelización buscó insertar el cristianismo en el seno del contexto cultural indígena. Era, por tanto, acomodaticia frente a la cultura autóctona. Se aceptaban ciertas prácticas y creencias indígenas, incluyendo los taquis (bailes y danzas), como vehículos para la cristianización, y se priorizaba el bautizo como medio eficaz para lograr la salvación. (Espinosa, 2013, pág. 13).

Dentro de este mismo marco espiritual, se pueden observar técnicas conversivas que estuvieron ligadas a los ritos y costumbres indígenas, los símbolos. Símbolos que, posteriormente, ayudarían a afirmar la iconografía cristiana. Las *mediaciones* toman un papel importante dentro de la adaptación de la Cristiandad en los pueblos de naturales.

El espíritu extirpador contenido en este proyecto desembocó en la imposición de nuevos hitos que desplazaron los de la cultura local. Los pueblos fueron bautizados con advocaciones del calendario católico y se impusieron nuevas formas corporativas a través de las cofradías. La difusión de las devociones Marianas jugó un importante rol en el proceso de articulación de la sociedad indígena a la religión cristiana y, por lo tanto, al orden político y social que ella sancionaba (Terán Najas, 1992, pág. 160)

Éstas, dentro de una cosmovisión politeísta agraria, componen una serie de debates y procesos donde se inscribe la manera en que se impartió el cristianismo y como este penetró en los pueblos, con sus resistencias culturales.

El catolicismo llega entonces a ser una parte funcional de la vida indígena, pese a numerosas y tenaces supervivencias de ritos o prácticas prehispánicas y aun errores y confusiones doctrinales; el clero las consideró

ya -acertadamente- como supersticiones o productos de la ignorancia y simplicidad de espíritu. Sin duda puede negarse en general la existencia de un sincretismo religioso entre los indios a partir de 1660, pues ya han aceptado la idea cristiana de la esencia divina, conocen las tradiciones de la Iglesia, sus principales oraciones, los mandamientos y los artículos de fe, sienten ésta y practican el culto: supersticiones e ignorancia, por abundantes que sean, nunca alcanzaran ya la categoría de creencias paganas y aun menos de herejías (Vicens Vives, 1982, pág. 527)

De esta manera, podemos ver que el calendario festivo representó la persistencia de algunas prácticas culturales indígenas, y la imposición cultural cristiana. Los españoles les enseñaron el nombre de los meses a los naturales, por lo que el 1 de enero de 1537 se, “usó por primera vez la denominación de primero día del Año Nuevo (...) La vida pública, en cambio, brindada en Año Nuevo la expectativa de una renovación” (Vargas J. M., La evangelización en el Ecuador, 1978, págs. 32-33)

Ligadas a este marco, se realizaba la transmisión del cambio de autoridades. En febrero, la celebración del Carnaval en América es parte de un sincretismo entre culturas, cabe recalcar que en América la celebración se hizo única. “En algunos pueblos se han vuelto rituales ciertos potajes propios de este tiempo, como la lucha (...)” (Vargas J. M., La evangelización en el Ecuador, 1978, pág. 36). Para el fin pertinente, no se mencionaran todas las festividades según el calendario²³. Lo que se intenta evidenciar es

²³Véase. Vargas, J. M. (1978). La evangelización en el Ecuador. Quito: Gráficas Ortega. pág. 31-62.

lo cohesión de costumbres, en donde, los indígenas compartían y hacían parte de las variadas celebraciones a favor de la adoración hacia los Santos.

El culto a la Virgen cobró un impulso paralelo a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Etapa importante fue la adopción local de un santo patrono. En el siglo XVI no es raro que los indígenas hayan tratado de multiplicar los puntos de comparación entre las divinidades locales y aquello que era sólo un nombre y una imagen en ocasiones difícilmente descifrable. En cambio, en el transcurso del siglo XVII los santos patronos fueron percibidos como una dimensión esencial de la identidad del pueblo, tanto de su realidad como de su suprarrealidad (Gruzinski, 1991, pág. 240)

En la misma línea, el arte estuvo al servicio de la evangelización. El uso de iconografía, es decir, de imágenes de la Virgen, Jesucristo y los Santos, así como la cruz, ayudaron a que el impacto cultural religioso fuera más eficaz.

La conquista espiritual de Hispanoamérica se llevó a cabo con el establecimiento de una Iglesia visible, que implicó el uso de los medios normales para convertir a los indios y luego fomentar la vida cristiana entre los fieles, mediante los sacramentos. (Vargas J. M., La evangelización en el Ecuador, 1978, pág. 63)

El culto a las imágenes sacras constituyó la base para la creación de iglesias y conventos, las primeras formaron parte primordial de la constitución de las doctrinas. "De este modo fue la arquitectura la primera de las bellas artes que se puso a servicio de la Iglesia. Arte esencialmente funcional hubo de ofrecer un espacio de albergue colectivo para el culto" (Vargas J. M., La evangelización en el Ecuador, 1978, pág. 64).

Las imágenes cumplieron la función de enseñar, como indica el Padre Vargas, las verdades cristianas, alentar el culto, verdades sobrenaturales mediante la representación visible, facilita el recuerdo de los sucesos que traman la historia de la salvación y estimula el fervor y el culto con el patetismo de la expresión.

Dentro de esta arista, la pintura, para Vargas, fue la que más brindó a la enseñanza evangelizadora, debido a su carácter visible. La pintura representó gráficamente los símbolos, escenas y personajes de la tradición cristiana²⁴. "(...) las pintura constituyen un lugar teológico para demostrar los matices de la creencia y culto religioso del pueblo ecuatoriano" (Vargas J. M., *La evangelización en el Ecuador*, 1978, pág. 70)

De esta manera, podemos concluir que, posterior al proceso de conquista y resistencia, los asentamientos se desarrollaron dentro de una red de vínculos y relaciones de poder entre españoles y señores étnicos.

El desarrollo de liderazgos netamente coloniales, dentro de la sociedad andina, marca el fin de la fase histórica llamada "conquista", porque representa una transformación fundamental del cuadro étnico. El domino español ya no operaba *contra* las instituciones políticas de los pueblos andinos" (métodos de evangelización y resistencia), ni predominantemente sobre ellas (como hacía en el periodo de "mandato indirecto", sino dentro de ellas (Salomon, 1988, pág. 121).

Se puede observar que, dentro de la imposición cultural explícita, se dieron mecanismos moderados para la enseñanza de la doctrina cristiana. No se

²⁴ Véase. Vargas, J. M. (1978). *La evangelización en el Ecuador*. Quito: Gráficas Ortega. pág 71-76.

debe olvidar que si bien toda imposición trae consigo violencia, debemos reconocer las diferencias en las técnicas de evangelización de las primeras entradas con las aplicadas en los diferentes territorios y momentos coloniales.

A partir de la inserción pacífica del cristianismo en el siglo XVII, podemos observar los desniveles en cuanto a la regia adaptación de la religión cristiana. Sin bien la forma de no perecer y asimilarse a la cultura dominante era dejar morir sus grupos culturales, muchos ejercieron una resistencia inconsciente o consciente gracias a la desprolijidad evangelizadora:

Por desconocimiento, y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las culturas prehispánicas, no se produce el lento pasaje de un «núcleo ético-mítico» pagano a la aceptación de la comprensión cristiana (la fe), como acaeció, por ejemplo, con la comunidad comprendida en el Imperio greco-romano. Se produjo una ruptura, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización (Terán Najas, *La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII*, 1992, pág. 359)

Logrando, de esta manera, que la evangelización actué diferente en cada individuo, el cual yuxtapone, mezcla y finge según su cotidianidad, es decir, se convertían en su propio modo de ser cristianos.

Según quedó dicho, los elementos culturales trasplantados a Indias evolucionan de manera autónoma por adaptación al medio ambiente. Pude, en general, afirmarse que durante el siglo XVI predomina allí las formas

trasplantadas, mientras que en el XVII aparecen variedades culturales ya bien diferenciadas respecto a las originarias. Estas variaciones se perciben antes que nada en la cultura material y los hábitos vitales cotidianos (alimentación, vestido, lenguaje, etc.); por el contrario, surgen más tardíamente en los campos intelectual y estético (Vicens Vives, 1982, pág. 528).

Es decir, desde la individualidad inherente del ser humano, la cultura se modificó según el espacio en que cada indígena se desarrolló, por lo que, no podemos hablar de una extirpación cultural igual en todos los momentos y espacios. Por lo que, se debe tener en cuenta esta disparidad en el sistema de evangelización de los pueblos indígenas.

4. CAPÍTULO IV: El discurso del *indio miserable*

El presente capítulo ofrece el punto de vista teológico, filosófico y legal de la España del siglo XVI y XVII sobre el indígena. Como antecedente del análisis sobre el uso de la palabra *miserable* para describir y entender al indígena dentro de su cultura y tradiciones, cabe mencionar las normas y leyes que forjaron el camino de la defensa de los indígenas durante el proceso de llegada, conquista y asentamiento español.

Se pretende comprender los debates, confrontaciones, controversias acerca del lugar del indígena dentro de la estructura social española, su humanidad y alma, la guerra justa, costumbres y evangelización de los indígenas muestran una serie de ideologías, a favor y en contra, a partir del encuentro con el otro. Se observará que no existe una sola postura hacia la forma en la que se concibió al indígena. Los conflictos sacarán a la

luz a grandes personajes, filósofos, teólogos, juristas y grupos religiosos quienes participaron e influyeron en los debates sobre el trato que se les daba a los naturales.

Esta percepción que se creó hacia el indígena y su aplicación en una base legal tuvo repercusión en todos los territorios colonizados y en la forma de insertar al indígena en el sistema administrativo y religiosos colonial. Es por esto que, el estatus de *miserable* se discutirá a partir de su definición legal y teológica y de su uso en el tiempo.

Bartolomé de las Casas se convirtió en uno de los asiduos defensores de los pueblos indígenas. Condenará varias prácticas, tanto de la Corona como de la Iglesia, hacia los naturales. A pesar de que en los debates y controversias generaron que la Corona decreta varias leyes en protección de los indígenas, casi ninguna se cumplió parcial o totalmente por diferentes motivos, sí se puede ver que a partir de estas Bartolomé de las Casas revive el término *miserable* para dar a los naturales cierta posición favorecedora ante la ley y la Iglesia. Término que Alonso de la Peña mencionará en reiteradas ocasiones en su escrito *Itinerario para párrocos de indios*, tema central de la presente investigación.

Para continuar, las clases de miserables y sus privilegios serán analizados a través de leyes, juristas, cédulas reales, eclesiásticos desde la aparición del término hasta el siglo XVII. Todo esto con el fin de entender por qué los indígenas entran en el estatus de miserable según las bases del Derecho Castellano e Indiano. Desde la lógica de esta visión, el indígena debía reunir ciertas características para ser considerados miserables legal

y eclesialmente y por medio de esto, ser merecedores de los privilegios legales de los cuales se hablará en este último acápite. Para continuar, en el siguiente capítulo hablaremos a la miserabilidad del indígena y sus privilegios dentro del sistema eclesiástico, únicamente en el siglo XVII.

4.1 Debates y Leyes sobre el indígena

Ya se ha hablado sobre las misiones que llegaron a América y los objetivos generales de estas organizaciones religiosas para acercarse a las comunidades de indígenas. Pero cabe recalcar en este apartado la importancia, como primer momento, que tiene la congregación dominica en la defensa del indígena y la filosofía lascasiana que siguió Fray Bartolomé De las Casas.

Lo que comenzó en la isla La Española como una lucha dominica para mejorar el trato hacia los indígenas en el proceso de colonización, se convierte en un debate generalizado en España acerca de los derechos legales y espirituales que los españoles tenían sobre esos hombres tan diferentes. El desconocimiento y el miedo a lo desconocido provocaban la condena de las costumbres de los indios como prácticas diabólicas, ya que en lo que ellos conocían, no había tales prácticas, rechazando lo que está fuera de lo conocido. La extirpación cultural indígena, era una forma de hegemonía sobre los naturales para poder ejercer control total en la vida de quienes no pertenecían al eje del desarrollo civilizatorio.

Desde la llegada de la congregación de los dominicos a la ciudad de Santo Domingo en 1510, se percataron de la bárbara situación que pasaban

los indígenas diariamente en manos de los españoles dentro del sistema de encomienda y repartimiento, por lo que decidieron denunciarla públicamente. “Los frailes consideraron como deber de conciencia denunciar y condenar públicamente la situación, y de este modo, los dominicos fueron los primeros europeos en defender abiertamente que los indios eran personas y que, como tal, tenían una serie de derechos” (León & Aparicio, 2018, págs. 139-140).

Durante la navidad de 1511, Antonio Montesinos pronunció un sermón de Adviento en defensa de los naturales frente a indígenas sirvientes y españoles. Esto causó gran molestia en los encomenderos a quienes se les negó la confesión y fueron acusados de explotar a los indígenas. Las quejas llegaron a Burgos, en donde el Rey reunió a teólogos y juristas para que escuchen las posturas opuestas en relación a la situación de los indígenas. Fruto de la Junta de Burgos, el Rey Fernando redactó las *Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los yndios*, fueron treinta y cinco normas que trataron de remedir los abusos hacia los indígenas. “Es la primera proclamación en la historia de los derechos de los “otros”, no de los ciudadanos” (León & Aparicio, 2018, pág. 141).

El descontento de los frailes dominicos por los acuerdos de Burgos suscitó la reunión en Valladolid en 1513, en donde se decidieron mantener los cuerdos en Burgos haciendo algunas rectificaciones para mejorar la vida de los indígenas. “Este breve conjunto normativo complementario, apenas cuatro leyes, fue dictado el 28 de julio de 1513 (...) se denomina Aclaración de la Leyes de Indias” (León & Aparicio, 2018, pág. 142).

Como indica León y Aparicio, las leyes que se enviaron para cumplir no fueron puestas en práctica en muchos de los casos, sin embargo:

Los abusos continuaron, pero se evidenció cómo tras estas disposiciones se vio que probablemente el problema no estaba en el contenido de estas normas, sino en los mecanismos de control establecidos en la Península para su cumplimiento en territorios tan lejanos. Si en Burgos se planteaba cómo evitar los abusos sobre el indígena, el asunto evolucionó hasta el punto de cuestionar los justos títulos de la Corona sobre los nuevos territorios. Evolución que hará que se llegue al establecimiento, en 1542, de las Leyes Nuevas” (León & Aparicio, 2018, pág. 144).

Las Nuevas Leyes de 1542 -1543, promulgadas por Carlos I en Barcelona y Valladolid, cuestionaron los títulos de la Corona sobre los nuevos territorios y establecieron “(...) normas básicas de la organización del Consejo de Indias y del gobierno de América, (...) Proclaman la libertad de los indios y suprime las encomiendas, y regulan la forma de hacer los nuevos descubrimientos y de gratificar a los conquistadores” (León & Aparicio, 2018, pág. 144).

(...) que los indios eran personas libres, súbditos del Rey, que la Corona era la llamada a conceder mercedes reales de encomienda, el tributo sería fijado por el Virrey y la Audiencia en cada caso, el servicio personal quedaba suprimido en términos generales, aunque de manera particular, dependería de los casos. (Jácome, 1988, pág. 150).

Así mismo, lo afirma Carlos Landázuri (1988)

Las Nuevas Leyes se referían a diversos asuntos. En lo administrativo, por ejemplo, reglamentaban el funcionamiento del Consejo de Indias; pero la

parte central de estas ordenanzas, aquella que les ha dado merecida fama, buscaba la protección de los aborígenes americanos. (Landázuri Camacho, 1988, pág. 171).

Esto provocó nuevas riñas entre conquistadores/colonos y la Corona, la cual, desató rebeliones en contra de la aplicación de las medidas y de cualquiera que intentó aplicarlas en las colonias por orden del Rey. Muchas de las Nuevas Leyes fueron suprimidas por las quejas de los españoles residentes en el Nuevo Mundo, por lo que el Rey se vio forzado a abolir dichas Leyes en 1546, para asegurar la paz en las colonias.

En cuanto a la controversia filosófica-jurídica de Valladolid, sucedida en el mismo siglo, sus principales representantes fueron Bartolomé de las Casas, siguiendo la ideología lascasiana y apelando a una rectificación del aristotelismo, y Ginés de Sepúlveda, reafirmando los derechos sobre la conquista y el punto de vista político y moral aristotélico, esto tomado de la mano a filósofos, juristas y teólogos de la época como: de Palacios Rubios, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Vasco de Quiroga, entre otros.

Las discusiones fueron convocadas por Carlos V entre 1550 y 1551, se enfrentaron las Apologías de Juan Ginés de Sepúlveda y de Bartolomé de la Casas sobre sus textos. Estos dos bandos opuestos expusieron frente a una junta de expertos: Melchor Cano, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza de Miranda, Bernardino de Arévalo, Pedro Ponce de León, representantes del Consejo de Castilla y del Consejo de la Inquisición, que decidiría cuál de las posturas era la correcta.

“Esta Junta es la que hoy conocemos como la Controversia de Valladolid, celebrada ente 1550 y 1551 en el Convento de San Gregorio, donde tanto Las Casas como Sepúlveda fueron invitados a exponer sus razones para decidir “cuál sería el reglamento más conveniente para que las conquistas, descubrimientos y colonizaciones se hiciese en concordancia con la justicia y la razón”” (León & Aparicio, 2018, pág. 148).

Sepúlveda defendió su postura que los indígenas por naturaleza eran incapaces de gobernarse a sí mismos por su inferioridad natural, la importancia de la extirpación de los sacrificios humanos y de la evangelización. Por otro lado, Las Casas respondió a Sepúlveda sobre la barbarie de los indios, las idolatrías y los sacrificios, y la justificación de la guerra a favor de la evangelización, recalcando que la evangelización debe realizarse pacíficamente. “Dejando constancia de que hay un punto de unión entre todos los individuos de la especie, algo en que lo que nos parecemos todos: en que somos personas, en que somos hombres, en que pertenecemos a la humanidad” (León & Aparicio, 2018, pág. 148).

La Controversia no logró sus objetivos, es decir, tener una guía de las formas y leyes que debían aplicarse para que los indígenas sean vasallos del rey sin causarle vejaciones en el proceso. La Junta no estableció ganador a ninguno de los dos; sin embargo, el debate repercutió para que nuevas leyes se dictaran a favor de los indígenas.

En esta línea política debe ser entendida la legislación de Indias, la reiterada defensa del indio que aparece en leyes y documentos de la Corona, pues tras un discurso humanista, esconde el modelo de colonización hegemónico,

articulado por y para el beneficio mayoritario de la Corona. (Jácome, 1988, pág. 149).

Dentro de este contexto, las leyes que rigieron a los territorios colonizados fue el Derecho Indiano el cual reunió las leyes del Derecho Castellano²⁵, las Sietes Partidas o Libro de las Leyes, la Nueva Recopilación (1567), las Bulas pontificias, las Capitulaciones aplicadas para el Nuevo Mundo. Es decir, el Derecho Común Civil que rigió a Europa en la Edad Media, fruto de una compilación del Emperador Justiniano, se une al Derecho Común Canónico y son la base del Derecho Castellano y por ende, del Derecho Indiano. Sin embargo, al no existir un precedente legal puntual para tratar a los pueblos indígenas, se acudió al derecho natural.

“Si bien es cierto que las doctrinas de la Escolástica española influyen en la elaboración del derecho indiano, no es menos cierto que los principios del *ius commune* se encuentran presentes en este nuevo derecho, tanto por la vía del ordenamiento de Castilla como por las norma que se van creando para ajustarlo a la nueva realidad” (Díaz, 2001, pág. 272).

El Derecho Indiano fue aplicado en las Indias a partir de la determinación del estatus jurídico de una persona, es decir, su condición de persona libre o esclava. Este partía de tres entes normativos: la religión, la moral y el derecho. El reconocimiento de que el hombre fue creado libre a imagen y semejanza de Dios era parte del Derecho Natural, por lo que de este

²⁵ Debido a que fue Isabel de Castilla, y no Fernando de Aragón, quien financió los proyectos descubridores de Colón. A partir del Ordenamiento de Alcalá en el siglo XV y como fuente del derecho común. EL *ius commune* (derecho común) son las grandes compilaciones jurídicas medievales del derecho romano y derecho canónico, el cual dio paso al *ius proprium* los cuales son los decretos, ordenamientos, leyes, específicamente creadas para el Nuevo Mundo. De estas dos surge el Derecho Indiano. Ver. Díaz, J. M. (2001). El *ius commune* y los privilegios de los indígenas en la América española. *Revista de historia del derecho*, 267-3001.

derecho se crea la condición jurídica del indígena. Sin embargo, también se tomaba en cuenta el Derecho Común, el cual, establecía el estatus jurídico de una persona relativamente a su existencia en la sociedad.

El *status* de una persona era determinado de manera concreta según la relación entre los que actuaban, según la índole del acto jurídico en cuestión y una serie de otros componentes como el *status libertatis* (e.d., ser libre o no), el *status civitatis* (e.d., ser ciudadano o no) y el *status familiae* (e.d., la posición dentro de la familia en el concepto amplio que el *ius commune* aplicaba a la familia). Por lo dicho la diferencia entre los hombres era la normalidad y el marco conceptual, no la igualdad. (López, 2012, pág. 127).

De esta manera, el Derecho Indiano parte de la concepción de si el indígena era libre o no. En el momento de la conquista, la Bula de Alejandro VI en 1493 tuvo un papel muy importante como otorgador de los territorios encontrados a España, así como la obligación de evangelizarlos. Esto llevó a una disyuntiva entre si eran libres y tenían capacidad de adoptar el cristianismo o se los esclavizaba dejando de lado su evangelización.

El Derecho Romano también negó la aprobación legal de la esclavitud, siendo esta la actitud más simple frente a los indígenas del Nuevo mundo, indica Díaz (2001); sin embargo, los intereses políticos de los Reyes Católicos y Roma hicieron que se prohíba la esclavitud con el fin de facilitar su conversión al cristianismo. "Estas mismas razones aconsejaron ahora desde un principio mantener en libertad a los indios y considerarlos como vasallos libres de la corona" (Díaz, 2001, pág. 275).

El proceso de reconocimiento de los naturales americanos, comenzó con la proclamación legal de los indios como hombres libres y vasallos del

Rey, en real cédula del 28 de junio de 1500. En las Leyes de Burgos se reafirmó este estado, a esta le siguió la prohibición de la esclavitud de los indígenas en 1526.

(...), según las cuales se declaraba que los indígenas eran libres, que podían tener acceso a casa y tierras propias, derecho a percibir un salario por su trabajo, que debían pagar un tributo como vasallos del Rey, para lo cual se estimulaban las reducciones y se iniciaba la racionalización de la práctica, seguida hasta ese momento, en los repartimientos de indios. (Jácome, 1988, pág. 149).

Para 1537, la *Bula Sublimis Deus*, expedida por el Papa Paulo III, en la que se declaraba y se decretaba su humanidad, es decir, personas que tenían alma y corazón, reforzó la prohibición de esclavitud y servidumbre de los naturales. Se reconoció a los indios "como seres racionales, libres y capaces de recibir la fe cristiana; luego, en modo alguno podía ser esclavizados" (López, 2012, pág. 133).

Cabe recalcar que la condición de hombres libres y vasallos del Rey que se les otorgó a los indígenas fue de la mano de las limitaciones que tenían a favor de las necesidades de la monarquía

Por lo tanto los indios eran hombres libres y tenían un "estatuto jurídico privilegiado, pero al mismo tiempo las leyes les creaban incapacidades y limitaciones. El derecho indiano los consideraba personas <<miserables>>, necesitadas de protección por su incultura, pero al mismo tiempo les imponía muchas restricciones a su libertad y los subordinaba a los españoles (Díaz, 2001, pág. 276).

Por lo que, sistemas como la encomienda o los repartimientos se justificaron como tributo y para facilitar la evangelización, respectivamente.

La solución que encontró finalmente la Corona fue la transformación de la encomienda de servicio personal en encomienda tributaria por lo cual los indios únicamente debían a los encomenderos los tributos que, como cualquier vasallo, estaban obligados a pagar al monarca (López, 2012, pág. 137).

En cuanto a las reducciones López dice:

Otra limitación a la libertad de los indios estaba dada por la obligación de vivir en las reducciones o pueblo de indios. La justificación a esta restricción (...) [fue que] de esta manera sería más fácil que fueran bien doctrinados en la ley evangélica y educados en la buena policía. (López, 2012, pág. 139).

Los principales rasgos del Derecho Indiano fueron: un casuismo acentuado, es decir, se legisló sobre cada caso concreto y a partir de esto se intentó generalizar a los demás casos; se trató de estructurar la vida jurídica de los territorios con una visión uniformadora y con las viejas concepciones de la península; sin embargo, en la práctica las Leyes se reformaron al nuevo contexto en el que se aplicaron; existía una constante lucha por el control total de las Indias, por lo que la corona aumentó el aparato burocrático y la rigurosidad de los trámites; la conversión de los indios fue una de las preocupaciones primordiales en la política colonizadora, "En buena parte fueron dictadas estas leyes, más que por juristas y hombres de gobierno, pro moralistas y teólogos" (Ots Capdequí, 1986, pág. 13).

Lo casuístico del Derecho Indiano produjo que en 1680 se diera una Recopilación de las Leyes de Indias con el fin de compilar la legislación de los Reyes de España para la regulación de los reinos de América y Filipinas. Por su origen en el Derecho Romano, la característica casuística del Derecho Indiano hacía que éste se aplique según el contexto geográfico, social y jurídico de los nuevos territorios, ya que el los decretos eran casi inaplicables homogéneamente en todos los territorios colonizados.

En consecuencia, hubo la necesidad de dictar desde la Metrópoli y aún por las propias autoridades coloniales, con aprobación de los monarcas, normas jurídicas especiales que regulasen los problemas surgidos a impulsos de una realidad siempre apremiante y cada vez más alejada de los viejos módulos peninsulares. Este acto jurídico procuró el buen tratamiento de los indios y precisa la misión del fiscal del Consejo de Indias de vigilar el cumplimiento de las leyes, "(...) << de cuya protección y amparo, como de personas pobres y miserables, se tenga por muy encargado, y con grande vigilancia y cuidado pida y solicite siempre lo que para el bien de ellos convenga>>" (Castañeda Delgado, 1971, pág. 273).

A pesar de que se intentó abordar el tema del indio desde un punto de vista moral, la doctrina declarada no fue igual que la realidad social. Como indica López (2012) hay que recalcar que:

(...): lo que hay que valorar es cómo un pueblo conquistador intenta determinar, en primer lugar si es justa su situación en las Indias, y en segundo lugar cuál es la manera más equitativa de tratar a los habitantes de estas nuevas tierras (...) Esto no significa que los indios en

Hispanoamérica hayan vivido en un mundo idílico, en un nuevo Edén, ya que desgraciadamente se cometieron abusos e injusticias, como en cualquier otro sistema jurídico-político, pero esto ya es propio de la naturaleza humana; (...) (López, 2012, pág. 149).

En suma, el complejo status legal de los indígenas en las colonias españolas estuvo ligado a la concepción religiosa del hombre a ser evangelizado en su condición de persona libre; pero su libertad estuvo limitada por su condición de vasallo del Rey. Dentro del mismo punto, la lucha realizada durante el siglo XVI contribuyó a que se cuestionara y sometiera a debate los modos y sistemas que se tenía con los indígenas para introducirlos al sistema español y evangelizarlos. El Derecho Indiano del que se habló es el producto directo de la conjugación del Derecho Castellano y de los debates, Leyes y decretos derivados de las problemáticas condiciones del indígena en el Nuevo Mundo. Siguiendo este camino jurídico-teológico, en el siguiente acápite cabe hablar sobre los antecedentes del uso de la palabra *miserable* y la situación jurídica del indígena en el siglo XVI y XVII, a partir de su posición como *miserable*.

4.2 El estatus de *miserable*

El término *miserable* se utilizó jurídica y teológicamente para bridar al indígena una posición de debilidad ante las injusticias que se le hacían. El diccionario Nebrija de 1516 define a la palabra *miserable* como "digno de misericordia". Asimismo, existe otra definición de *miserable*, como "no digno de ella". Posteriormente, en el diccionario de 1620 Franciosini define a la palabra *miserable* como "desgraciado, infeliz, desafortunado". En la

actualidad, la palabra *miserable*, según la RAE (Real Academia Española), se define como “persona ruin o canalla, extremadamente tacaña, extremadamente pobre, desdichado, abatido, infeliz, que viene del latín *miserabilis* 'digno de compasión', 'lamentable'”.

Claro está que el concepto y uso del término *miserable* ha cambiado conforme el tiempo. Jurídicamente, la noción de *miserable* aparece en la Constitución de Constantino, *C. quando imperator inter pupillos et viduas*, del año 334 DC para quienes se sentían en estado de indefensión ante sus adversarios fuesen atendidos por el emperador: “A partir de ahí se empieza a elaborar la noción de miserable, desde el punto de vista jurídico, como aquella persona acreedora de conmiseración o compasión por su situación de desvalida, a la cual se le confería una protección especial” (López, 2012, pág. 142).

Como indica Castañeda Delgado (1971), los antiguos hacían diferencia entre *miserabilis*, *miser* y *miserandus*; sin embargo, estas se conjuraron jurídicamente en el término *miserable*. Castañeda recoge la unanimidad conceptual acerca del *miserable* de Díaz (2001), al indicar que los diferentes conceptos se tejieron alrededor de una definición general de *miserable*:

Tal cúmulo de dificultades hizo que los maestros, al buscar el concepto jurídico del miserable, prescindieran de dar una definición genérica y precisa, al mismo tiempo, que alcanzarse a todas las clases, para estudiar los distintos grupos de personas a las que pudiese convenir el término. Se trata de personas que : a) inspiran compasión, <<propter iniuriam

fortunaes>>; b) precisan una especial protección, y c) cuya determinación, en concreto, fuera de los claramente precisados por la ley, se deja al dictamen del juez. (Castañeda Delgado, 1971, pág. 247).

Lo que se puede observar en común entre los que hablan del *miserable* es la necesidad de amparo y protección. Esto se puede ver en la posición de los juristas de dejar a decisión de cada juez de conceder el estado de miserable y sus privilegios. En el ámbito espiritual, Castañeda habla de Profetas y escrituras sagradas, Biblia, Deuteronomio, Salmos, los cuales se refieren al *miserable*. El concepto bíblico se refiere a pobres, débiles y desprotegidos. Dios los amenazaba con castigos duros a quienes los ofendieran o afectaran de alguna manera. “Los pecados contra el débil eran de los que clamaban al cielo. Eran pecados de malicia especial, porque envolvían un desorden social, una especial injusticia que provoca la ira de Dios, también de manera particular y exigía un castigo ejemplar” (Castañeda Delgado, 1971, pág. 252).

Siguiendo el recorrido histórico por el uso del término *miserable* durante el siglo XVII, su uso se implementó con mayor fuerza a partir del desarrollo y difusión del término *indio miserable* como concepto legal por Bartolomé de la Casas, producto de la llegada América y los problemas por explicar al indígena.

De las Casas fue encomendero, fraile dominico, procurador y protector universal de todos los indios, escritor, filósofo-activista, teólogo, cronista y jurista español. Llegó a Cuba en 1512 con los conquistadores y en 1514 recibió un repartimiento; sin embargo, el 15 de agosto de ese

mismo año renunció a él y a ser encomendero a partir de haber congeniado con la lucha dominica en contra de los sistemas injustos. Las Casas representó las quejas de los dominicos y su pensamiento ante el Rey y por esta razón se le nombró en abril de 1516, Consejero de los frailes jerónimos en La Española y Procurador o Protector universal de los indios en la Indias. Carlos I le encargó un plan de colonización en tierra firme, lo que resultó en la autorización en 1520, por parte del Consejo de Castilla de un proyecto para crear una colonia pacífica en Cumandá- Venezuela, la cual, se hizo realidad en 1521 con apoyo de los franciscanos. En 1540, el dominico sostuvo una reunión con Carlos V en la que se impulsó la realización de la Leyes Nuevas.

Las Casas no se encargó de mostrar una visión eurocéntrica del indio, sino más bien de elaborar un concepto universal del hombre. Su idea era la defensa de una evangelización ideal pacífica que enfrentó al resto de los encomenderos, idea que defendió ante la Corona. El dominico procura ahora que se promulguen nuevas leyes que mejoren las anteriores respecto a la situación del indio, desde el punto de vista del recién llegado y europeo (Nolasco, 2008: 67). El talento de Las Casas le permitió analizar el renacimiento de moral política que intenta abrirse paso en Europa, especialmente en la Corona hispana. (León & Aparicio, 2018, pág. 144).

En 1543, fray Bartolomé de las Casas aceptó el cargo de obispo en Chiapas. En 1546 debatió en una Junta en la Ciudad de México su tesis acerca de la capacidad de los indios y los deberes que tenía la Corona con ellos. En 1547 regresa a España para seguir con la defensa de los indios. Entre 1550 y 1551 fue uno de los dos personajes más relevantes en La Controversia de

Valladolid. Durante su vida escribió más de cincuenta obras relacionados con el Nuevo Mundo y sus ocupantes²⁶. Murió en 1566, en Madrid.

Este rápido recorrido por la vida de Fray Bartolomé de las Casas en América es importante ya que en su proceso de defensa del indio Bartolomé de las Casas propuso el estado legal de *miserable* al indio. A partir de la petición de Las Casas, junto a otros obispos, de poner a los indígenas bajo la jurisdicción eclesiástica por su calidad jurídica de miserables, siendo que existía una tradición de encargar a la Iglesia a los débiles.

Se puede, por tanto, considerar que el dominico encontró en la categoría jurídica de miserable una justificación conceptual al intervencionismo de los eclesiásticos en negocios indígenas. Más allá de la vocación espiritual y de la lucha por la justicia, también estaban en juego el control de la mano de obra indígena y, en última instancia, el dominio del gobierno de América. Se trataba de un proyecto político al que se oponían violentamente encomenderos y colonos cuyos intereses defendían la Audiencia de los Confines (Cunill, *El Indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, 2011, pág. 233).

Igualmente, el Fray buscaba impulsar la idea de que se necesitaba un defensor de indios en cada Audiencia y en el Consejo de Indias, a causa de que el cargo que ostentaban los obispos de protectores de indios no garantizaba la protección y representación de estos seres humanos que,

²⁶ Memorial de remedios para las indias (1518); Historia de Indias (1527-1547); Apologética historia sumaria (1536); Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (1537); Memorial de los remedios (1542); Representación del Emperador Carlos V (1547); Treinta proposiciones muy jurídicas (c. 1548); Principia Quaedam (1552); Brevíssima relación de la destrucción de las Indias (1552); Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos (1552); Octavo remedio (1552); Avisos y reglas para confesores (1552); Tratado comprobatorio del imperio soberano y el principado universal (impresa en 1553); Sobre el título del dominio del Rey de España sobre las personas y tierras de los indios (h. 1554); Memorial-Sumario a Felipe II (1556); Tratado de las Doce Dudas (1564); De regia potestate; De thesauris

De las Casas, consideraba necesitados y amedrentados porque no sabían cómo pedir justicia ni quejarse.

Pero el aspecto más decisivo de las gestiones del dominico en aquellos años radica, sin duda, en el desarrollo y la difusión del concepto de indio miserable. En 1545, en efecto, Las Casas pidió a los oidores de la Real Audiencia de los Confines que aplicaran a los indios la condición jurídica de miserable para que los negocios indígenas pertenecieran al fuero eclesiástico. Argüía que los naturales no podían defenderse ante los tribunales coloniales "por defecto de su pobreza o pusilanimidad o de ciencia o experiencia o de miedo que tenga[n] o de otra cualquier impotencia". Sus argumentos eran, por lo tanto, similares a los esgrimidos en su carta de 1544, donde ya afirmaba que los esclavos indios eran miserables por no saber pedir su justicia, pero se extendía la aplicación de este concepto al conjunto de los indígenas. Ahora bien, cabe señalar que la teoría del indio miserable, traspasada a la esfera civil, es decir, entendida como la obligación del monarca a amparar a sus vasallos más vulnerables, serviría de fundamento para crear el cargo de defensor civil en la década de los 1550. (Cunill, Fray Batolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española, 2012, pág. 6).

La petición basada en el argumento de que el indio debe ser jurisdicción eclesiástica, por su condición de *miserable*, no fue aprobada por el Rey Carlos V puesto que no se podía perder la jurisdicción real de esos vasallos. Sin embargo, a partir de 1550 se empezaron a nombrar defensores civiles de indios triunfando, de esta manera, las ideas lascasianas.

De las Casas, como indica Cunill (2012), generó a su alrededor una red de amistades con religiosos, administradores coloniales y caciques quienes le ayudaron a tener más representación y apoyo, lo que causó que en 1519 se institucionalice el oficio de defensor de indios en los Juzgados Generales de Indios.

En 1552 la Corona española decidió amparar al indígena *miserable*, alejándolo del amparo eclesiástico, ordenando:

(...) que los naturales consiguieran su justicia y ordenó que los procuradores respetaran el arancel de Castilla sin multiplicaciones, lo que les suponía una ventaja con respecto a los españoles que pagaban el triple del precio vigente en la metrópoli. Mandaba que se estudiara la posibilidad de hacer un arancel para los indígenas que fuera "más moderado y bajo que el de los españoles, atento que son pobres los dichos indios y tienen pequeñas haciendas" (Cunill, *El Indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, 2011, pág. 237)

Grande era la preocupación de la Corona por que los fiscales fueran los protectores de indios²⁷ en los pleitos en los que se vieran envueltos, argumentando su ignorancia y pobreza merecía que fuesen favorecidos y ayudados, así lo indica Cunill (2011): "Se insistía, pues, en las repercusiones negativas resultantes de la desventaja cultural que sufrían los naturales frente a los españoles, tanto los particulares contra quienes éstos litigaban, como los

²⁷ En 1680, la Recopilación de indias encomienda la fiscal del Real y Supremo Consejo de Indias la protección de los indios en pleitos y asegurar su libertad. Según Díaz (2001) la figura de Protector de Indios tiene antecedentes en el Derecho Romano. Ver Díaz, J. M. (2001). El ius commune y los privilegios de los indígenas en la América española. *Revista de historia del derecho*, 267-3001.

letrados que ventilaban sus causas” (Cunill, El Indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI, 2011, pág. 238).

Aparte de Las Casas, otros humanistas recogieron la teoría del *indio miserable*, como por ejemplo: el oidor Tomás López Mendel, quien en 1559 escribió al Rey para comunicarle la necesidad de prestar justicia a los *miserables*, al igual que a los españoles, porque de eso dependía su fidelidad como vasallos. La carta se dirigía a la responsabilidad que tenía la Corona de atender la justicia de los indios.

Bajo la necesidad de amparo público, indica Castañeda (1971), aparece la figura de protector de indios como una función social responsable de la defensa legal del indio y una función protectora social por conciencia²⁸. Como parte de esta defensoría estaban incluidas las audiencias, virreyes y gobernantes. La figura jurídica de protector civil se debe a esta necesidad de recuperar la jurisdicción sobre los naturales, por lo que el cargo le quitaba el nombramiento de obispos como protectores, así lo escribe Cunill (2011).

No es extraño que este cambio ocurriera en el preciso momento en que la Corona intentaba recuperar su dominio sobre la población aborígen y restar a los religiosos el margen de maniobra que en los años anteriores les había dejado para contrarrestar el poder de los colonos. Y es que el pleno ejercicio de la jurisdicción sobre los indígenas, conseguido mediante el control del aparato judicial, era sinónimo de poder, de forma que los colonos, los

²⁸ “Felipe III, al ordenarlo a virreyes y audiencias, encomendaba como la cosa más importante del gobierno y como <<descargo de mi conciencia de todos los ministros míos>>. Felipe IV amenazaba con duros castigos la negligencia en castigar los agravios <<por ser en contra de Dios y contra mí, y en total ruina y destrucción de esos Reynos, cuyos naturales estimo y quiero sean tratados como o merecen vasallos que tanto sirven a la Monarquía y tanto la han agradecido>>” (Castañeda Delgado, 1971, pág. 275).

religiosos y los representantes de la Corona competían para ejercerlo (Cunill, *El Indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, 2011, pág. 239).

Para 1567 el término *miserable* surge por primera vez en el II Concilio Limense para disponer los privilegios que deben ser aplicados. Castañeda (1971) habla de una protección durante los pleitos de indios y su resolución sumaria con amor fraternal.

Todas las causas de los indígenas, en efecto, se habrán de despachar sumariamente, pero de un modo especial si son pobres y miserables. (...). Sin embargo, ya en este Concilio aparece un notable elenco de privilegios que, con el tiempo, se aplicaran a los indios, precisamente, por esta su condición miserable. (Castañeda Delgado, 1971, pág. 283).

De la misma manera, en el III Concilio Limense de 1583 se habla de los agravios que los padres conciliares cometían contra los indios y del peso de las penas canónicas que caerían sobre los doctrineros codiciosos y abusones²⁹. Consideraban a los indios como un ser miserable e indefenso que necesitaba protección y tutela.

Pero la Iglesia, al proteger al indio, no rebajó su capacidad jurídica; solo se acomodaba a una realidad, a circunstancias que ella no podía cambiar. Las cosas son como son y no como quisiéramos que fueran. Y la Iglesia y los eclesiásticos tomaban al indio como era, no como debería haber sido (Castañeda Delgado, 1971, pág. 287).

²⁹ “El párrafo tiene un gran sabor paternal y evangélico” (Castañeda Delgado, 1971, pág. 285).

Por esta razón, el estatus de *miserable* del indígena está estrechamente relacionado con la lucha de Fray Bartolomé de las Casas como activista de la protección del indígena en el ámbito legal y eclesiástico y a las bases legales del medioevo que se aplicaron para el Derecho Castellano y posteriormente, al Derecho Indiano. Si bien este estatus le brindó una posición de cuidado y buen trato, también lo limitó como persona autónoma. Por lo que, su estatus de infante lo mantuvo sujeto a las decisiones de sus tutores, es decir, la Corona española y sus funcionarios. Esto lleva a considerar las cualidades de estas personas *miserables* y su aplicación a los indígenas, así como los privilegios que tuvieron ante la ley.

4.3 Clases de *miserable* y sus privilegios

Es complejo entender las características y privilegios de las *personas miserables* desde la mirada de los diferentes actores que pusieron su interés teológico o jurídico en el estatus del indígena; sin embargo, se recogerán varios puntos de vista y resoluciones legales y teológicas con bases legales en el medioevo, las cuales, dejaron sus rezagos en el Derecho Castellano y por ende, en el Derecho Indiano.

La Ley constantiniana ofreció las primeras concepciones sobre las personas que debían ser tratadas como *miserables*. La causticidad de la ley hizo que variedad de personas, dependiendo de los juristas, sean consideradas *miserables*. Pupilos y huérfanos eran considerados miserables por su condición de abandono. Al igual que las mujeres viudas, no contaban con un tutor que se encargase de ellos. Dentro de estas individualidades se

designaba la característica de miserable a colectividades como personas que eran

(...), los que, más tarde, se llamarán personas morales en provincias, ciudades, villas, colegios, etc. Esto es curioso, sobre todo, por la razón que daban para ello. En tales colectividades, decían, se encuentran viudas, pupillos, enfermos y otras personas sin duda miserables, (...) (Castañeda Delgado, 1971, pág. 257)

Escolásticos por su cercanía con la ciencia, labradores por la rudeza del trabajo, soldados y ancianos entraban en la condición de *miserables*. De igual manera, sus privilegios se ligaron a un ámbito jurídico en donde se le daba el favor de no ser llevados como reos a tribunales fuera de su provincia, así como, evocar a otros a la Curia o tribunal del príncipe, indica Castañeda (1971). También, tenían autorización para elegir jueces, tenían referencia para tratar sus causas, los clérigos podían ser obligados a tutelas a los miserables, podían ser tratados por un juez eclesiástico, apelar al Papa, al rey o a la Curia Suprema, los clérigos o religiosos pueden postular por ello, así lo demuestra el autor.

Los indígenas del Nuevo Mundo entraban en las características de "rústicos" y "menores", que nos indica López (2012). El primer rasgo tenía que ver con la lejanía en la que vivía la persona de la sociedad y el segundo rasgo, se refería a la incapacidad de readaptación. López nos ofrece varias opiniones acerca de estos conceptos que reunían las cualidades de *miserable*, las cuales, partían de la Ley de Constantino. Autores como Hespanha y Clavero, indica el escritor, definían a las personas rústicas

peyorativamente, como la desvinculación de la cultura letrada y les daba derecho a los jueces de actuar sumariamente contra ellos. “En definitiva el *rústico* era el pobre cuyas causas no alcanzaban la importancia que justificara la solemnidad de un juicio” (López, 2012, pág. 140). Por otro lado, la condición de *menor* esta sesgada por la visión que tenía el español del indígena. Verlo como niño, señala la incapacidad del indígena por entender y asumir como verdadera la cultura y religión española, por lo que necesitaban ser tutores y guías. “Siempre la esperanza de las costumbres y cultura españolas, lo que llamaban la buena policía” (López, 2012, pág. 141).

Como indica Castañeda (1971), el principio de legislación indiana fue considerar a los indígenas como menores, incapaces de administrarse o defenderse jurídicamente por su debilidad.

Efectivamente, son legión las disposiciones de todo tipo orientadas a defender a los indios de abusos y atropellos. No es una legislación de paridad con el español; constituye una posición de favor y privilegio, puesto que unos preceptos legales de igualdad serían para ellos desigualdad manifiesta. (Castañeda Delgado, 1971, pág. 263).

En efecto, la incapacidad del natural para adoptar la cultura española, dejaba ante los ojos del Rey y juristas como una persona necesitada de tutela, un niño *miserable*. “De esta forma se elaboró la noción de miserable en el campo del derecho, con el sentido de persona acreedora de conmiseración o compasión por su situación de desvalida, a la cual se le otorgaba una protección especial” (Díaz, 2001, pág. 278). Díaz (2001)

menciona a Martha Norma Oliveros para indicar que este tutelaje hacia los indígenas por ser considerados menores se debe a que se les determinó un estatus *sui generis*, calificación que se debió a que el indio no tenía límite de minoridad, es decir, su estado de menor, a pesar de su edad no terminaba y tenía como tutor a la Corona y sus instituciones quienes debían asegurar sus privilegios.

En este sentido, Adorno (1988) ofrece otro argumento para la miserabilidad del indio. El discurso caballeresco que se encontraba en la conciencia europea teje una relación con el discurso indianista del *indio miserable*. Esta relación, como indica Adorno, se puede ver mediante tres vertientes, en el presente artículo hablaremos únicamente de las dos primeras dado que guardan relación con el tema que se analiza.

La primera que tiene que ver con el encuentro violento entre los naturales y los europeos en donde se generó una comparación con los moros al ser rivales del pueblo cristiano. También, se los consideraba débiles, cobardes, se los comparaba con las mujeres por ser sumisos y huir de la guerra. Es así que lo salvaje y cobarde del nativo se interpretaba como similitudes que se oponían al sujeto europeo. "La mujer, el moro y la humanidad americana compartían, según tales planteamientos, rasgos fundamentales" (Adorno, 1988, pág. 61).

La semejanza de los nativos con los moros y los judíos era parte de un discurso que buscaba encontrar familiaridades en las prácticas de la gente nueva y desconocida.

En suma la búsqueda de semejanzas y la elaboración de comparaciones, por un lado, entre el amerindio y el hebreo, y por otro, el amerindio y el moro o el morisco, revelan los procesos de fijar la alteridad apoyándose en la semejanza (Adorno, 1988, pág. 63).

La segunda vertiente que nos ofrece el autor del texto tiene que ver con la degeneración de las costumbres a causa de las novelas caballerescas, la cual se enfocaba en la lectora femenina que era víctima y vulnerable, de este mismo modo se consideraba al indio.

Se consideraba a los indios en América como a las mujeres y a los niños en Europa, entregados más a la emoción que la razón, inclinados naturalmente más a la sensualidad que los sublime. Al indio tanto como a la mujer se le exigía supervisión e instrucción constantes (Adorno, 1988, pág. 61).

En este sentido, el nativo viene a ser lo contrario al sujeto caballeresco y se convierte en un ser que debe ser procurado como un niño, debido a su poco nivel de raciocinio. El ser considerado *miserable*, es decir, que es desvalido tanto en su cuerpo como en su espíritu, indica debilidad, rudeza, rusticidad que debe ser eliminada por medio de la enseñanza de la verdadera Cristiandad civilizatoria.

A partir de estas premisas, existe una conformidad por considerar a los indígenas que reunían las características de *rustico, menor de edad y débil* como *miserables*. "Es necesario destacar que si bien a los indígenas se les aplicaron las normas que asistían en el Derecho Castellano a los menores y a rústicos, no debemos olvidarnos que se establecieron una serie

de privilegios específicos a favor de los nativos del nuevo mundo” (López, 2012, pág. 143).

Cabe recalcar que, no todos los indígenas estaban sujetos al estatus de *miserable*, dado que dependía del estrato y jerarquía dentro de su comunidad. El rey Felipe III en 1617 en cédula real, distingue a los indios y personas miserables. Es decir, no todos los indios son miserables. Así lo indica Castañeda (1971), “(...), <<pues no es justo, dice, que en causa de indios y personas miserables, que prosiga el castigo y la justicia de sus injurias, etc. >>. Efectivamente, parece distinguir como si no todos los indios fueran miserables” (Castañeda Delgado, 1971, pág. 269).

López lo considera así:

“Es fundamental recordar la versatilidad del concepto de persona miserable, lo que importaba, para ser considerado dentro de tal categoría, una operación lógica particular que llevaba adelante el jurista teniendo en cuenta las pautas de su cultura jurídica, muy diferente a la nuestra como hemos visto” (López, 2012, pág. 143).

Dentro de la variabilidad de consideraciones sobre las características que un indígena debía tener para ser considerado *miserable* jurídicamente, se encuentran los amparos coloniales o privilegios que se les otorgaron. Aquí se mencionaran los más relevantes: el privilegio jurisdiccional, omitir el principio de *ignorantia legis excusat*, restitución de actos perjudiciales, simplificar las formas de testamentar, resolución sumaria de procesos judiciales, omisión de toma de juramento, derecho a protector de indios,

limitaciones en los aranceles que debían cobrar los procuradores, los cargos de defensor e intérpretes integrados al Juzgado General de Indias.

En cuanto a la restitución de actos perjudiciales, tanto el Derecho Romano, Castellano y Las Partidas dan pie para que se diera la restitución de derecho y de hecho a los menores que hubieran sido perjudicados. La restitución hablaba de menores refiriéndose a personas por debajo del límite de edad establecido; sin embargo, al considerar a los indígenas menores para toda su vida, se les otorgaba el privilegio de restitución, así lo indica Díaz, “En consecuencia a los indios, por su minoridad que no tenía límite de edad, se le otorgaba este privilegio igual que a los menores de Castilla en todo los casos que a estos les correspondía” (Díaz, 2001, pág. 290).

Los contratos que los indios fueran a realizar debían estar hechos con autoridad de Justicia y consentimiento del Protector general o particular. Si los indígenas deseaban vender una propiedad, el valor de esta no podía exceder treinta pesos de oro común a fin de que si era así, debían pedir licencia a algún juez para que éste revisara si la propiedad le pertenecía al indígena y si no causaba perjuicio para el venderla. “Es decir que la capacidad del indio para la venta se encontraba sujeta a diversas restricciones establecidas para que no fuera perjudicado en la transacción” (Díaz, 2001, pág. 291).

Referente al principio de *ignorantia legis excusat*, es decir la ignorancia de la ley, los indígenas, por su estatus de rústicos y menores

podían alegar ignorancia de la ley. Tanto las Partidas como el derecho romano sentaban las bases para que a personas menores o rústicas, o en este caso ambas reunidas en la persona del miserable, se les dé una pena arbitraria y no ordinaria a causa de que carecían de cultura por vivir en lugares tan apartados de las civilizaciones y de la información. Así, para Díaz (2001) “Lo expuesto hasta ahora se aplicó a los indígenas como lo corroboran actuaciones judiciales criminales en las cuales se tuvo en cuenta la condición jurídica del indios para no imponer la pena ordinaria sino un arbitraria que modere aquella, (...)” (Díaz, 2001, pág. 288).

Los testamentos realizados por los indígenas, también, se trataron de simplificar para que vayan acorde a su simplicidad y sencillez. Los indios podían testar libremente requiriendo dos o tres testigos hombres o mujeres, sin necesidad de un escribano, bastaba que los escribiera el Gobernador y después fueran validados por un Juez competente que declare el testamento solemne y lo ejecute. Por otro lado, una Cédula Real del 6 de abril de 1588, que después será recogida por la Recopilación de Indias, dispone la vigilancia de los doctrineros, clérigos y religiosos que intenten forzar a los indígenas a heredarlos.

La resolución sumaria de procesos judiciales y la omisión de toma de juramento constituyen un privilegio y a la vez, una incredulidad de palabra respectivamente. La resolución sumaria de los juicios entre indios o en las que interviniera un indio se encontraban dispuestas en el Derecho Indiano y en la Recopilación de Indias, en donde se mandaba a las audiencias el

control y la resolución breve de los pleitos de indios, no se daba lugar al proceso ordinario; sino que se proceda sumariamente, sin dilataciones. Así mismo, en la Recopilación de Indias se:

[Manda] que entre Indios no se tenga por delito, para efecto de hacer proceso, ni poner pena, ni hacer castigo, palabras injuriosas, puñadas, ni golpes que se den con las manos, no interviniendo arma, ni otro instrumento alguno; pero sean reprehendidos por la Justicia, teniendo atención siempre á los pacificar, y excusar entre ellos diferencias y cuestiones (Rey Carlos II, págs. libro V, título x, ley xj).

Por ejemplo, en el III Concilio Limense se prohibió a los jueces eclesiásticos imponer censuras y penas eclesiásticas. Dentro del Derecho Indiano la omisión de juramento a los indios en causas y pleitos se debió a que se corría el riesgo de perjurio por su falta de conocimiento y conciencia sobre la gravedad de jurar y no se podía dar crédito a su palabra. Esta desconfianza ante la palabra del indígena es muestra de su condición de *miserable*, la cual, lo hace un niño sin una cultura civilizada.

“Entiende que al igual que a los rústicos se les debe excusar, cuando sea posible, de prestar juramento en sus causas y pleitos “por el peligro ó riesgo en que los ponemos de que se perjuren con facilidad, como personas que no hacen bastante concepto de la fuerza del juramento, ni de la obligación de decir verdad, (...)” (Díaz, 2001, pág. 296).

Asimismo, lo afirma Alonso de la Peña y Montenegro en el siglo XVII:

Esta doctrina es tan cierta, que aun el Juez que tiene derecho para obligarlos à jurar en casos necesarios, debe antes de recibir el juramento,

instruirles la verdad que se requiere, y quan grave pecado es el juramento falso: porque como es gente facil, y no alcanzan ni enteramente conocen la gravedad de la culpa, prudentemente se puede temer la falsedad en perjuicio de sus conciencias, y muchas veces en daño de terceros: que todo lo advierte el Concilio Limense, encargando  los Jueces Eclesiasticos, que no obliguen  jurar  los Indios, si por algun camino lo pueden excusar; y quando no, sean primero instruidos, y enseñados  lo que se ponen: (...)Y tambien lo mismo debe hacer el Juez secular, y el Notario y Escribano que reciben los dichos de los Indios, pues por ley de caridad todos están obligados á evitar los daños espirituales y temporales del progimo, quando lo pueden hacer sin per juicio proprio (De la Peña y Montenegro, pág. 179).

La pregunta de si el estatus de *miserable* les concedió a los indígenas beneficios reales, es un debate que lo podemos ver en las contradictorias teorías de algunos historiadores. Por ejemplo, cuando Cunill (2011) cita a Carmen Ruigomez Gómez, cuando Ruigomez señala que la condición de *miserables* tuvo un carácter social y étnico que tuvo impacto en la resistencia de los pueblos indígenas. Por otro lado, Renzo Honores menciona que la protectoria fue parte de una estrategia para controlar por medio de la dependencia a los funcionarios españoles. No es esa la mirada que nos muestra Horst Pietschmann y Luise Enkerlin, quienes aseguran que los indígenas utilizaron su estatus de *miserables* para defender sus intereses y una forma de enfrentarse al sistema de justicia colonial, página 241.

Para reafirmar estos últimos autores, Cunill, presenta a un representante de la época, Francisco de Toledo quien declaraba que:

(...) el nombramiento de los protectores de indios había contribuido a vencer la pusilanimidad indígena, puesto que ya no había indio, por "pobre y desventurado" que fuera, "que no ose pedir [su justicia] contra los españoles y contra los padres de las doctrinas y contra sus mismos encomenderos, sin miedo ni respeto alguno; y lo que más se puede encarecer, respeto de su poco ánimo, es que la piden contra sus caciques, y la alcanzan y salen con ella". Según Toledo, el sistema de justicia indiano habría logrado vencer los desequilibrios provocados por la violencia de la conquista y las desigualdades de la sociedad colonial, al menos en el campo judicial (Cunill, *El Indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI*, 2011, pág. 240).

Como indica la autora, no cabe subestimar la inteligencia de los indígenas al utilizar el sistema jurídico al que estaba sujetos para utilizarlo a su favor y considerarse *miserables* frente a las autoridades con este fin.

Aunque difiere con los fines del presente acápite, vale la pena nombrar la Constitución del Ecuador de 1830, en donde se puede observar la utilización del término *miserable* para referirse a los pueblos indígenas y ponerlos bajo la protección de los sacerdotes. "Artículo 68.- Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable" (Constituyente, 1830, pág. 13). Esta teoría de protección por su condición de indígenas miserable sobrevivió a la retirada de la administración española de las colonias.

Para el siguiente capítulo, es importante entender el cambio de perspectiva que se tuvo sobre el miserable en el siglo XVII, contexto de

Alonso de la Peña y Montenegro. Aunque sus privilegios no variaron bajo su condición de *miserables* jurídicamente, como se pudo ver en la Recopilación de Indias de 1680, hay que situarnos en la forma en la que se percibía social y clericalmente al *miserable*. En líneas generales, estaba en marcha un proceso de desvirtuación del contenido original de la teoría que terminó aludiendo a una supuesta incapacidad intelectual y debilidad psicológica del indígena, como se ve reflejado en la obra de los grandes juristas del siglo XVII. Al mismo tiempo, se iba pasando de una idea de protección a otra de tutoría (Cunill, 2011, pág. 242).

5. CAPÍTULO V: Prácticas conversivas entre párrocos y miserables dentro del Itinerario para párrocos de indios, de Alonso de la Peña y Montenegro.

El objetivo principal del presente capítulo expone las relaciones eclesiásticas que se conformaron entre doctrineros e indígenas con la condición de miserables. Importa tratar, también, la doctrina de persuasión dentro de esta línea como el eje central del prelado para convertir a los indígenas al cristianismo. Para extirpar las idolatrías era importante para el prelado el cuidado del cuerpo y alma indígenas durante el proceso de evangelización.

Para este fin, se analizará los libros II, III, IV y V con sus respectivos tratados y secciones, siempre que asistan al presente tema de estudio, dejando de lado otras cuestiones de las que se habla en el *Itinerario* con gran valor para futuros estudios. Los tratados y secciones fueron elegidos

en concordancia con los factores económicos, sociales y políticos mencionados en los capítulos anteriores.

En primer lugar, es conveniente establecer el pensamiento de Alonso de la Peña y Montenegro acerca del indígena *miserable* en el *Itinerario para párrocos de indios*. Es decir, el concepto que el párroco ofrece sobre el término y sobre las personas que merecen el estatus y compasión. Dentro de este marco, los siguientes acápite se dividirán según los libros que ofrece el *Itinerario*. Fundamentalmente, se seguirá el orden que nos ofrece el texto, por lo que se estudiará: De la naturaleza y costumbres de los indios, los Sacramentos, Preceptos y Privilegios.

En el *Itinerario para párrocos de indios*, el prelado, Alonso de la Peña y Montenegro, caracteriza al indígena de América como un ser con falta de voluntad y debilidad ante los pecados que se debían evitar. Mediante los términos utilizados por el obispo para referirse a los naturales como: cobardía y barbarismo, gentilidad, miserabilidad son todavía, para el siglo XVII, defectos que condenan al indio como ser inferior frente al europeo y presto a ser guiado.

Es fundamental, entender el presente acápite con el fin de entender las relaciones entre párrocos e indios *miserables* a consecuencia de la conversión persuasiva. Así, veremos a lo largo de esta línea de ideas las costumbres, sacramentos y privilegios que el autor propone se deben extirpar y conceder a los *miserables*, respectivamente, durante el siglo XVII, a fin de cristianizarlos correctamente sin dañar sus almas y cuerpos.

5.1 El indio miserable en el Itinerario parra párrocos de indios

Sobre el lugar que indio ocupaba en la sociedad colonial, Alonso de la Peña y Montenegro coincidió con el Padre José Andrade, quien exhibe tres tipos de indios. Los indios chinos, orientales y japoneses, quienes tenían una forma de república; los chilenos, peruanos y mexicanos, quienes tenían una forma de policía, pero carecían todavía de razón; y, por último, los bárbaros, quienes no tenían policía, andaban desnudos, vivían solos, y hasta se comían unos a otros.

Por ello, el obispo señala que, existiendo de los dos últimos tipos de indios en la Real Audiencia de Quito, se invirtieron varios esfuerzos para cementar la Cristiandad; pero que todavía reinaba la barbarie. Esta afirmación del prelado evidencia una previa clasificación de los indígenas y su preocupación por su estado de rudeza, indisciplina, incumplimiento con la Doctrina, de ser terrenos y solo pensar en lo temporal, es decir, indios que todavía creían en supersticiones y vanas observancias. No estiman la honra de sus mujeres, están inclinados a la embriaguez, a la holgazanería, son tímidos y cobardes, mentirosos y gente *miserable*, lo que los hace merecedores de privilegios sin ser tratados con mucho rigor.

(...): y así por la mayor parte son rudos, poco disciplinables, de que nace no saber la Doctrina; y aunque la sepan de memoria, no levantan la consideración a lo espiritual, por ser sumamente terrenos, y hacen solo aprecio de lo temporal, con que solamente se agradan de lo ceremonial, y por esta causa hay entre ellos innumerables supersticiones, y vanas

observancias. Son tambien muy inclinados à la embriaguez, en que ponen su mayor felicidad, de donde nace estar muy de ordinario privados del discurso , y por est acausa no estiman la honra de sus mugeres, ni de sus hijas : con que no cuydan de su remedio, ni de dotarlas, ni sentir que pierdan su honestidad; antes lo permiten y consienten, y son sumamente holgazanes: por cuya causa ordenó su Magestad por algunas Cédulas, que para que se desterrase su pereza , y se habituasen al trabajo, que los ocupasen en servir en los obrages, labranza, y otras licitas ocupaciones. Son tímidos y cobardes, de que proviene ser sumamente mentirosos : por lo qual à sus dichos y declaraciones no se les da entero credito en juicio : y finalmente son gente miserable, a quienes competen todos los privilegios de los tales: y por estas razones las leyes, asi Eclesiasticas, como Seglares, no los han de obligar con el mismo rigor que à los demás; ni las Doctrinas comunes se les han de aplicar del mismo modo que se aplican à otros, como se verá en los Tratados de este Libro (De la Peña y Montenegro, pág. 174).

Alonso de la Peña y Montenegro es muy enfático al expresar su preocupación, diciendo que, los indios todavía creían en supersticiones y vanas observancias, estaban inclinados a la embriaguez, a la holgazanería, eran tímidos y cobardes, mentirosos, y gente *miserable*. Esto, probablemente no fue preocupación únicamente del prelado, debido a que los indígenas mantuvieron sus costumbres durante toda la época colonial, a pesar de los grandes esfuerzos evangelizadores por desaparecer la herejía y las malas costumbres que los llevaron a condenar su alma y cuerpo a ojos de los evangelizadores.

En definitiva, el uso de términos como *miserable*, mencionado en varias ocasiones en el *Itinerario*, clasifica al indio según sus costumbres, se le dan características que los distinguen de otros indios y demuestran sus “deficiencias”. Según el obispo los indios son tomados como *miserables* por su forma de vida, es decir: por lo que comían, bebían, donde dormían, vivían y el modo en que vestían. Asimismo, el prelado agrega las miserias que tenían en el alma como: el limitado entendimiento y discurso, no tenían control de su voluntad, no cuidaban el pudor de sus hijas, eran tímidos, cobardes y pusilánimes. De la Peña compara esta miseria física y espiritual con infelicidad y desdicha, y destaca que los indios eran merecedores de gozar de privilegios debido a que no podían acudir a un tribunal para defenderse y demandar.

5.2 De la naturaleza y costumbres de los indios

Habitualmente, las costumbres y prácticas de los indígenas eran motivo de preocupación y una gran barrera para completar la conversión de los indígenas, por consiguiente, Alonso de la Peña y Montenegro realiza un análisis de algunas prácticas culturales que los indígenas realizaban e iban en contra de los preceptos cristianos.

Dentro del tratado primero, del libro II, en donde se tratan *Los privilegios de los indios, y de los pecados que hacen los que los agravian*, el prelado señala que los indios *miserables* son quienes: en lo corporal y en lo espiritual les faltaba clemencia, ya que tienen varia miseria que los aquejan por su condición de desvalidos.

1. Si en el mundo hay alguna gente que pueda con toda verdad llamarse miserable, son los indios de esta América: porque son tantas y tan sensibles sus miserias que, vistas a los corazones más de bronce, moverán a piedad. las que padecen en el cuerpo son indecibles: su comida son unos mal tostados granos de maíz, unas hierbas tan mal cocinadas que el más común condimento que es la sal, les falta; su bebida es una poca de chicha; si vestido un asola camiseta de jerga, tan menguada que no les llega a cubrir las rodillas ni alcanza tapar los codos; su cama, el duro suelo aforrado en un áspero cuero de vaca; sin mesa, sin banco, sin manteles, sin palo ni escudilla ni alhaja alguna, con que no necesitan de poner guardas en su casa ni aun tener puertas cerradas en ella.

2. Y no son pocas las miserias que padecen en el alma: el entendimiento y discurso muy corto y poco ejercitado; la voluntad muy inclinada a hurtos, borracheras, deshonestidades; sin hacer pudor de la honra propia ni de sus hijas; son tímidos, cobardes y pusilánimes (,...) (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 385).

De esta manera, la Sección dos se trata de *Quáles son estos privilegios, que por Derecho gozan los Indios por miserables?*, en donde se explica que los indios debían gozar de privilegios, por estar en la posición de *miserables*, aclara Alonso de la Peña y Montenegro, por lo que los jueces eclesiásticos tenían la obligación de castigar los delitos de los indios con la mayor piedad posible dado que su malicia es menor por su imperfecto conocimiento. Si hacían lo contrario, esto sería considerado un pecado a causa de que era su obligación y estarían contrariando a las leyes que ordenaban que se use la piedad y a Dios:

Y en favor de ellos muchos Doctores Theologos y Juristas dicen, que el despojo, y la opresion que se hace à las personas miserables, como son los pobres, las viudas, los huérfanos, los rusticos y simples, son delitos mixtifori, que puede tomar la causa el Juez Eclesiastico para el desagravio; (...)Y el Concilio Provincial de Lima dice, que los traten con amor paternal: de donde saco, que pecará mortalmente el Juez si por llenar las leyes, excede en cosa grave de la piedad, que debe guardar con ellos (De la Peña y Montenegro, págs. 176-177).

En cuanto al castigo que deben recibir, debe ser moderado. Esta regla tiene dos acepciones: la primera, si es en daño de tercero, no se ha de usar con ellos de piedad; y el segundo, cuando el delito es atroz y fue hecho con malicia. Cabe recalcar que a pesar de que se cumplan estos dos daños, los jueces eclesiásticos no les podían imponer todo el peso de la ley, debido a que los indios miserables tenían muy poco entendimiento, por lo tanto, no alcanzaban malicia, lo que los hacía menos culpables.

3 Esta regla general tiene por excepcion, que si es en daño de tercero, no se ha de usar con ellos de piedad, sino atender à la satisfaccion del tercero: y tambien quando es atroz el delito, y se presume que lo cometió, no por simplicidad, sino por malicia: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 177).

Así pues, también, habla de la gravedad del pecado que se considera no prestar clemencia a los indios y castigarlos en exceso. Exhorta a los que tienen superioridad sobre los indios a tener más clemencia cuando se les ponga castigos ante la ley porque éstos no tenían tanta malicia: eran simples, ignorantes, briagos y pobres, y tan nuevos en la fe.

Y el Doct. Solorzano tratando in terminis de esta question, tom. 2. lib. 1. cap. 17, dice, que los pecados de los Indios no tienen tanto de malicia, como pudieran tener siendo de un Español, por que la miseria, rudeza y rusticidad hacen que tengan menor malicia, y obligan à que la pena sea menor: (...).

2 De aqui saco la conclusion, y es, que si el castigo excede à la culpa con grave daño del Indio, es pecado mortal: pongo por exemplo, por deuda de diez pesos meter al deudor en una carcel cruel, donde sin piedad le dejan padecer grandes trabajos, y hambres, serà pecado mortal: y en esto incurren muchos, porque no parece que tienen à los Indios por humanos, sino por criaturas insensibles, pues con tanta crueldad los tratan en las cárceles (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 177).

El obispo dice que era pecado mortal imponer un castigo a un indio excediendo a la culpa. Cuando los indios eran metidos a la cárcel por deudas, a sus carceleros se les olvidaba que son humanos y los trataban como animales insensibles, haciéndoles padecer cruelmente azotes, ayunos y golpes. También se establecía como pecado mortal servirse de los indios, haciéndoles trabajar sin descanso, sometiéndolos a la crueldad del látigo, castigándolos, motivo por el cual muchos indios murieron o abandonaron sus pueblos, huyendo de la opresión y de la terrible servidumbre que les habían sometido los cristianos.

El prelado exhibe que los agravios que padecieron los indios, ya no ocurrirían por la misericordia de Dios y del Rey, quienes habían dispuesto cédulas reales apretadas y encarecidas. Además de galeones para que obispos y arzobispos avisaran a las personas que maltrataban indios y a las

Justicias, para que estos fueran castigados rigurosamente y cesaran los malos tratos y los azotes.

Y así, nuestros católicos reyes, como tan piadosos, doliéndose de sus miserias, mandaron despachar muchas cédulas, así a sus audiencias como a los arzobispos y obispos, para que los defiendan y amporen, y sean castigados con rigor los que los maltraten (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 386).

Esto último, evidencia que el obispo quería demostrar el interés del Rey y la iglesia (Dios) por terminar con los agravios físicos a los que eran sometidos los indios.

La rusticidad y simplicidad que tienen los indios, obligan a que los jueces usen de toda la piedad posible en castigar sus delitos, usando con ellos de toda piedad: porque, como obran el mal con imperfecto conocimiento, tienen menos de voluntario y libre, con que malicia es menos, y así la pena también ha de ser menor que la que se da a los que obran mal con perfecto conocimiento (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 389).

En la cuarta sección, se declara sobre *Si pecan mortalmente los que de los Indios llaman putos, ladrones, borrachos, &c.* Aquí, los puntos importantes tienen que ver con la contumelia que se les hace a los indios al llamarlos borrachos o ladrones. La embriaguez y robo eran comunes en la época, y de estas faltas se hacía responsables a los indios. Alonso de la Peña indica que, cuando se llamaba borrachos o ladrones a los indios no era pecado mortal; solo era venial, pero si se le llamaba de esta forma a un indio ladino, grave, cacique o gobernador que creía que se le estaba afectando su honra, sí sería pecado mortal.

Respecto este tema, el prelado manifiesta que también era pecado mortal hacer jurar a los indios en juicio y fuera de él, a causa de que era ley de la Cristiandad evitar el daño espiritual o temporal del prójimo. El indio estaba naturalmente inclinándose a mentir, por lo que cuando juraba, lo más seguro era que no cumpla, o mienta. Cuando el juez obligaba a los indios a que juren, debía antes explicarle el significado y la gravedad que conlleva el juramento. El juez secular, notarios y escribanos que escribían lo que el indio decía por ley de caridad debían evitar obligar a jurar, por el riesgo que era jurar en falso.

La sección sexta se refiere a *Si hacer agravios d los Indios es pecado mas grave, que hacerlos d los Españoles?* Sin embargo, Alonso de la Peña y Montenegro indica que, agraviar a los indios era más grave que agraviar a los españoles, porque en la Cédula Real del año 1592 el Rey Felipe III mandó que se castiguen las injurias hechas a indios con más rigor que las hechas a españoles. Alonso de la Peña cita el tratado del Padre Fray Geronymo Moreno, quien indica el porqué es mayor pecado agraviar a un indio que a un español. Indica que:

(...) Mas grave pecado es engañar y robar a un Moro, o Gentil, que à un Christiano: porque robando al Christiano, no hay mas obligacion, que restituir lo hurtado; pero robar à un Gentil, es mayor pecado, porque tiene mas graves circunstancias, y asi tiene mas que restituir: pues demás de lo que roban, ofenden à la ley del Evangelio que profesan, por lo qual el Christiano que la quebranta, engañando, y robando al miserable Indio, que es flaco en la Fé, no solo comete pecado de hurto, sino que se hace infiel à su ley: lo qual tiene tanta gravedad, (...)

3 . Y en quanto al daño que se le hace en materia de hacienda, no hay duda: la razon es clara, porque quitar dos reales a un Indio, es hacerle mayor agravio, que quitarselos á. ñ Español, porque esta cantidad en un Indio que es pobre, siempre es cantidad grande, con que puede remediar muchas necesidades en su corto estado y esfera; y en los Españoles nunca es tal, porque en algunos esa cantidad, segun su copioso caudal, es parva, y en los mas menesterosos nunca llega à ser de la calidad que en los Indios, por ser el estado, y esfera de los Españoles de superior cathgoría, en la que tan pequeña, y corta cantidad jamás puede llegar a remediar tantos menesteres, como remedian los Indios (De la Peña y Montenegro, pág. 180).

Cuando se engañaba y se robaba a un indio, a más de cometer pecado de hurto, se estaba faltando a las leyes del evangelio y los indios preferían ir a vivir como salvajes que recibir el evangelio de los cristianos, quienes la quebrantan engañando y robando. Además, era agravio cuando a los indios tiernos en la fe, en materia de hacienda, se les robaba, porque robarle a un indio pobre, no era lo mismo que robarle a un español, dado que la cantidad robada para un indio siempre era grande, con la que hubiesen podido remediar muchas de sus necesidades.

En estas circunstancias, el Rey Carlos II en 1681, también expidió una cédula real en la que se comunica el cuidado físico de los indígenas en el proceso de evangelización, protegiéndolos del maltrato de quienes están a cargo de la conversión al cristianismo de los indios:

Y siendo también mi principal deceso, que las cédulas espedidas sobre la onnimoda libertad con que deben ser tratados los naturales de las Indias tengan entero cumplimiento, sin que con ningún pretexto se dejen de observar, os he mandado por otras, y encargado a los Arzobispos, Obispos, y Prelados de las Religiones, según los tiempos, y quejas que han llegado a mi Consejo de las Indias, que con toda especialidad procurasen influir a los Indios en los misterios de nuestra santa fe católica por los medios mas suaves que fuere posible escusandolos de dureza, y usando de los de amor, y benignidad, por ser los mas eficazes para tan santo fin, y para su conservación, sin permitir los malos tratamientos que se les hacen, asi por los Encomenderos, Curas seculares, y regulares, como por Españoles, negros, mestizos, y mulatos, que habitan junto con ellos, por el dolor, y de servicio que es esto reciba, como lo he manifestado en las repetidas cédulas que he mandado expedir: (...) (Rey Carlos II, 1681)

En la sección séptima, el obispo se pregunta *Si los Letrados tendrán obligacion d defender causas de Indios pobres, y curarlos los Medicos de valde?* Responde afirmando que era la obligación de abogados y médicos de asistir a los indios: curarlos de balde y asistirlos sin interés porque así lo mandaban las leyes del Reino y el juramento que habían hecho al ser admitidos en el ejercicio y por ley de caridad, era de vital importancia para el prelado.

3 Los Medicos que viven donde hay Hospitales con Medicos y Cirujanos asalariados por los Reyes Catholicos, que Por muchas Cédulas manda que los haya para curar a los Porbres Indios, no tienen que escrupulizar mucho en la obligacion de su oficio, Pues el que estuviere en extrema, o grave

necesidad, se podrá ir al Hospital, y el que no vá, da a entender que no necesita de él. Y lo mismº digo de los Abogados, que donde los Indios tienen un Protector comun asalariado Para su proteccion y amparo, pueden acudir a él: con que pueden estar libres de escrúpulos en esta materia, y solo le pueden tener para con los demás pobres, como son viudas , y huérfanos Españoles, que a estos nº solo deben ayudar y curar Medicos y Letrados, por el juramento que hacen, si no que aun los poderosos que tienen entrada y cabida con los Principes y Señores, tienen por ley de caridad obligación a rogar por ellos en los negocios en que padecen algun agravio, (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 181).

Los abogados debían ayudar a los indios que habían sido acusados injustamente, al igual que los médicos debían atender las enfermedades que tenían los indios y no tenían para pagar dichos servicios. Muchas más obligaciones tenían los médicos y cirujanos asalariados por los Reyes Católicos y los protectores de indios, a los cuales los indios debían asistir sin ninguna pena, ya que para eso estaban ahí.

En la Sección octava, se manifiesta que *Si pecan los que pudiendo, no estorvan las molestias y agravios que de ordinario hacen d los Indios los Negros y Mulatos, &c?* Varias son las personas que agraviaban físicamente a los indios. Es así que, el obispo acusa a negros, mulatos de que trataban a los indios libres como esclavos. Los esclavos tienen esclavos. Los mulatos y esclavos, según el prelado, arrastraban a los indios al trabajo y en el camino, les robaban y les quitaban lo que traían. Por lo que era necesario que los jueces y obispos los defendieran de los negros, doctrineros, alcaldes de doctrina y fiscales que hacían alguna injusticia a los indios.

1 Es muy ordinario tratar mal con agravios y molestias à estos miserables Indios, los quales siendo libres, parece que son esclavos de todos, y mucho mas de los esclavos Ethiopes, y de la gente mas vil, que son Negros, y Mulatos: y estos son los que los llevan arrastrando al trabajo, y sobre robarles, ô quitarles lo que llevan por los caminos, o en las calles y plazas públicas, les ponen las manos pesadamente, (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 181).

Además, los jueces debían defenderlos y estaban obligados a hacer restituir los daños, así como los obispos quienes tienen que hacer restituir lo que les han quitado a título de ofrendas, camaricos, o derechos excesivos, los Doctrineros, Alcaldes y Fiscales.

4. Y aunque algunos Doctores dicen, que en España no se practica este recurso de las personas miserables a los Obispos; otros hay que en las Indias le admiten, por ser partes tan remotas, y estar el remedio tan lejos, (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 182).

A los prelados eclesiásticos se les da la misión de ser tutores y defensores de los indios cuando son agraviados o injuriados, es decir, cuando el tributo no es proporcional la caudal que tienen, cuando se les obliga a prestar arduo servicio personal a pesar de las prohibiciones, explotándolos hasta la muerte. También, cuando en los obrajes no se les remuneraba lo debido y se gastaban todo en comida y bebida, y tienen que endeudarse terminado en la cárcel. Asimismo, viven en malas condiciones y son explotados, se los tiene que cuidar de los vagabundos o aves de rapiña que les roban lo que tienen.

(...); pues luego es, que con el sueño y descanso de los trabajos del día tienen algún alivio; antes les es de mayor molestia, porque duermen en unos sótanos debajo de tierra, entre las inmundicias de sus mismos excrementos, y tantos y tan oprimidos, que cuando hay muchos presos, no caben de pies, y pasan la noche en pie arrimados unos a otros, llenos de piojos, y con otras mil incomodidades. Pues con estas noches, mal comer; trabajo, miren qué salud de bronce no se desmoronará? qué pedernal no se deshará? Pues esto es lo que los Señores Obispos habían de procurar remediar (De la Peña y Montenegro, pág. 182).

Asimismo:

Finalmente, todos los que vieren oprimidos con vejaciones y molestia à estos miserables, están en conciencia obligados à defenderlos y ampararlos en buena ley de caridad, como comunmente dicen los Doctores: y así el que pudiendo, no impide la injuria que le hacen al Indio, peca mortalmente: (De la Peña y Montenegro, pág. 182).

Igualmente, cometían agravio a los indios, quienes les quiten dos reales, los abofeteen, los golpeen con palos y puntillazos, o llevarlos arrastrando de los pelos.

Y esta obligación la tienen por tan suya los reyes católicos, que han despachado muchas cédulas en orden a que los ministros de justicias tengan mucho cuidado en defenderlos de las molestias que les hacen, castigando con rigor a los que los ofenden. (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 403).

La novena y décima sección analiza las reducciones y los pecados que se cometen con los indios al quemar sus casas o sacarlos de sus tierras a climas diferentes para que reducirlos. El prelado expresa que es justo el

hecho porque impide la enseñanza de la doctrina que los indios vivan tan alejados de los pueblos; pero, sacarlos de sus tierras a temperaturas diferentes está prohibido por cedula real debido a que les puede causar la muerte o daños en su salud.

Pues es daño à la salud mudar temples pasando de caliente à frio, o al contrario: y la misma experiencia lo enseña con claridad, pues en sacando à los Indios de su natural, es acabarlos, quando es à diferente temple, como se vé en los Indios Serranos, que bajan al embarcadero à Guayaquil, que de ellos mueren muchos, por cuya causa tienen hoy la mitad menos de gente, que ahora veinte años tenian los Pueblos, y Doctrina del Corregimiento de Chimbo (De la Peña y Montenegro, pág. 183).

Evidentemente, esta concepción de *miserable* exhibe una visión paternalista sobre el indio en donde se los excusa de sus errores espirituales, a fin de que sus culpas no tenían tanta malicia como otros. Ellos eran simples, ignorantes, briagos, pobres y aún tenían gentilidad. Es decir, el indio al no tener suficiente conocimiento de sus pecados no debía ser juzgado con dureza. De igual forma, estaban a expensas de que su cultura sea ignorada y rechazada con el fin protegerlos de ellos mismos.

5.2.1 Tributos

En el tratado segundo que habla de tributos, la atención se centra en los privilegios al pagar tributos de los *miserables*. El pago, dice el obispo, debe hacerse conforme lo que gana o tiene en posesión el indio, por lo que a los pobres o miserables se le debe tomar en cuenta, que muchos de ellos ganan doce patacones por año para comer, vestir, pagar la limosna u ofrendas de

él y su familia, y pagar el tributo al Encomendero. “Y mas si se considera, la suma pobreza que comunmente tienen los Indios, y en particular los de esta Provincia de Quito” (De la Peña y Montenegro, pág. 188). Es por esto que, De la Peña indica que cabe moderar los tributos, dado que:

(...), quando son muy pocos, y muy contados los que tienen algun posible; pues casi todos son pobres miserables, y tanto, que la casa es una choza sin puertas, ni ventanas; la cama un cuero echado en el puro suelo, sin mesa, ni banco en que sentarse, manteles, ni servilleta en que comer, ni aun una escudilla en que puedan beber un poco de chicha, que es su ordinario sustento: ultimamente son en pobreza unos Jobes Christianos (De la Peña y Montenegro, pág. 188).

Su estatus de *miserable* podía permitir considerar el monto del tributo según su condición económica, por lo que esto les brindó el privilegio de ser considerados vasallos protegidos por la corona de la pobreza de cuerpo. Pobreza que fue producto de la colonización pero hacía parte de la lucha por proteger las almas de los indígenas del alejamiento de la conversión.

5.2.2 Conversión blanda y amorosa

En el tratado tercero, sección onceava, *Los Curas y Corregidores han de ser amorosos y blandos con los Indios: pruebase con Escritura, y razones*, el prelado indica que, el Predicador Apostólico deberá amar a los parroquianos con blandura, exhortarlos con suavidad y persuadirlos con eficacia amorosa.

2 Doctrina es esta, que havian de tener muy en la memoria los Curas, Corregidores, y Encomenderos de Indios, para que suelten la vara de hierro

con que tratan a estos pobres humildes como el suelo: corderos son, que ni tienen manos para defenderse, ni aun boca para quejarse; y los embisten coléricos los poderosos, declarandose enemigos mortales suyos. Caso espantoso y terrible, lamentable y lastimoso, que los que son por oficio y obligación Padres, Pastores, y Defensores, se hayan declarado sus mayores enemigos, y verdugos crueles, que los acaban con molestias, despechándolos continuamente con asperas palabras que les dicen siempre: con que vienen a causarles tristezas, despechos contra los Españoles, y aborrecimiento de la Ley de Dios, hallándola tan dura, pesada y aspera en sus Ministros (De la Peña y Montenegro, pág. 205).

El prelado comenta que al ser los indios nuevos en la fe y al extrañar a sus antepasados puede tener odio a la Ley del Evangelio por considerarla pesada y amarga por las palabras de los evangelizadores. Exhorta a los curas a estar armados de mansedumbre, la cual, los ayudará a aprisionar los corazones de los indígenas y rendirlos sin resistencia de voluntad; y así estos recibirán la fe alegres, "(...): que es el medio mejor para usar entre Indios, atenta su rudeza, que son como las bestias, que están a medio amansar, que en sintiendo la vara o la espuela, tiran coces" (De la Peña y Montenegro, pág. 205). Para De la Peña, es importante brindar a esas ovejas mansas, los indígenas, piedad a causa de que no ofende a nadie, y como muestra de eso están Bulas y Cédulas provenientes de Roma y de los Reyes Católicos para cuidado, conversión blanda y suave, defensa de su libertad y su buen trato.

(...), que desde Alejandro Sexto de gloriosa memoria, y desde los Catholicos Reyes Don Fernando y Doña Isabél se han despachado y despachan Bulas

Apostolicas, Cédulas Reales, cartas, exhortaciones, è instrucciones à los Virreyes, Audiencias, Arzobispos, y los demás Prelados y Ministros, todo en orden al amor, suavidad, y cuidado con que han de mirar por los Indios en lo temporal, y espiritual, con que se descubre claramente su santo zelo y caridad: y asi los que hacen asco de ellos, y los menosprecian, hasta no lastimarse de la condenacion eterna de las almas, desamparándolos en cosa que tanto importa, no son Pastores, sino Ministros y Coadjutores del demonio, ayudando à la perdicion de estos miserables; ni aprenden las lecciones que nos leyó el buen Pastor del Evangelio, ni del egeemplo de tan santos varones, que con sus gloriosas acciones nos enseñaron à ser Curas; y asivienen à quedar culpados gravisimamente aquellos que con tantas obligaciones se oponen a la egecucion de todas las leyes, natural, divina, y humana, porque en esto ofenden a ambas Magestades Divina y humana (De la Peña y Montenegro, pág. 206).

Para el obispo no hay motivo para tratarlos mal a los *miserables*, debido a que son hombres racionales como todo lo demás, solo que recién estaba saliendo de su estado de gentilidad por lo que eran merecedores de piedad.

5.2.3 De la idolatría

La evangelización desde el principio de la conquista buscó extirpar la idolatría de los pueblos indígenas, es decir convertirlos a la religión católica, obligándolos a olvidar su adoración a los astros, la tierra, a los fenómenos naturales, y demás, sustituyéndolos por un único Dios.

Según Alonso de la Peña y Montenegro, la superstición no es más que una falsa religión y está dividida en dos especies: la primera, llamada *cultus*

superflui por el prelado es cuando al culto y reverencia a Dios se le da a otra circunstancia que no debe ponerse; la segunda es, *falsi cultus*, cuando se usan milagros falsos o los predicán, los que proponen reliquias falsas para que sean adoradas, todo esto es pecado mortal por ser gran irreverencia a Dios.

3 Infero de aqui, que estas dos especies de supersticion, la una de dar à Dios culto su perfluo, como es aquel que se aparta del modo que tiene establecido la Iglesia ; y el que falsamente se le dá a Dios, como el que dan los Judios à *Christo in ratione venturi*, y todo lo que se contiene en la segunda especie, pertenece à la primera parte de la difinicion: conviene à saber, *est cultus vitiosus, quo colitur Deus modo indebito*; y a la segunda parte de la definición, que dice *vel creatura cultu Divino*, pertenece la supersticion de dar a la criatura el Culto Divino que se debe dar a Dios: la qual supersticion se divide en tres especies, que son idolatria, adivinacion, y la vana observancia, à que se reducen la magia, y el maleficio; pero en este tratado solo discurriremos acerca de la idolatría (De la Peña y Montenegro, pág. 208).

La superstición, también comenta el obispo, se divide en tres especies: idolatría, adivinación y vana observancia, esta última abarca la magia y el maleficio.

De esta manera, la idolatría era tomada como la adoración a una falsa deidad no reconociendo la existencia de un único y verdadero Dios. “5 Es la idolatría un pecado gravísimo, porque con él el pecador, cuando es de su parte, quita la honra a Dios y le da a la criatura” (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 459).

En la sección uno, *En estas partes hubo idolatría*, del tratado cuarto, el obispo dicen que la idolatría presente en los paganismos, idolatrías y supersticiones de los indios, en donde el diablo entabló su imperio tiránico, por lo que esa semilla esta tan adentro de los indios que se quedó en su alma y a 135 años que los predicadores, maestros y curas llegaron no han podido sacarlos de sus errores. Debido a que se pasó de padres a hijos se convirtió en naturaleza por lo que fue casi imposible desarraigarles de su herencia.

Esta es la causa principal por que los Indios tienen tanta inclinacion a la idolatria, guazas, abusos, supersticiones, errores, tradiciones y ritos de sus antepasados, à los quales aman en lo oculto de los corazones, venerando siempre sus memorias con grande amor (De la Peña y Montenegro, pág. 208).

Cabe recalcar que el prelado distingue a los indios limeños de los de Quito, indicando que los naturales de la Audiencia son mucho más discretos en practicar sus costumbres y vicios.

En esta provincia de Quito, hasta ahora, por la misericordia de Dios, no he descubierto cosa notable en razón de idolatría, porque al recato y secreto que tiene los indios, es grande ayuda la paz y serenidad que tienen los pastores que los gobiernan (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 463).

Sin embargo, indica que en Quito, también, los hijos de idólatras heredaron la ignorancia, rudeza y corta capacidad aprovechada por el demonio al que idolatraban. El prelado manda a los vigilantes del pueblo de Dios sacar de raíz cualquier rastro de idolatría que contiene gravísimo pecado, odio de Dios y blasfemia.

1 I Pero en la idolatría que mancha y destruye la pureza de la Fé, no se ha de aguardar a que crezca la cizaña, y que de todo punto ahogue el trigo; sino que aun las sospechas y el rumor de haver delinquido contra el culto de Dios, se ha de arrancar (De la Peña y Montenegro, pág. 211).

En la Sección tres se habla de *Si entre esta gente ruda, nueva en la Fé, puede haver tanta ignorancia, que con ella se excusen de pecado, idolatrando?* Los indios bautizados, para Alonso de la Peña y Montenegro, eran los que cometían mayor pecado y debían ser castigados por saber la fe cristiana y a pesar de eso incurrir en idolatrías. Con el conocimiento de que dar culto a otros dioses y negar un Dios verdadero era pecado, así el idólatra tenga rudeza e ignorancia. Sin embargo, indica que hay que hacer diferente juicio de los indios que ya están conquistados y bautizados, que viven entre cristianos y tienen curas que les enseñan el catecismo de los que son bautizados pero viven en montes sin tener maestro, "que en estos bien se puede dar ignorancia inculpable en la idolatría que cometen, movidos del ejemplo de sus padres, que se la enseñaron desde que abrieron los ojos de la razón, juzgándola siempre por ocasión de virtud" (De la Peña y Montenegro, pág. 216).

En el siguiente apartado sobre *Las penas que tiene el idólatra para castigo de su pecado*. El pecado de la idolatría se describe como gravísimo, siendo que no había otro pecado que ofenda más a Dios. Así lo calificaba la Sagrada Escritura, según Alonso de la Peña y Montenegro, por lo tanto la pena debía ser correlativa.

El prelado considera que, los que cometían pecado de idolatría, daban culto, adoraban y reverenciaban a criaturas, eran apóstatas y herejes e incurrían en todas las penas que les ponían las leyes y los aparta de la fe. Siendo los que ya recibieron el bautizo y se apartaron de la fe, merecedores de la descomunión. Cabe recalcar que el obispo exhorta a que la pena para los indios no fuera con tanto rigor, ya que ellos tenían, según el obispo, corta capacidad, poca doctrina y enseñanza, lo que los hacía excusables de la gravedad de la culpa, imponiéndoles penas moderadas.

4 Estas penas no se entienden con todo rigor en los Indios: porque la corta capacidad de ellos, y la poca doctrina y enseñanza que han tenido en los Misterios y Artículos de la Fé, los excusan mucho de la gravedad de la culpa, y modera el rigor de la pena: *mitiüs puniuntur* (De la Peña y Montenegro, pág. 218).

Es por esto que, los arzobispos y obispos podían absolver a los indios de practicar herejía, idolatría y apostasía, dándoles solamente penas temporales.

Los indios herejes o que siembran errores debían ser apartados de los demás y los que adoraban u ofrecían sacrificio o rito o superstición debían ser castigados por su culpa conforme a su culpa. Las borracheras y taquíes eran otro problema para las autoridades eclesiásticas. En el Itinerario se lo describe como una costumbre en la que se ofrecían sacrificios en honra del diablo, para el tiempo de siembra y cosecha.

Para este pecado, la pena era ser amonestados tres veces y ser apartados de los demás. Y si volvían a incurrir en el pecado castigarlos con

rigor, según costaba en el Concilio Limense II. "Y así, manda que se quite y se destierre totalmente; para lo cual los indios sean amonestados primero públicamente por tres días de fiesta; y si después todavía si delinquieren sean castigados con rigor" (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 482). El mismo Concilio II mandaba a que después de que el cura hay enseñado la doctrina por tres días, todos los indios manifiesten las guacas e ídolos públicos y particulares y que si después de esto volvían a incurrir en pecado de idolatría, serían castigados por su cura, para que le imponga un castigo riguroso y si fuera Cacique, la primera vez fuese remitido al ordinario en la misma forma.

Y el Concilio Provincial de Lima dice que los traten con amor paternal. De donde saco que pecará mortalmente el juez, si por llevar las leyes, excede en cosa grave de la piedad que debe guardar con ellos (De la Peña y Montenegro, pág. 390)

De igual manera, los obispos o vicarios debían castigar con todo rigor a los indios que en la fiesta del corpus o en otras, fingiendo ser la de los cristianos, adoraran ocultamente a sus ídolos y realizaran sus otros ritos; asimismo a los indios que creían en las supersticiones, realizando ceremonias o ritos diabólicos, mayormente para tomar agüero de los negocios que comenzaban y las ceremonias que hacían en los entierros de sus difuntos; igualmente a los hechiceros, consultores, adivinos, y de más "ministros del demonio", que alentaba estas prácticas.

Estas eran las penas puestas en los concilios II y III provinciales de Lima, indica De la Peña, los cuales, tenían una gran autoridad por haberse

hecho comparecer de prelados y padres doctos, celosos o muy experimentados en estas materias y sugerir en parecer de ellos.

En el mismo Concilio Limense II, part. 1, cap. 1 15, & part. 2, cap. 89, & 168, y en el Concilio III, at. 2, cap. 42, se manda que los hechizeros, consultadores, y advinos, y demás ministros del demonio, que tienen de oficio pervertir à los demás Indios, y apartarlos de la Religion Christiana, se pongan y encierren en un lugar apartado de los demás: y los que de estos se averiguáre por informacion que han delinquido ligeramente, podrá el Obispo o Visitador soltarlos, haviendolos amonestado tres veces a que se enmienden; pero à los que han sido perjudiciales à los demás, sin remedio los manden tener en cerrados; pero no se les dege de enseñar la Doctrina, y proveer de lo necesario con particular cuydado, para que sean salvos; mas si qualquiera de los dichos hallare el Cura que es relapso, y como tal egercita las idolatrias, y dogmatiza contra la Fé, luego sin dilacionie haga encarcelar, y preso le embie al Diocesano, para que le castigue con el rigor del Derecho: y egecutese sin tardanza ni excusa, el que los Indios adivinos, y Sacerdotes del demonio se pongan en una parte donde estén encerrados, y se les dé lo que huvieren menester. Y luego encarga, que persigan las Justicias las borracheras públicas que hacen los Indios con sus taquies y ceremonias: pues que son indicios de infidelidad, y heregía (De la Peña y Montenegro, pág. 220).

5.2.4 De la hechicería

En el presente acápite se conocerá el tratado quinto *De los hechiceros*, práctica indígena que es considerada por Alonso de la Peña y Montenegro, como la principal barrera para la evangelización. Los hechiceros o también

conocidos como chamanes en la actualidad, eran los viejos más sabios de la comunidad, quienes transmitían y compartían sus conocimientos con los demás miembros de la colectividad. Por lo tanto, los indios siempre confiaban en la palabra y accionar del chaman, convirtiéndose en un gran obstáculo para la evangelización porque si el chamán no estaba de acuerdo con el cristianismo, los indígenas no lo iban a adoptar.

Los hechizos se hacían, según Alonso de la Peña y Montenegro, por medio de la magia y eran una especie de superstición que ofendía al hombre, animales y frutos del campo.

De que se sigue, que los hechiceros ofendiendo à las figuras diabólicas de aquellas personas à quienes quieren hacer mal: el demonio se le hace, causandoles la muerte, o grandisimos dolores, atormentandolos por varios modos, y despeñando à los brutos, granizando sobre las mieses y viñas, derribando las casas, y cometiendo otros semejantes estragos (permitiendolo asi nuestro Señor) y esto todo conforme à las palabras, ò señales de los hechiceros (De la Peña y Montenegro, pág. 220)

Y los amatorios, con los que se incitaba a los hombres al amor torpe, haciendo que amen y aborrezcan, "Y es cierto que no puede tener efecto eficaz con cosa señalada, porque esto depende del libre albedrío en cuya mano está aborrecer o querer a quien quisiere;(...)" (De la Peña Montenegro, 1995, págs. 485-486). Por lo que, los hechiceros estaban pecando al practicar hechizos, así estos sean para evitar daños públicos y comunes. De la misma manera, pecaban los que pedían tales hechizos, a fin de que conocían que no se podía hacerlos por medios naturales; sino diabólicos.

En la sección uno de este tratado, Alonso de la Peña describe a los hechiceros como gente perjudicial que existía en todo el mundo. Indica que existen tres tipos de hechiceros: los que eran comúnmente indios viejos a quienes los indígenas llamaban camaseas o soncoyoc, los que tenían pacto con el diablo o sus ministros y los que prometían maravillas dando ente entender que las enfermedades son por hechicerías. A éstos acudían varios indígenas, indica el obispo: unos para pedir salud, otros para ser queridos o estimados, o incluso para matar a quienes aborrecían.

Según el obispo, para combatir la hechicera, los curas debían cuidar al pueblo, para que evite cometer infinitos pecados por asistir donde los hechiceros.

4. El Cura diligente procure donde fuere Doctrinero, quitar de los ojos del Pueblo semejantes tropiezos para los demás, y evitará con esto infinitos pecados: porque donde ellos están, los primeros pasos que dan en sus enfermedades y trabajos, es à ellos para pedirles remedio, o que les digan si han de hallar lo que perdieron, &c. Bien sé la grande dificultad que hay en cogerlos, porque los Indios no los quieren descubrir, de miedo de que los hechizarán: y puede tanto con ellos, que primero se dejarán hacer pedazos, que los descubran; y con ser ellos tales que sin escrúpulo alguno dicen de ordinario el complice de sus pecados, nombrandole claramente; este pecado le confiesan con grande tiento y prudencia. El prelado expresa, que los hechiceros y magos son el principal estorbo para la enseñanza del evangelio, porque se resisten a no ver la luz de la verdad (De la Peña y Montenegro, pág. 221).

En la segunda Sección se habla de las supersticiones, las cuales, partían de la enseñanza de los hechiceros, indica De la Peña. Se impartían de generación en generación entre los indígenas. Usaban supersticiones de la segunda especie, es decir eran idolatras del exterior, sin herejía, explica el obispo, cuando ofrecen maíz, coca y plumas de aves como motivo de adorar a Dios.

Por otro lado, cuando ponen dos tablillas en las cabezas de las criaturas, trasquilan el cabello a sus hijos por primera vez; cuando les cortan las uñas asiendo gran fiesta y ofreciéndoles plata y oro ropa y otras cosas, creyendo que son eso les dan ventura y en sus casamientos; haciendo hogueras grandes con ramas grandes llamadas chuquiragua; llevan a los enfermos a lavar a los ríos o fuentes con ciertas ceremonias que ellos llaman *ichu* con esto quedaban sanos y libres en el cuerpo de enfermedad y en el alma de pecado, y otras diferentes situaciones. Estos pertenecen al cuarto tipo de supersticiones y serán considerados pecados mortales. "(...) En cada provincia se hallan ceremonias supersticiosas y debe el cura enterarse de las que se usan en la región que le cupieren por suerte, para extirparlas con vigilancia y curarlas como médico científico." (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 491).

En la Sección cuarta se habla de *Cómo se conocerá si las supersticiones, y vanas observaciones de los Indios, son pecado mortal, ó venial?* Pecado mortal, en materia de supersticiones, indica el prelado, era atribuir al demonio lo que es propio de Dios, aunque esta sea poca cosa, o cuando se lo hacía en forma de broma. Por otro lado, pecado venial era

cuando se usaban algunas cosas supersticiosas, sin atribuirla cierta eficacia en ellas, dado que los indios conocen que son vanas pero las usan por liviandad, ignorancia de teología y filosofía, lo que hacía que se dejen llevar por simplicidad de aquello que veían.

Para impedir que los indios pecaran, Alonso de la Peña exhibe en la sección octava, *El orden que puede haver para quitar de los Pueblos de los Indios las idolatrias, supersticiones y hechicería*, cuatro remedios. Primero, se les clausuraba los puestos y no los dejaban comunicarse con otros indios para que no les peguen sus malicias e hicieran prevaricar de la fe recibida. Segundo, si hubiere adoratorios y templos se debían derribar poniendo cruces en todos los lugares y quemar en plaza pública los ídolos o los instrumentos de sus hechizos y encantos.

Tercero, no consentirles los bailes y cantares o taquíes antiguos en su lengua materna y general porque les traía a la memoria la idolatría y hechizos. Cuarto, publicar edictos de gracia prometiendo perdón a los que se confiesen y declaren su pecado, y la predicación de los curas enseñándoles el camino de la verdad confutando sus errores y dándoles a entender la ceguera e ignorancia en la que están con la que caminan al infierno.

De esta manera, el obispo muestra que, al mismo tiempo de que se los trataba de salvar del pecado mortal, se condenaba y destruía las formas de idolatría y hechicería.

1 Los Prelados y Justicias, que en nombre de ambas Magestades, Divina y humana, gobiernan en estas partes, tienen obligacion à tener muy grande

vigilancia y cuidado en extirpar las idolatrías, hechicerías y mágias, que hallaren entre los Indios: porque el daño que hacen a los Fieles, es conocido por grande: asi lo manda el Rey nuestro Señor, por Cedula despachada de Madrid año de 1 ó 12. La misma obligación tienen los Curas Parrocos, à quienes el Concilio Limense del año de 83, lo marida en el cap. 42. de la 2. Action. Idque Parochis omnibus praecipit, quantum in se erit , y otros; y pecarán mortalmente, si en negocio de tanta importancia tuvieren descuydo (De la Peña y Montenegro, pág. 228).

5.2.5 La embriaguez

Dentro del tratado séptimo sobre la embriaguez era, según Alonso de la Peña y Montenegro, un vicio tan ordinario en los indios que casi siempre tenía en su mano chicha o vino. Muchas veces lo indios bebían por calmar el hambre o por problemas amorosos y éste siempre les hacía perder la poca razón que tenían. "El beber por el afán del placer, que conduce hasta la pérdida violenta del uso de la razón (...) (De la Peña Montenegro, 1995, pág. 515). Sin embargo, los indios debían hacer todo lo posible por dejar ese vicio, a pesar de los motivos que lo hubieran llevado a él. La embriaguez hacía que se privasen del uso de la razón, siendo esto pecado mortal, deteriorando notablemente su cuerpo, actuando como bestias, en vez de humanos. De igual manera, se pecaba mortalmente cuando se bridaba el trago a otro porque se estaba incentivando al consumo de alcohol y que posteriormente pierda la razón de sus actos. Como los indios eran nuevos en la fe eran más propensos a caer en el pecado.

(...), por que de la embriaguéz se siguen gravisimos pecados, como son adulterios, incestos, hurtos , idolatrías, pependencias, iras, heridas, testimonios, palabras afrentosas a los progimos, hechizos, sortilegios, y otros innumerables estorvos a la frecuencia de los Sacramentos, y a la pureza de la Ley de Dios: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 234).

Los indios hacían borracheras cuando se casan o hacen mingas para labrar sus tierras y sus casas. Sin embargo, la embriaguez venía a ser olvido natural, inadvertencia inculpable, ignorancia invencible, que excusaba al indio de pecado mortal, dado que cuando los indios estaban briagos no tenía conocimiento, ni entendimiento, ni voluntad.

Cabe recalcar que las borracheras públicas, en donde había peligro, debían suprimirse con rigor; a diferencia de las que se realizaban en las casas, en donde no había mal alguno por lo que no había que sorprenderse. Alonso de la Peña y Montenegro revela que también los curas y jueces pecaban bebiendo y además, ellos mismos vendían el vino y la chicha con que se embriagan.

De la Peña indica que los que pecaban con gravedad eran: los que hacían congregaciones de indios para beber y así mejorar la venta de la chicha, que ellos mismo hacían; también pecaban los que vendían vino para sustentarse con la ganancia, mirando a sus intereses solamente, sin interesarles el daño que hacían. Se excusaban de este pecado los mayordomos o priostes de las cofradías, quienes hacían chicha para sacar y dar algunos aumentos en los bienes de las cofradías y ayudaban con el gasto de la fiesta.

Para controlar este vicio, el prelado exhibe que la embriaguez debía desterrarse por todas las vías posibles por medio de la diligencia y buena maña de los sacerdotes, quienes tenían que, primero, amonestar tres veces y si se volvía a infringir en lo mismo, corregirlo con rigor y perseguir las borracheras públicas que se hacían en taquíes y ceremonias, pues, eran indicios y señales de infidelidad y herejía. Asimismo, se debía moderar los convites y borracheras que hacían los curacas en las plazas en los días de fiesta. “Finalmente todos los Autores que tienen experiencia de cosas de Indios, en sus escritos califican la embriaguez por madre de todos los vicios, y encargan que con cuidado se quite de estos miserables” (De la Peña y Montenegro, pág. 234).

Asimismo, debían ser castigados quienes estaban a cargo de quitar de los indios este vicio:

3 Adviertase tambien, que otras veces pecan los Curas y los Jueces por carta de mas, no solo permitiendoles lo tolerable, sino que ellos mismos les venden el vino, y la chicha, con que se embriaguen : con que vienen à fomentar aquello mismo que por obligación debian atajar, y ellos mismos les dan las armas con que se deguellan: y asi decia el Padre Acosta, que con esto se desesperaba la enmienda de la salud de estos miserables, pues aquellos que deben dar la medicina, les ofrecen el veneno: *Que spes ultra restat i feliciam borum salutis, quando ab iis venena porriguntur, a quibus antidotum sperandum?* Y en esto se peca mortalmente (De la Peña y Montenegro, pág. 239).

5.2.6 Fe y Doctrina

En cuanto al tratado octavo que trata *De la fe que han de tener los indios, y la doctrina que han de saber*, se verán las secciones referentes a los indios y la fe que deben adoptar con el fin de seguir el camino verdadero hacia un solo Dios y salvar sus almas de la herejía y el pecado.

En la sección cuarta *De algunos errores que comunmente tienen los Indios y gente rustica en materias de Fe*, se indica que existen algunos errores que cometen los rústicos como: adorar a las imágenes y hablarles, siendo que tiene a la Virgen María con más grandes y excelencia que otras, “Que eso nace por ignorancia invencible; que sus Pastores y Curas no les han enseñado lo que deben saber, en quanto al culto y adoracion de las Imágenes” (De la Peña y Montenegro, pág. 249).

En la sección novena se refiere a *Si los Indios que hoy están conquistados, y tienen Doctrineros que los enseñen, pueden tener ignorancia invencible de algunos preceptos Divinos, positivos, y naturales*, se indica que, al igual que los indios Gentiles, quienes tienen ignorancia de algunos preceptos eclesiásticos, también los pueden tener los indios bautizados que viven paramos o montes:

2 De este genero de Christianos hay muchos (qué dolor!) en muchas partes que están pobladas de Españoles: porque aunque por la division de los Beneficios, hecha por los Obispos y Patronazgo Real, cada uno tiene Cura à quien pertenece; pero algunos Pueblecillos están muy distantes, y estos raras veces reconocen su Pastor, ni pueden tener enseñanza en lo moral, o politico : y consiguientemente, como gente rustica, son agrestes y brutales

sus costumbres: de estos hay muchos en este Obispado, (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 256.)

Aquí, se habla de una conversión compleja y difícil que dista de ser homogénea en todo el territorio de la Audiencia de Quito. Siendo que, los indígenas adoptaron la religión católica adaptándola a las prácticas religiosas que tenían como un método de comprensión y adaptación a la cultura ajena.

5.3 Los Sacramentos

El libro III ofrecido por Alonso De La Peña y Montenegro trata sobre los sacramentos como: el bautismo, confirmación, penitencia, confesión, eucaristía, extrema-unción, orden sacerdotal y matrimonio. Así pues, por la conveniencia del trabajo, se presentará exclusivamente los tratados de bautismo y el de matrimonio, debido a que se refieren más a los métodos de conversión persuasiva dentro del estatus de *miserable* del indígena y, también, más adelante los siguientes libros darán un mejor enfoque de los sacramentos en la conversión de los indígenas.

Primero, el obispo plantea la pregunta de si los indios son capaces de recibir los Sacramentos, en donde establece la ignorancia que se tenía en los primeros descubrimientos al profesar que el indio no era un hombre racional sino un bruto, irracional, incapaz de recibir los sacramentos.

(...): con que en espacio de quarenta años se acabaron muchos sin Bautismo, sin Fé, y sin Sacramentos, como dice aquel Santo Obispo de Chiapa Don Fray Bartholomé de Casas, en la relacion que hizo, como testigo

de vista; y así hubo quien negase que eran hombres racionales, capaces de la bienaventuranza, y de los santos Sacramentos, instrumentos de la Iglesia: opinión que nació entonces, y se extendió después más de lo que fuera justo, con harto daño de los tristes naturales (De la Peña y Montenegro, pág. 306).

Según esto el obispo asegura que los indios no son lobos, osos, ni tigres, ni leones, camellos, dromedarios, elefantes, ni demonios; sino hombres redimidos con la Sangre de Cristo, descendientes de Adán y por lo tanto capaces del Sacramento del bautismo "(...): hombres son en suma de nuestra forma y acciones, y es definición de que son nacidos para conocer, amar, y servir a Dios; aunque no quieren algunos sino que los sirvan a ellos, sin acordarse de Dios" (De la Peña y Montenegro, pág. 306).

En cuanto al sacramento de la Penitencia, cita al Padre Acosta quien indica que es mejor que los indios no se confiesen porque son incapaces de confesarse como se debe. A lo que el obispo se niega diciendo que dicha afirmación es blasfemia y herejía dado que la penitencia ayuda a los indios a llegar a la Gloria y sin ésta se les daría, aparte de su miseria temporal, una infelicidad de alma. Para el sacramento de la Eucaristía el obispo manda a que no se les niegue el derecho al Cielo de Cristo por medio de la salvación. Asimismo, se refiere al sacramento de la confesión y de la comunión las cuales se debe dar a pesar de su ignorancia y excusándolos de los sacrilegios.

10 La desdicha mayor es , que aunque ya por declaración del Pontífice se sabe que son hombres y no brutos, algunos parece que aun no creen,

tratandoles tan inhumanamente, que les cargan lo que dejan de cargar à sus mulas y caballos, porque descansen y engorden: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 308).

A partir de estas afirmaciones, el prelado indica en el tratado primero, *Del Bautismo*, que el sacramento del bautismo es la única puerta para entrar al Cielo y que el sacramento imprime en el alma un carácter y señal espiritual y perdona el pecado original a párvulos y a adultos sus pecados actuales. Así, en la sección uno responde a una disyuntiva que se tenía al saber si era pecado mortal no hacer el ritual solemne del bautizo, ya que los indios decían que querían que les echen agua a los recién nacidos porque estaban enfermos. Primero, el prelado dice que, las ceremonias y ritos de la Iglesia Católica pertenecen al culto de Dios por lo que no realizarlos es pecado mortal. Ahora, se debía tomar en cuenta que en caso de necesidad, es decir, cuando hay peligro de muerte, se la puede omitir. Aquí el prelado vuelve a poner en duda la palabra de los indígenas de si creer que el infante está enfermo porque éstas son personas que mienten y que solo quieren hacer sus fiestas para emborracharse, por lo que manda a "(...) con todo eso tengo por cosa muy escrupulosa, echar siempre à mentira sus informes, y dilatar los Bautismos con peligro de que mueran sin este Sacramento" (De la Peña y Montenegro, pág. 310).

Dentro de la sección octava se hace la pregunta *Si será licito dar algunas cosas de estima d los Infieles, con animo ó pacto de que se bauticen?* Esta sección interesa ya que se menciona que es necesario que los que se encargan de la conversión de los infieles entiendan que ganar la

voluntad de los gentiles con dádivas y presentes, sin pacto de bautizo por ser ilícito, estaba bien ya que por medio de su confianza se pierde hacer que ellos hagan los que se les pide.

(...): porque siempre llevan cintas, peynes, chaquiras, quentas, cascaveles, y otros juguetes que ellos estiman en mucho, para dar a los Indios, y ganarles la voluntad, para que se bauticen: y otras veces les prometen premios, si se hacen Christianos, que parece pacto de simonía: y para dar luz en esta materia, pongo esta question. (De la Peña y Montenegro, pág. 314)

Sin embargo, según las Sagradas Escrituras, indica De la Peña, se le podía ofrecer al Gentil alguna cosa con condición o pacto para que se bautice, ya que no hay venta de cosa espiritual por temporal, lo que sería simonía:

(...): y que en este pacto no hay compra ni venta, se prueba, porque de esencia de la venta es que el que vende entregue algo, y el comprador lo reciba; y el que atraído del precio se bautiza no entrega nada, ni el que le gana la voluntad recibe cosa: luego no hay compra ni venta, y consiguientemente no es simonía, sino licito (De la Peña y Montenegro, pág. 315).

En la cuestión sobre las dificultades que se podían ofrecer en el bautizo de los infieles adultos, indica el prelado en la sección onceava que: primero se advierte que si el Gentil adulto está en peligro de muerte y perdió el juicio se lo debe bautizar, solo se requiere que alguien diga que el indio pidió el bautismo; segundo, no es necesario preguntarle al gentil si cree en el ministerio de la trinidad para bautizarle, si éste perdió el juicio; lo tercero

se refiere a que si el adulto gentil está muriendo no es necesario el acto de contrición para bautizarlos, solo basta que se duela de haber ofendido a Dios con propósito de enmienda; cuarto, el adulto enfermo que se bautizó debe olear antes de morir.

Con respecto al rito que se sigue en el bautismo de los indígenas, el prelado ofrece los pasos a seguir en la sección doceava: primero se los debe llamar el día del bautismo persuadiéndolos de llegar a la iglesia con decencia y ornato que les permite su pobreza, se pararan en la puerta con su padrino cristiano para ratificar su deseo de ser cristianos.

2 Hijos, venisteis para haceros Christianos, y teneis firme proposito de serlo? Respondan que sí ellos mismos: que siendo adultos, no basta que respondan los Padrinos, como lo manda el Ritual Romano. Luego, conocida su intencion y manifiesta su voluntad, les propongan quatro cosas, que debe saber el Christiano. La primera creer los Mystérios de la Fé, en que están instruidos. La segunda, que se les digan los pecados que deben huir. La tercera, que entiendan lo que deben hacer. La quarta, decirles que con el Bautismo se obligan a guardar los preceptos de la Iglesia. Y en respondiendo que sí: puestos à la puerta de la Iglesia, comience el Sacerdote los exorcismos, como están en el Manual: y acabados, diga el Sacerdote: Hijos mios, ya estais libres de la potestad del demonio, y asi bien podeis entrar en la Iglesia, que es Casa de Dios: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 318).

Después de que entraran Iglesia se debían destapar los hombres el torso y las mujeres hasta los hombros, volver a aceptar bautizarse con las condiciones y decir el acto de contrición. Siguiendo, se les ponía el óleo y

Crisma a todos; pero no es obligatorio la saliva, ni la sal, ni la cruz en el pecho o el capillo y vela a todos por la cantidad de infieles. Luego del bautizo, el Ministro debía mostrar amor con caricias y regalos del corazón, abrazándolos a todos como vinculó de caridad y unión.

(...): y por eso quando algunos entran en Religion, todos los abrazan; asi se debe hacer con los que entran en la Iglesia, y se hacen hijos de Dios, y hermanos nuestros por el Bautismo; y diciendo, *Venitead me omnes qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos*, les dé a besar la Estola, y hagan que los principales del Pueblo, sus Caciques y Capitanes tambien los abracen (De la Peña y Montenegro, pág. 319)

Debía, también, el Ministro exhortar a la observancia de la Ley y dar gracias a Dios, seguido se daba la señal de la cruz y se tocaban las campanas o instrumentos musicales a causa de que eso es lo que juzgan y estiman por sagrado los indios, por tan poca capacidad.

En la sección quince, Alonso de la Peña y Montenegro habla sobre si se les debe cortar el cabello para bautizar a los gentiles. Aquí, el prelado ve las raíces de este acto cuando comenzaron a reducir a los indios a la fe donde se les cortaba los cabellos, lo que generó en los indios como una afrenta y no se bautizaban por lo que fue en perjuicio de la propagación de la fe y el Rey mandó, en Cédula de 1581 a no cortarles el cabello para bautizarlos. Es por esto que, el prelado, dice que no pueden ni deben los párrocos cortar los cabellos a los indios para bautizarlos, a fin de que éstos no fuesen impedimentos para recibir el Sacramento. Para el prelado la costumbre de los indígenas de dejarse el cabello es porque:

(...), es de saber, que el uso y costumbre de los Indios siempre fue dejar crecer el cabello, asi hombres como mugeres; y aunque ahora observan esta costumbre, con mucho mas cuydado cuydaban de ello en la Gentilidad, asi por parecer mas horribles à los contrarios en sus guerras y peleas, como para abrigar la cabeza, por quanto entonces no usaban cosa alguna con que cubrirla, mas de una cinta que les ceñia la frente (que se llama llautu) (De la Peña y Montenegro, pág. 322).

Por último, en la sección dieciocho, el obispo ofrece algunas advertencias que dio el Concilio Límense para el bautismo. Referente a los indígenas se dice que: los Doctrineros no les debían poner los nombres que usaban en la gentilidad. A los niños infieles no se les debía bautizar sin consentimiento y voluntad de los padres, solo si uno de ellos daba consentimiento o el niño estaba muriendo.

Respecto al Sacramento del Matrimonio, el tema se trata en el Tratado Nono, en donde se dice en la sección uno que los indios forasteros y vagabundos se pueden casar con asistencia del párroco para su validez. También, se debe tomar en cuenta que muchos indios forasteros dejan a sus familias en otros pueblos y se casan con otras mujeres, por lo que antes de casarlos, se tiene que averiguar si son solteros:

3 Pero adviertase mucho, que para casar a estos que llaman forasteros, que son venidos de otras partes, ha de tener el Cura muy gran cuydado en averiguar, si son solteros o no, como lo manda el Concilio Tridentino ses. 24. cap. 6, por el peligro que hay de que siendo casados en otras partes, quieran contraher nuevo matrimonio: que de gente tan ruda y fragil, se

puede temer prudentemente este peligro, y debe el Cura evitarlo, haciendo la diligencia bastante para asegurar la conciencia (De la Peña y Montenegro, pág. 409).

En esta misma sección se trata únicamente el Matrimonio entre infieles en donde se define el matrimonio como una mutua promesa en donde no se puede apartar ni dividir el uno del otro por lo que difiere de los que hace los indios, de lo que indica:

Dijo un docto que los conoció muy bien, que entre ellos se juntaban de la misma manera que dos brutos se suelen Juntar, sin que sepan ni entiendan que cosa es pacto ni promesa de compañía inseparable, ni la obligación del trabajo; y en tales juntas hay mucho fundamento para dudar, si son matrimonios o no: y en los casos siguientes se dará razon de todos los que se pueden ofrecer (De la Peña y Montenegro, pág. 423).

Sin embargo, para el prelado son válidos y verdaderos aunque no sean consentidos por expresa palabra porque se juntaron hombre y mujer con obligación mutua de comunicación de obras, es decir, con acciones exteriores. Asimismo, el obispo habla en la sección dos sobre el verdadero matrimonio entre infieles. Responde a esto diciendo que, el matrimonio requiere un contrato y será sacramento que causa gracias por lo que entre infieles no hay matrimonio de acuerdo al sacramento.

2 Adviertase, que por no ser Sacramento, sino solo contrato, aunque sea a su modo, se puede disolver por la conversion à la Fé de qualquiera de los dos casados, quando el que se quedó Infiel, no quiere convertirse, o no

quiere cohabitar con el consorte convertido sin injuria de la Fé, como se dirá en adelante.

4 Esto supuesto, digo que quando los Infieles, que válidamente se casaron en la Gentilidad, se convierten à la Fé: para que su contrato natural se haga Sacramento, y les cause gracia, (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 425).

En relación con los grados de consanguinidad, afinidad y cognación espiritual para permitir el casamiento entre infieles, en el Tratado Décimo se dice que, es nulo el matrimonio por Derechos de naturaleza en primer grado de consanguinidad. En cambio, en línea transversal de consanguinidad en segundo, tercer o cuarto grado realizado por gentiles no es nulo o inválido; solo los hechos en primer grado.

5 De aqui se colige, que puede dispensar el Sumo Pontifice, y todos los que por privilegio tienen sus veces, como los Padres de la Compañia le tienen para los Indios, para que se puedan casar los abuelos con las nietas, y tios con sobrinas, y primos con sus primas: porque estos son impedimentos puestos por la Iglesia y Sagrados Canones, y no por Derecho de naturaleza (De la Peña y Montenegro, pág. 432)

Recapitulando, la inducción de los sacramentos es el método persuasivo más efectivo que pueden utilizar los párrocos o doctrineros para atraer a los indígenas a la conversión al cumplimiento de la doctrina cristiana. El bautismo y el matrimonio, aún en el siglo XVII, es de basta importancia para extirpar idolatrías y vanas observancias que afectan el alma de los naturales.

5.4 Preceptos

A partir de los sacramentos, los preceptos representan la guía que los indígenas deben seguir para entrar al reino de los cielos; sin embargo, también cabe mencionar los privilegios que tenían los indios en América durante el siglo XVII. Muchas de las indulgencias, gracias y jubileos que se van a mencionar para los indios fueron dictadas por Paulo V y Pio IV.

En el primer tratado de este libro cuarto, que trata sobre los mandamientos que deben cumplir los indios, el prelado indica que los gentiles están obligados a cumplir los preceptos de la ley natural, es decir, los Mandamientos de la Ley de Dios, puesto que al tener razón comienza la conciencia para promulgar las leyes naturales y los preceptos comunes. Es por esto que: los homicidios, robos, adulterio, injurias, estupro, y otros contra los Mandamientos de la Ley de Dios, son pecados mortales en los gentiles.

3 Adviertase, que hay algunos Indios tan barbaros, que puede la ignorancia de estos preceptos excusarlos de pecado.

5 Adviertase tambien, que para que los Infieles estén obligados, pena de pecado mortal, a creer y recibir la Religion Catholica, no basta el predicarles la verdad simplemente, (...) se requiere, que los Predicadores funden su enseñanza en buenas razones, en milagros, y buena vida de los Ministros: que todo junto es bastante para persuadir con eficacia, y entonces pecarán, sino creen (De la Peña y Montenegro, pág. 450).

A continuación, el tratado segundo ofrece el precepto de la misa para los indios, en el cual, se indica que es obligación de los indios oír misa los domingos y fiestas de guardar porque si no, es pecado mortal.

6 Los días que son de guardar para los Indios por la Bula de Paulo III, son todos los Domingos del año, de las quatro Pasquas los primeros días, el día de la Circuncision, día de la Ascension, Corpus Christi. De las Fiestas de nuestra Señora, la Natividad, Purificacion, y Asumpcion: y el día de San Pedro, y San Pablo, y no otro día alguno, que solos estos señalados tienen obligacion de oír Misa, y abstenerse de trabajar y obras serviles; pero dice el Concilio Limense, que si quisieren los Indios guardar las demás fiestas de los Españoles, que no sean compelidos à trabajar (De la Peña y Montenegro, pág. 458).

También se exhiben las causas generales de que a los indios no oigan misa. En la sección octava y novena se menciona que el daño espiritual propio o ajeno se refiere a que, yendo a misa le inviten a emborracharse, masticar coca, o tenga algún entierro. Segundo, el daño temporal considerable era cuando comprometía su vida, honra o hacienda del cuerpo o alma. La tercera tiene que ver con mayor utilidad espiritual, es decir, piedad a un enfermo y asistirlo en comida y medicina. La cuarta es por obediencia, tiene que ver esclavos, criados, hijos, mujeres, indios mitayos. Estas son causas que justifican el no asistir a la misa a causa de que, (...): la razón es, porque los preceptos Eclesiasticos no obligan con tanto rigor, que los Fieles padezcan por su observancia algun daño notable; (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 461).

El tratado tercero parte del sacramento de la confesión como necesario una vez al año dado que sin ella no se puede dar el sacramento de Penitencia por ser esencial, por lo que, todos los que tienen uso de la razón para pecar están obligados a confesarse por Derecho Divino y eclesiástico.

(...): y así los Indios y Negros que pueden pecar, tienen obligación a confesarse; pero los que invenciblemente ignoran esta obligación, no pecan dejando de confesarse: y verdaderamente algunos hay tan rústicos, que por su grande torpeza de entendimiento, ni aprehenden ni hacen concepto de esta obligación: y los que hay de estos no pecan, y el Confesor prudente podrá hacer juicio en los casos que se le ofrecieren, según la capacidad del penitente (De la Peña y Montenegro, pág. 466).

Una de las condiciones, indica el prelado, es que la confesión sea libre y voluntaria; sin embargo, si se lo lleva al indio con temor de azotes o censuras, el sacramento será válido porque los indios no se acuerdan de confesarse. Es por esto que el cura, en estos casos, debe incentivar la voluntad y el arrepentimiento. Así mismo, existen las causas que excusan de este precepto. Dentro de la sección sexta se encuentra, primero, la impotencia psíquica y moral; la segunda, la incomodidad propia o ajena, es decir, si cree que al confesarse le han de hacer daño a él u otra persona en la honra, salud o bienes; la tercera se refiere a ser penitente mudo o sordo.

Sobre el sacramento de la comunión, Alonso de la Peña y Montenegro indica en el tratado cuarto que, la comunión se recibirá por el párroco o cualquier otro sacerdote con licencia, dentro del sacramento de la eucaristía

y después de la confesión. De esta manera, en la sección octava se requiere que los indios dispongan de intención de recibir el sacramento, que no tengan mancha de pecado mortal ya que se confesaron o hicieron el acto de contrición, que el cuerpo esté en ayuno natural y eclesiástico, que estén aseados y limpios y la persona esté pura. Igualmente, indica el obispo, existen causas que excusan a los indios del precepto. La primera, es la impotencia psíquica o moral en la confesión; la segunda, muestra que quien comulgó sacramentalmente no está obligado a realizar la confesión nuevamente en Pascua; la tercera, tiene que ver con el legítimo impedimento de no haber podido comulgar en la Pascua.

(...): y la razón es, porque este precepto de la Comunión es afirmativo, y los preceptos afirmativos tienen tiempo determinado, como el de la confesión anual, el de oír Misa los Domingos y fiestas, que pasados, no obligan; así en este precepto de la Comunión en la Pascua, que pasada no obliga: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 483).

Para el precepto del ayuno se indica que éste significa la abstinencia de comida y bebida. Por un lado, la abstinencia de comida y bebida se llama ayuno natural. Por otro lado, la abstinencia de solo comida se llama ayuno Eclesiástico. De este último se hablará en este tratado quinto.

(...); sino solo del ayuno Eclesiástico; porque solo de este nos pone precepto la Iglesia, y con Divino acuerdo: porque para resistir à las diabólicas tentaciones, y desbaratar los asaltos del infernal enemigo, no hay arma mas conveniente, ni trabuco mas fuerte, como nos lo enseña Christo Matth. cap.4, donde dice el Evangelista, que para vencer al demonio en las tres

tentaciones con que le acometió en el desierto, las armas con que se armó, fueron el ayuno: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 484).

El prelado dice que la Iglesia manda a ayunar todos los días de Cuaresma; menos los domingos, las cuatro temporadas y las vigiliass de los santos. El ayuno eclesiástico solo se quebranta con comida, dice De la Peña, la bebida no la quebranta, a menos que sea leche, almendrada u homiguillo. Las casusas por no ayunar son: tener poca edad, menor de veinte y un años, “Entre los Indios hay mucha dificultad en conocer esta obligacion, por que la hay en averiguarles los años que tienen, ¿ninguno lo sabe: y la regla mas fácil es preguntarles, quantos años há que comenzaron a pagar tributo: (...)” (De la Peña y Montenegro, pág. 486); tener más de sesenta años; las preñadas y las que están criando a niños en sus pechos; los que camina a pie o trabajan en oficios de mucho cansancio. Para dispensar a los indios comer carne el párroco verá las causas más graves como que le faltasen otras comidas, por conservar su salud, por su pobreza, trabajo, desnudez y hambre.

El último tratado habla sobre los diezmos y primicias. El obispo explica que diezmo es la décima parte de los frutos que cada uno coge y se pagan para el sustento de los sacerdotes; y las primicias son los primeros frutos que produce la tierra y se los ofrece principalmente a Dios. Por lo tanto, es obligación pagar los diezmos porque sustentar los Ministros de la Iglesia es de Derecho natural y pagar las primicias es “(...)”: la razones, porque es precepto de la Iglesia, y quebrantar qualquier precepto de la Iglesia en cosa grave, es pecado mortal, como se puede probar,

discurriendo por todos los preceptos” (De la Peña y Montenegro, pág. 497). Y, es obligación de los indios porque el pago comprende a todos los fieles e infieles, “2 Esto supuesto, digo que los Indios bautizados están obligados à pagar en aquella cantidad y calidad que se usa y acostumbra en la Provincia donde habitan” (De la Peña y Montenegro, pág. 498).

Las excusas de los indios para no cumplir el precepto son cuatro, indica el obispo: por algún privilegio, la costumbre con los requisitos para que sea razón de ley, la legítima prescripción y la pobreza “12 Digo lo ultimo, que teniendo los Indios extrema necesidad, o casi extrema, para sustentarse à sí y à su familia, pueden excusarse de pagar Diezmos. Esta conclusion es de muchos Doctores, (...)” (De la Peña y Montenegro, pág. 501).

5.5 Privilegios

Ya se vio, según varios doctos, algunos privilegios que fueron concedidos a los indios miserables durante el siglo XVI y repercutieron en los siguientes siglos. Lastimosamente, en el libro Quinto y último del *Itinerario para párrocos de indios* solo se menciona algunos privilegios que ya se han desarrollado y se refiere con más vehemencia a los privilegios generales dispuestos para las indias. Sin embargo, a partir del cateo de información se escogieron algunos puntos relevantes para el tema de investigación.

(...) este Libro hemos de referir los grandes privilegios que su Santidad fue servido de conceder à los Indios, y à los Señores Obispos y Religiosos, en orden à la mejor educacion y enseñanza, y para que con mas facilidad se

les pudiese comunicar el pasto espiritual; y asi mismo, para que los Españoles que habitan estas partes, pudiesen hallar con mas facilidad el remedio de los ahogos de sus conciencias, ocasionados de sus hierros, por la grande dificultad que hay de recurrir a su Santidad; y tambien los que su Magestad (Dios le guarde) fue servido conceder a los Indios por miserables, y gente poco política (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 504)

De esta manera, se tratará este libro según las secciones que hablen expresamente o parcialmente de los privilegios de los indios. El tratado primero es el más relevante, ya que, presenta una definición resumida por el obispo de lo que era un privilegio. "¿Qué cosa es privilegio? ", se pregunta. Toma la definición de San Isidro para concluir que, es una ley. No porque propiamente lo sea; sino porque concede algún particular beneficio a la persona privilegiada. El privilegio se divide en personal y real, indica De la Peña, el personal es aquel que se concede por la persona y que sus causas solo las conoce el Príncipe y este privilegio se acaba en esta persona; y el real concede a alguno por respeto a algún oficio, dignidad, lugar u otra cosa y dura mientras dura la cosa por cuyo respecto se concedió.

Asimismo, se exhibe la diferencia entre privilegio temporal y perpetuo, es decir, el temporal se acaba con el tiempo ya sea por muerte o límite de tiempo; y el perpetuo es el que dura hasta que se revoque la concesión. Otra división que ponen los Doctores de privilegios, dice el obispo, son: el privilegio gracioso, remunerativo y convencional. En el primero no se mira ni atiende a los méritos; en el segundo, se atiende a

los méritos y se le concede remuneración y satisfacción; y en el tercero, se da por pacto o concierto.

En la sección décima se pueden ver advertencias y algunos privilegios referentes a los indios. Primero, el prelado indica los territorios en donde se podían poner en práctica los privilegios:

2 Sea la primera advertencia, que quando el privilegio se concede absolutamente en orden à la conversion de los Infieles en las Indias, se puede usar de él en todo el Perú, en Tierrafirme, en el Nuevo Reyno de Granada, en el Reyno de Chile y sus Provincias, en la Nueva España, Yucatan y sus Provincias, Guatimala, Honduras , Islas de Santo Domingo, Puerto Rico, Cuba, Jamayca, Islas de Philipinas, en la Nueva Segovia, Caceres, Camatines, Zebú, Nombre de Dios, y en todos los demas Reynos y Provincias de la India Oriental, y Occidental: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 515).

Posteriormente, indica que son diferentes los privilegios que se deben aplicar a los indios neófitos en la fe, de los que se aplicaban a los indios de las provincias pobladas con curas, instrucción y sacramentos. Estos últimos corren a cuenta de las leyes comunes de Cristiandad:

(...), que desde sus primeros años recibieron y guardaron la Fé Catholica, y sus padres y abuelos la profesaron tambien, no se han de tener por Neophytos: y consiguientemente, los privilegios que conceden algunas facultades para con los Neophytos, no se podrán usar sino con los Christianos nuevos; (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 517).

Es decir, los privilegios en orden de conversión de infieles solo se darán a neófitos en la fe. Asimismo, los privilegios como: no ayunar, ser exonerados de oír misa y a casarse en tercero o cuarto grado de consanguinidad no deben ser concedidos a los mestizos; solo a los indios puros.

19 Lo mismo dice el Doctor Don Juan de Solorzano, tratando de los privilegios que tienen los Indios, tom. 2. lib. 1. cap. 28. num. 51, donde citando a Fray Juan Bautista, Veracruz y Ledesma, encarga mucho, que no los extiendan a personas que no sean Indios puros: porque es menester que lo haga el Pontífice, aunque sea para los mixtos, como lo hicieron Gregorio XIII, Leon X, y Urbano VIII, los cuales por especiales Bulas dieron facultad, para que con los Mestizos se dispense en los grados prohibidos por Derecho humano, como se dispensa con los Indios: (...). Porque los privilegios se han de practicar solo en los casos y personas de que hablan, y con particular cuydado se ha de atender a las causas en que se fundan, que estas son el alma que vivifica los privilegios; y en faltando esto, que los sustenta y funda, faltó todo (De la Peña y Montenegro, pág. 519)

En la sección veinte y dos, se indica las *Advertencias en quanto d privilegios de Indios*. Aquí se habla de algunas leyes y actores que contribuyeron a favor de los indios, por ejemplo, Paulo III, quien permitió que los indios se casaran dentro del tercero o cuarto grado de afinidad y consanguinidad. Para el prelado, hay que tomar en cuenta que cada provincia requiere diversas leyes, por lo que, las leyes municipales eclesiásticas o el Consejo Supremo de indias se encargan de despachar las leyes y ordenanzas que convienen a cada reino.

4 Asi tambien las leyes de Roma no pueden ajustarse en todo con todas las Provincias del mundo; que entre ellas hay algunos naturales tan barbaros, que no los pueden atar con unos mismos estatutos: que no conviene poner debajo de un mismo yugo al jumento y al buey, porque este llevará arrastrando al otro, que no puede (De la Peña y Montenegro, pág. 535).

El cuarto y último tratado que se conocerá del *Itinerario* tiene que ver con los Concilios provinciales y Sínodos. Aunque el tratado se llame De Misceláneos, se verá la sección sexta y octava nada más.

Refiriéndose a los Concilios Provinciales, el prelado dice que, los celebran los Arzobispos, obispos sufragáneos de la provincia. Debido a la complicada distancia entre obispados, Paulo V, por Bula de 1610, mandó a que se celebren los Concilios cada doce años. Los decretos tomados en los Concilios, dice el obispo, tienen tanta fuerza como los Concilios generales. La diferencia se basa en que los arzobispos no pueden dispensar los decretos del Concilio Provincial, ya que, los obispos sufragáneos tienen votos decisivos como jueces.

4 Supuesta esta doctrina, que ni los Obispos sufraganeos ni el Metropolitano pueden dispensar en los estatutos de los Concilios Provinciales, sino es que se junten, y congreguen en forma de Concilio: estos decretos tienen lo mismo, que los que hacen los Pontifices; y asi solo podrán dispensar en ellos los Arzobispos y Obispos sufraganeos, quando hay urgente necesidad, y no se celebra Concilio Provincial, y el recurso al Pontifice está dificultoso: (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 571).

Sobre los Sínodos o Concilio Diocesanos, éstos se celebran por los Obispos y sus obispados conforme manda el Concilio de Trento. Los decretos pueden ser dispensados por los Obispos solamente por tener el voto decisivo y ser el legislador, ya que, los que concurren solo tienen votos consultivos. Asimismo, las penas que el Sínodo pone a un pecado o delito no deben extenderse a otros delitos.

5 Los Synodos que celebran los Señores Obispos, para que se impriman y publiquen en sus Diocesis, no es necesario que se remitan al Real Consejo, porque basta que los examine aqui el Señor Virrey, ô las Reales Audiencias del distrito : porque asi le tiene ordenado su Magestad por Cédulas suyas, (...) (De la Peña y Montenegro, pág. 573).

Al llegar el fin de este análisis concluimos que, notablemente, las relaciones eclesiásticas ente párrocos, doctrineros e indígenas se basaban en el nivel de conversión en el que se encontraban. Indígenas gentiles, miserables o evangelizados debían ser tratados de tal manera que recibieran la conversión, rechazando su vida pasada. Así, la conversión persuasiva es indispensable para demostrar al indígena neófito el amor de Dios y de la nueva religión.

Como consecuencia, tanto las leyes como preceptos eclesiásticos y cédulas reales buscaban cuidar las almas y cuerpos de los naturales de cualquier maltrato que pueda mermar su capacidad de trabajar y contribuir a la corona como de no huir de la conversión. Todos los libros que se trataron son el complemento de los anteriores capítulos, con el fin de

especificar los factores sociales, políticos y económicos que contextualizaron el *Itinerario para párrocos de indios*.

Por su parte, el estatus de *miserable* en el siglo XVII varía del siglo anterior, por su interés eclesiástico en brindar privilegios bajo estrictos reglamentos. Estas leyes ponen en aviso a los prelados sobre el aprovechamiento de privilegios que los indígenas podían utilizar con el fin de escapar a los sacramentos y preceptos de la ley de Dios.

Conclusiones

A partir de la panorámica histórica hispana y regional ofrecida para analizar el desarrollo de la evangelización en el siglo XVII en la Real Audiencia de Quito, se infiere que, la Iglesia Católica genera lazos de dependencia con las monarquías católicas a partir del Cisma reforzado así el Regio Patronato, el cual, jugó un papel indispensable en la organización y elección de autoridades eclesiásticas en España y América. El Cisma produjo la Contrarreforma y ésta vio los frutos de su resistencia en las resoluciones del Concilio Ecuménico de Trento. Tanto Concilios y Sínodos realizados en la península como en las colonias, trajeron consigo cambios en la organización y comportamiento de los miembros de la Iglesia. Las discusiones se centraron en el papel y los métodos del predicador en el proceso de evangelización: esfuerzos necesarios para atraer al natural al cristianismo.

Para el siglo XVII, España pasó por una grave crisis política, social y bélica que dejó rezagos en su economía, en la monarquía y en las colonias

españolas americanas. En el caso de la Real Audiencia de Quito en este siglo, la económica estuvo bastante ligada al comercio colonial debido a la producción textilera que encontraba punto de demanda en Potosí. Asimismo, el factor demográfico a principios del Setecientos encuentra gran capacidad tributaria que favoreció a la mita, encomienda, hacienda y concertaje los cuales, se desarrollaron por la mano de obra indígena. Estas relaciones entre indígenas, administración española y clero se desarrollaron desde las desiguales formas de poder y resistencia.

Así, la Audiencia de Quito se configuró como una sede de desarrollo administrativo y eclesial español que se reforzó a partir de la iconografía, edificaciones religiosas y la búsqueda de ayuda divina para la solución de los problemas de la época como: catástrofes naturales y enfermedades. Por lo demás, la economía se deterioró conforme el siglo avanzó. La dependencia comercial textil decreció por la desaparición de los centros mineros que rodeaban la Audiencia.

Por consiguiente, el agitado siglo XVII tuvo variaciones en cuanto a su inestabilidad política, económica y social. La historiografía reciente reconoce estos niveles de movilidad y explora las razones por las que esta etapa colonial presentó logros y complicaciones. A pesar de haber comenzado el siglo con grandes avances en la producción textil, siendo la Real Audiencia una de las regiones de gran exportación de telas, las condiciones políticas y administrativas para el levantamiento y mantenimiento de obrajes afectaron gravemente el desarrollo económico. La demografía de la Real Audiencia tuvo grandes bajas, lo que afectó,

especialmente, a la población indígena, la cual, tuvo que enfrentar enfermedades, catástrofes naturales y fenómenos migratorios.

Dentro de este difícil entorno, la población indígena mantuvo su relación con la Iglesia por medio de la evangelización, proyecto que reforzó el sistema administrativo por medio a la enseñanza de la civilidad y el pecado.

Para estos momentos de crisis económica y social, la Iglesia logró mantener su estatus financiero y político. La institución eclesial tuvo éxito en el sector político, aunque su administración interna estuvo sesgada al gobierno central español. Lo que definió al siglo XVII fue la dependencia mutua entre la Iglesia y la administración monárquica como base para la conformación de indígenas vasallos y cristianos.

Conocer al obispo es parte del contexto específico en donde se inscribe la evangelización de la Audiencia de Quito en el siglo XVII. El obispo fue un hombre que estudió ampliamente las teorías teológicas de la pastoral indígena. Este conocimiento se vio reflejado en la escritura de su obra *Itinerario para párrocos de indios* en donde se exhibe una guía para normar y regular las doctrinas de indígenas que se encontraban a cargo de los párrocos. La sistematización de prácticas indígenas era, para el prelado, la forma de brindar las directrices necesarias a los párrocos, quienes se encontraban cerca de los indígenas como administradores de doctrinas, para hacer efectivo el proceso de evangelización. Era importante para el prelado la buena enseñanza de los sacramentos que se les ofrecía a los

indígenas, así como la homogenización de la evangelización por medio de la destrucción de idolatrías.

Es importante mencionar que el prelado se apegó a la forma de enseñanza del evangelio por medio del amor. Como seres miserables los indígenas recibieron por parte del obispo una consideración paternalista hacia los castigos divinos y terrenales que debían recibir ante sus culpas. Vitoria, Soto, Solórzano son algunos de los juristas que Alonso de la Peña utiliza para cuestionar los sistemas de recaudación y trabajo indígenas.

En la Real Audiencia de Quito, en donde fungió como obispo y presidente interino de Audiencia, llegó a permanecer durante treinta y cuatro años. Llegó a Quito a la edad de 58 años y murió en esta misma ciudad en 1668. El *Itinerario para párrocos de indios* es un texto que ha tenido tres ediciones más, aparte de su publicación en 1668 como guía para la evangelización de los indígenas en el siglo XVII y el análisis de cada una de las prácticas que debía ser extirpadas. Esto dentro de una premisa en la que se consideraba al natural *miserable*, un niño que debía ser guiado de la manera correcta hacia el “verdadero” camino.

El *Itinerario* se conformó dentro de un conocimiento preconcebido acerca de los indígenas. La alteridad en el discurso de conversión del obispo muestra un deseo de, todavía en el siglo XVII, seguir intentando entender al Otro, explicarlo por medio de experiencias y clasificaciones previas. La importancia que tuvo la escritura en las poblaciones occidentales les dio poder para hablar por otros. El lenguaje utilizado en el *Itinerario* denota una caracterización del indígena y el propósito que se tenía para su

presente y futuro. Fueron los guías de niños *miserables*, dignos de pena, que no podían acceder a un nivel superior de humanidad sin ayuda.

El texto que rodea la presente investigación es parte de la teoría de protección del cuerpo y alma indígena que se relaciona directamente con los métodos de evangelización. Las prácticas pacíficas de conversión partieron una experiencia previa en el Caribe y Centro América lo que para el siglo XVII se desarrolla por medio de leyes y normas monárquicas y eclesiásticas que regulan el trato hacia los indígenas. La salvación del alma se convirtió en parte esencial de las misiones religiosas para alejar a los indígenas del pecado y acercarlos a Dios, sin desligarse de la condición que debían tener como vasallos del Rey. Los indígenas, como seres humanos, no percibieron la evangelización homogéneamente como la Iglesia hubiese querido; sino que adaptaron y absorbieron partes de la cultura española a su cultura. La encomienda, los sacramentos, las alianzas, centros de adoración, iconografía, arte y educación fueron fundamentales para la persuasión de los indígenas. Estos métodos se utilizaron pacíficamente con los indígenas para convertirlos al cristianismo y hacerlos parte de la administración española.

Estos métodos persuasivos hacen parte de una lucha teológica, filosófica y legal en la España del siglo XVI sobre el indígena. Lo que comenzó como una lucha legal para frenar los abusos de doctrineros españoles a la población de naturales, se convirtió en la legalización del estatus de *miserable* del indígena. Desde de los debates, confrontaciones, controversias acerca de la libertad espiritual y corporal de los habitantes

del Nuevo Mundo se conformó una percepción hacia el indígena, la cual, repercutió en la base legal que regía las colonias americanas que fue el Derecho Indiano, con base en el Derecho natural y común.

Se observa que, Bartolomé de las Casas hace parte fundamental del presente trabajo por su reinsertión del estatus de miserable para la protección de la población de indígenas en América. El estatus que se les otorgó trajo privilegios como limitaciones. Como se demostró, varios fueron los privilegios como las limitaciones; sin embargo, concordamos con otros autores que algunos indígenas aprovecharon este estatus para sortear la complicada aculturación y administración española. Para acceder a este estatus de *miserable* los indígenas perdieron su modo de vida prehispánico; pero ganaron espacios en los que podían sobrevivir manteniendo rasgos culturales que no eran condenados totalmente.

En la segunda mitad del siglo XVII los indios todavía incurrieron en prácticas idólatras y en vanas observancias. Lo que hacía que sea más difícil la enseñanza de la evangelización. De esta manera, los indios eran vistos como: idólatras, supersticiosos, briagos, ignorantes, pobres, características que los calificaba como miserables. Haciéndose merecedores de la compasión de los jueces eclesiásticos y párrocos, quienes estaban a cargo de su cristianización.

Los pecados en los que incurrieron los indios, eran clasificados según la gravedad, es decir, al nivel en que se ofendía a Dios y sus mandamientos. Sin embargo, a los indios no se los juzgaba como a los españoles, a causa de que carecían de razón y de enseñanza. Eran infantes que estaban

iniciando el camino hacia el conocimiento y por lo tanto, no podían ser juzgados como conocedores de las leyes de Dios. Es más, españoles, jueces eclesiásticos, abogados, doctores, párrocos y demás encargados de ellos debían procurar su integridad ante cualquier agresión física a la que sean sometidos. Siendo merecedor de graves castigos quien hubiese maltratado, robado, explotado o engañado a los indios porque se estarían aprovechando de su ingenuidad y falta de conocimiento.

La extirpación de las idolatrías y vanas observancias fue el mayor reto que tuvo la Iglesia Católica para salvar el alma de los indígenas. Los indios eran supersticiosos, creían en las hechicerías, en la divinización, acudían a los hechiceros, creían en los sueños, incidían en el vicio la embriaguez. La idolatría era el pecado más grave, ya que se ofendía a Dios al adorar a otra deidad. Es por esto que, la solución a la herejía era la destrucción de templos, el bautismo y el arrepentimiento del pecador. La hechicería era considerada como obra del diablo, en la que el hechicero actuaba como su ministro, haciendo que los indios tengan miedo a las hechicerías y acudan a los hechiceros en busca de curas para sus enfermedades o para que se les adivine el futuro. Las supersticiones hacían parte de la vida diaria de los indios, el respeto a la naturaleza, les hacía temerla y a la vez honrarla. La creencia en los sueños era condenada como superstición u obra del diablo si el sujeto central del sueño no era Dios. La embriaguez hacía que los indios pierdan la poca razón que tenían, haciendo daño a su cuerpo física y espiritualmente, practicando este vicio en las fiestas consentidas por los mismos caciques.

Los españoles tenían que procurar la integridad del indígena, protegiéndolos de las injusticias a las que eran sometidos. Esto indica que los indígenas no estaban desamparados por la Iglesia ni por la Corona española, exhibiendo la importancia de que el indio tenga buena salud, esté en buenas condiciones y tenga derecho al perdón de sus pecados. Esto puede ser entendido, dado que el indio era la fuente de ingreso económica más alta que tenía la corona, siendo esenciales para la manutención de la administración hispana como agentes tributarios, encargados de la producción textil y minera. Eran mano de obra gratuita o barata para el trabajo en la tierra o construcción de ciudades españolas, sirvientes urbanos, eran la base para que la sociedad española pueda desarrollarse y establecerse en el Reino de Quito.

La condena de las prácticas indígenas muestra una clara intolerancia de la Iglesia hacia las costumbres y formas de vida de los indios, aunque se la justificaba como el interés en salvar su alma. Esto podría explicarse, siendo que el desconocimiento y el miedo a lo desconocido hacia que los evangelizadores lo condenen como prácticas diabólicas, debido a que en lo que ellos conocían, no había tales prácticas, rechazando lo que está fuera de las leyes del cristianismo. Por otro lado, la extirpación cultural indígena era una forma de hegemonía sobre los naturales para poder ejercer control total en la vida de quienes eran el eje económico del desarrollo español. Si no adaptaban a los indígenas al cristianismo, no tenían control sobre sus acciones no hubiesen tenido poder sobre ellos.

Referencias

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad . *Revista de Crítica literaria Latinoamericana* , 55-68.
- Araguás, I. A. (2003). Ficción y representación en el discurso colonial: el papel del intérprete en el "Nuevo Mundo". En R. Muñoz, *Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e interpretación* (págs. 407-419). Granada : AIETI .
- Arias, H. (1989). La economía de la Real Audiencia de Quito y la crisis del siglo XVIII. En E. Ayala Mora, *Nueva historia del Ecuador: época colonial II* (págs. 187- 229). Quito: Corporación editora nacional.
- Bandin Hermo, M. (1951). *El obispo de Quito. Don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Benavides Vega, C. (1989). Síntesis histórica del siglo XVII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador: época colonial II* (Vol. 4, págs. 105-137). Quito: Corporación Editora Nacional- Editorial Grijalbo.
- Bochart de Moreno, C. (1989). Origen y conformación de la hacienda colonial. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador: época colonial II* (Vol. 4, págs. 138-186). Quito : Corporación Editora Nacional/Editorial Grijalbo .
- Borges, P. (1960). *Métodos Misionales en la Cristianización de América: Siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Brading, D. A. (1991). *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. (J. J. Utrilla, Trad.) Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bustos Lozano, G. (1988). La conquista en el contexto americano. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 27-66). Quito: Corporación Editora Nacional; Editorial Grijalbo.
- Castañeda Delgado, P. (1971). La condición miserable del indio y sus privilegios . *Anuario de Estudios Americanos* , 245-335.
- Constituyente, C. (1830). *CONSTITUCIÓN DEL ESTADO DEL ECUADOR*. Riobamba. Obtenido de https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1830.pdf
- Cunill, C. (2011). El Indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. *Caudernos Inter-c-a-mbio*, 229-248.
- Cunill, C. (2012). Fray Batolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española. *Nuevo mundo mundos nuevos*, 1-18.
- De Certeau, M. (1999). Capítulo V: Etno-grafía. la oralidad o el espacio del otro: Léry. En M. de Certeau, *La escritura de la historia* (págs. 203-233). D.F: Universidad Iberoamericana.

- De La Hera, A. (1992). El Patronato y el vicariato regio en indias . En P. Borges Morán, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Vol. Tomo I, págs. 63-79). Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- De la Peña Montenegro, A. (1995). *Itinerario para párrocos de indios: libros I-II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas .
- De la Peña y Montenegro, A. (s.f.). *Google books*. Obtenido de Itinerario para párrocos de indios: <http://books.google.com>
- Díaz, J. M. (2001). El ius commune y los privilegios de los indígenas en la América española . *Revista de historia del derecho* , 267-3001.
- Dussel, E. (1974). *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra.
- Dussel, E. (1974). *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Espinosa, C. (2013). Poder pastoral, acomodo y territorialidad en las Cartas Annuas jesuitas de Quito. *Procesos, revista ecuatorina de historia, II sem(38)*, 9-30.
- Freile, C. (2003). Los indios son hombres: Impacto de la evangelización sobre la cultura en el Reino de Quito. . En C. Freile, *La Iglesia ante la situación colonial* (págs. 9-17). Quito: Abya- Yala.
- Gilmont, J.-F. (1998). Reformas protestantes y lectura. En C. Guglielmo, & R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo Occidental* (págs. 333-359). Madrid : Taurus .
- Grafton, A. (1998). El lector humanista . En C. Guglielmo, & R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo Occidental* (págs. 284-327). Madrid : Taurus.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI - VIII*. (F. Jorge, Trad.) Ciudad de México : Fondo de Cultura Económica .
- Guerra Bravo, S. (1989). La Iglesia en los siglos de colonización hispánica . En E. Ayala Mora, *Nueva Historia del Ecuador: época colonial III* (págs. 57-93). Quito: Corporación Editora Nacional; Editorial Grijalbo.
- Jácome, N. (1988). Economía y sociedad en el siglo XVI. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 123-160). Quito: Corporación editora Nacional; Editorial Grijalbo.
- Landázuri Camacho, C. (1988). De las guerra civiles a la insurrección de las alcabalas (1537-1593). En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 161-210). Quito: Corporación editora Nacional; Editorial Grijalbo.
- León, M. M., & Aparicio, J. M. (2018). La controversia de Valladolid, 1550-1551. El concepto de igualdad del "otro". *Boletín Americanista* , 135-154.
- Locatelli, F. (2016). El Itinerario para párrocos de indios (1668) de Alonso de la Peña y Montenegro (1596-1687). En M. P. History, *Diccionario Histórico de Derecho*

- Canónico en Hispanoamérica y Filipinas: Siglos XVI-XVIII (DCH)* (págs. 1-5). Frankfurt.
- López Lamerain, M. C. (2011). El Conclio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense. *En Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 29, 15-32.
- López, P. (2012). Condición jurídica del indígena americano en hispanoamérica durante los siglos XVI y XVII. *Fuego y Raya*(4), 123-149.
- Maravall, J. A. (1975). Capítulo 1: La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII. En J. A. Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (págs. 55- 127). Barcelona: Editorial Ariel .
- Maravall, J. A. (1975). Introducción: La cultura del Barroco como un concepto de época. En J. A. Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (págs. 21-51). Barcelona: Editorial Ariel.
- Mijares, L. (1985). La población. En D. Ramos Pérez, & G. c. Lohmann (Edits.), *Historia General de España y América: América en el siglo XVII, los problemas generales* (Vols. Tomo IX-1, págs. 143-168). Madrid: Ediciones RIALP.
- Miño Grijalva, M. (1989). La economía de la Real Audiencia de Quito, siglo XVII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador: época colonial II* (Vol. 4, págs. 47-137). Quito: Corporación Editora Nacional; Editorial Grijalbo Ecuatoriana.
- Moreno Egas, J. (1991). Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII. *Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, 21-112.
- Moreno Egas, J. (2001). El Patronato Regio bajo los Habsburgo. En J. Salvador Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador: la labor evangelizadora Acción apostólica. Las misiones en el Amazonas* (págs. 578-590). Quito: Conferencia Episcopal ecuatoriana; Academia Nacional de Historia .
- Moreno Egas, J. (2001). La economía de la Iglesia durante la época Hispánica. En J. Salvador Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. Tomo III* (págs. 1223-1238). Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
- Moreno Egas, J. (2001). Las Doctrinas del Quito en los siglos XVI y XVII. En J. Salvador Lara (Ed.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador : la primera evangelización* (Vol. Tomo I, págs. 395-485). Quito .
- Naranjo, P. (1988). El Itinerario de la muerte. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 48-49). Quito: Corporación Editora Nacional; Editorial Grijalbo Ecuatoriana.
- Ots Capdequí, J. M. (1986). *El Estado español en las Indias*. México : Fondo de cultura económica .
- Parkes, M. (1998). La Alta Edad Media. En C. Guglielmo, & R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo Occidental* (págs. 140-150). Madrid: Taurus.
- Phelan Leddy, J. (2005). *El reino de Quito en el siglo XVII*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- Pólit Montes de Oca, V. (1988). Conquista del Perú, Quito y el descubrimiento del río Amazonas. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 67-90). Quito: Corporación editoria Nacional; Editorial Grijalbo.
- Pólit Montes de Oca, V. (1989). Las condiciones internacionales en el siglo XVII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva historia del Ecuador: época colonial II* (Vol. 4, págs. 11-45). Quito: Corporación Editora Nacional; Editorial Grijalbo.
- Rey Carlos II. (s.f.). *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (Vol. Tomo II). Madrid: Universidad Complutense de Madrid - Biblioteca de la Facultad de Derecho.
- Rey Carlos II, d. E. (1681). Cédula Real. *Cédula Real (Caja 3, folio 1)*. Quito: Archivo de la Arquidiócesis de Quito.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Saad Herrería, P. (1988). Problemas de cronología. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 62-66). Quito: Corporación editora nacional; Editorial Grijalbo.
- Salomon, F. (1988). Crisis y Transformación de la sociedad invadida (1528-1573). En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador: época colonial I* (Vol. 3, págs. 91-122). Quito: Corporación Editora Nacional- Editorial Grijalbo.
- Sempat Assadourian, C. (1991). Fray Batolomé de Las Casas obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia. Un escrito de 1545. *Historia Mexicana* , 387-451.
- Soasti, G. (2014). La educación de los indígenas en la segunda mitad del siglo XVI. *Taller de Estudios Históricos*, 122-130.
- Terán Najas, R. (1992). La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII. En E. Kingman Garcés (Ed.), *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea* (págs. 153- 175). Quito: Ciudad: Centro de investigaciones.
- Terán Najas, R. (1992). La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII. En E. Kingman Garcés (Ed.), *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea* (págs. 153- 175). Quito: Ciudad: Centro de investigaciones.
- Tobar Donoso, J. (1974). *Las instituciones del período hispánico, especialmente en la Presidencia de Quito*. Quito: Editorial ecuatoriana .
- Tobar Donoso, J. (2001). Los métodos de evangelización. En J. Salvador Lara (Ed.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador: La primera evangelización* (Vol. Tomo I, págs. 295-309). Quito.
- Tyrer, R. B. (1988). Población indígena de la Audiencia de Quito . En R. B. Tyrer, *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito: población indígena e industri textil (1600-1800)* (págs. 21-84). Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador .

- Vargas, A. M. (2020). Los indios como "personas miserables" en Bartolomé de las Casas: la jurisdicción eclesiástica como un remedio para las indias. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 397-425.
- Vargas, J. M. (1978). El Primer Sínodo de Quito . *Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, 5-63.
- Vargas, J. M. (1978). *La evangelización en el Ecuador*. Quito: Gráficas Ortega.
- Vicens Vives, J. (1982). *Historia social y económica de España y América: Los Austrias. Imperio español en América* (Vol. III). Barcelona: Vicens Bolsillo.
- Villasís Terán, E. M. (1987). *Historia de la evangelización del Quito*. Quito: Academia Nacional de Historia.