

Universitat Jaume I
Facultat de Ciències Humanes i Socials
Departament d'Història, Geografia i Art



**La disputa por el control de las doctrinas en la
Real Audiencia de Quito:
Un estudio microhistórico sobre la tensión entre y
dentro del Estado, la Iglesia y las redes de poder
local, Guano, siglo XVIII**

Sabrina Guerra Moscoso

Tesis doctoral dirigida por el Doctor:
Manuel Chust Calero
Codirigida por el Doctor:
Bernard Lavallé

Castellón, 2008

**La disputa por el control de las doctrinas en la
Real Audiencia de Quito:
Un estudio microhistórico sobre la tensión entre y
dentro del Estado, la Iglesia y las redes de poder
local,
Guano, siglo XVIII**

*A
Juan Carlos, Gerónimo y Gabriel
Mis compañeros en esta larga travesía*

Agradecimientos

Desde hace más de diez años mi interés y cuestionamiento sobre el proceso de evangelización en América me llevaron a leer muchos artículos, libros y estudios sobre doctrinas y doctrineros. En el año 1993 tuve el gran gusto y honor de conocer en Quito, al profesor Bernard Lavallé, quien desde entonces se convirtió en mi mentor, él me ha acompañado durante este largo camino motivándome y retroalimentando el progreso y construcción del presente trabajo. A Bernard quiero agradecerle por su inspiración, cariñosa presencia y persistencia. También quiero agradecer al Doctor Manuel Chust Calero, quien con tanta generosidad me acogió en su universidad, y aceptó ser el director de este proyecto. Por supuesto mi infinito agradecimiento a Bárbara Saez, quien me ayudó tan amable y ágilmente durante todo el proceso de tramitación. Además mi más sincero agradecimiento a los profesores Juan Marchena y Juan Andreo. A todos, allá al otro lado del Charco, ¡Mil gracias!

Acá, en el Nuevo Mundo, quiero agradecer al profesor David Lansdale de la Universidad San Francisco de Quito, quien encontró el tiempo para leer, comentar y criticar el desarrollo de esta tesis, mientras hacía lo propio con la tesis de maestría como su director. De la misma manera debo agradecer al profesor Giovanni Levi, quien pese a su apretada agenda en Bogotá se dio tiempo para leer mi trabajo y comentarlo, sus observaciones y sugerencia sobre microhistoria, me han permitido enmarcar este trabajo dentro de esta metodología. También quiero agradecer al profesor Carlos Freile de la Universidad San Francisco de Quito, con quien compartimos la pasión por la época colonial y la enseñanza, por sus comentarios y fundamentalmente por permitirme acceder a documentos de su archivo histórico familiar. Gracias a todos quienes de distinta manera han colaborado conmigo para que *“este navío por fin arribe a su destino final”*.

A Juan Carlos, Gerónimo y Gabriel por su paciencia y amor durante todos estos años. Ellos son el motor de mi trabajo, *“mi razón de vivir”*, a quienes privé muchas veces de mi tiempo mientras corregía y concluía este largo trabajo. Finalmente, o tal vez inicialmente a mis padres, quienes con su ejemplo y cariño me inculcaron a enfrentar los retos y cumplir con mis compromisos.

TABLA DE CONTENIDIO

INTRODUCCIÓN	1
El problema	3
La propuesta	4
Justificación y relevancia	5
Estado de la cuestión	6
Metodología	9
El sitio	11
Los sujetos	11
La recolección de datos	12
El análisis	13
Estructura del estudio	13
Primera parte: tensión a nivel macro	14
Segunda parte: tensión por las doctrinas en la Real Audiencia de Quito	15
Tercera parte: tensión a nivel micro. El caso Guano	16
Primera Parte	17
Tensión a nivel macro	
Primer Capítulo	18
Ilustración, Secularización, Regalismo, Patronato Real y Reformas Borbónicas	
La dualidad Iglesia-Estado	21
Ilustración y Secularización	25
Regalismo y reformismo en la España del siglo XVIII	28
Las Reformas Borbónicas	30
Reformas Religiosas	33
Reformas en las colonias de Hispanoamérica	37
Reformas político-administrativas	37
Reformas religiosas	44
El Patronato Real	44
Iglesia-Estado en la colonización de América	49
SEGUNDO CAPÍTULO	56
Tensión por los espacios de poder en Hispanoamérica	
Tríada de poder en España: Burocracia, Iglesia y Aristocracia	57
Estructura de poder colonial	61
Elites, criollismo, estratificación y redes de poder en el contexto colonial	65
Elites y criollismo colonial	65

Estratificación social	68
Redes de poder colonial	69
Espacios de poder y su ocupación por las élites coloniales	71
Elites coloniales frente a las Reformas Borbónicas	76
Elites vs. Reformas en la Real Audiencia de Quito	79
SEGUNDA PARTE	87
Tensión por las doctrinas en la Real Audiencia de Quito	
TERCER CAPÍTULO	88
La disputa en la Real Audiencia de Quito	
Tensión en el ámbito eclesiástico	91
Tensión por el control de las doctrinas o parroquias de indios	95
El obispado de Quito: conformación y distribución de poder	98
El clero regular en Quito	99
El clero secular en Quito	108
Las doctrinas del obispado de Quito	111
Doctrinas, doctrineros, legislación y disputas	118
Doctrineros mediadores entre los sectores sociales	121
Disputa en la elección de doctrineros	122
Regulación sobre doctrinas y doctrineros	129
La doctrina un punto estratégico de poder socioeconómico	134
CUARTO CAPÍTULO	143
La Secularización de doctrinas en la Real Audiencia de Quito	
La prolongada rivalidad entre el clero regular y el clero secular	143
Tempranos privilegios de las órdenes religiosas	144
Antagonismo por las doctrinas	148
Secularización o recuperación de los espacios de poder	152
Justificaciones para la Secularización de Doctrinas	155
El proyecto secularizador Borbónico	160
Secularización y recuperación de espacios de poder	161
El procedimiento de Secularización	167

La Secularización en el obispado de Quito	169
Tensión entre los cleros por la administración de las doctrinas	169
Sustitución y debilitamiento del poder de las órdenes religiosas quiteñas	181
Reacciones ante la Secularización de Doctrinas	191
Tercera parte	197
Tensión en el nivel micro	
QUINTO CAPITULO	198
Secularización de la doctrina de Guano: un análisis microhistórico de la disputa por los espacios de poder colonial	
Estructura de poder en el corregimiento de Riobamba	200
Secularización de Doctrinas en el corregimiento de Riobamba	213
Ubicación, descripción y población	220
Guano y el obraje: una importante fuente de ingreso	227
El obraje de Guano	229
La Secularización de la doctrina de Guano	230
Antecedentes a la Secularización de Guano	232
Una Secularización violenta descrita por protagonistas y testigos	234
Nuevas variables a considerar en esta Secularización	239
El rechazo indígena	240
Intervención de los funcionarios	243
<i>“Mercaderes y pulperos”</i> una élite que interviene en el evento de Guano	247
La Secularización exacerba la tensión	250
	256
SEXTO CAPITULO	
Antagonismos y reacomodos en la Secularización de Guano	
Primer nivel de análisis: los protagonistas y los factores de su prestigio social	259
Una élite de la región	261
Religiosos y clérigos seculares	261
El clero regular: los Franciscanos en	263

Guano	
El clero secular	265
El obispo Nieto Polo de Aguila	266
Isidoro de Orozco y Sanz el vicario de Riobamba	267
Nicolás Zambrano el nuevo doctrinero para Guano	272
Los funcionarios	274
Bruno de Urquizu y Zabala el corregidor de Riobamba	277
Don Juan de Nájera y Maldonado, el alcalde ordinario de Riobamba	280
<i>“Mercaderes y pulperos”</i> una élite riobambeña	284
Don Esteban Zambrano y Villaroel	288
Don Joseph de León y Villavicencio	289
Don Alonso de Mestanza	290
Don Francisco Cordero y Vidal	291
Don Nicolás Calixto y Alarcón	292
Segundo nivel: de análisis: Reconstrucción de la red de poder	294
Reconstrucción de los vínculos de esta red de poder	299
Los ejes centrales de la red de poder	300
Estrategias y reacomodos de esta red	303
Parentescos y Matrimonios	306
Acceso y ocupación de cargos	311
Vínculos económicos y clientelares	308
Una red de poder de tipo patriarcal	318
BALANCE FINAL Tensión, complejidad y reacomodos Reconocer la bestia por la huella que deja	325
Limitaciones y proyecciones del estudio	335
Anexo A	338
Documentos citados	353
Bibliografía	366

TABLAS	
Tabla 1	51

Dos momentos en la política evangelizadora	
Tabla 2 Las primeras ordenes religiosas en Hispanoamérica	100
Tabla 3 Distribución de doctrinas según Lope de Atienza (1583)	112
Tabla 4 Distribución de doctrinas según fray Luís López de Solís (1596)	112
Tabla 5 Distribución de doctrinas en la RAQ según Docampo (1650)	113
Tabla 6 Distribución de doctrinas en Riobamba, año 1779	117
Tabla 7 Distribución de doctrinas en Riobamba, año 1781	117
Tabla 8 Resoluciones de concilios limenses	131
Tabla 9 Resoluciones principales de los Sínodos quitenses	132
Tabla 10 Doctrinas elegidas por el superior de los franciscanos	184
Tabla 11 Las doctrinas para los dominicos	186
Tabla 12 Doctrinas elegidas por el Prior de La Merced	186
Tabla 13 Pueblos del corregimiento de Riobamba	205
Tabla 14 Padrón de Guano del año 1779	224
Tabla 15 Padrón de Guano del año 1781	225
Tabla 16 Posesión de obrajes en el año 1700	228
Tabla 17 Propiedades de la familia Orozco	268
Tabla 18 Los Orozco y sus cargos	270
Tabla 19 Los cargos administrativos de los protagonistas en 1754	312

Tabla 20 Ocupación de cargos civiles y eclesiásticos (años 1730-1780)	313
FIGURAS	
Figura 1 Organigrama del Patronato Real	90
Figura 2 Organigrama de la orden de San Francisco en Hispanoamérica	102
Figura 3 Organigrama de los mercedarios en Hispanoamérica	103
Figura 4 Organigrama de la orden de Santo Domingo en Hispanoamérica	104
Figura 5 Organigrama de la orden de San Agustín en Hispanoamérica	105
Figura 6 Plano de Quito y sus comunidades religiosas	107
Figura 7 Distribución comparativa de doctrinas	114
Figura 8 Administración política de Riobamba	207
Figura 9 Administración eclesiástica	207
Figura 10 Administración eclesiástica (año 1754)	263
Figura 11 Administración política (Año 1754)	276
Figura 12 Vínculos entre los protagonistas	308
Figura 13 Vínculos matrimoniales	309
Figura 14 Parentescos, consanguinidad y matrimonios	310
Figura 15 Vínculos económicos	316

INTRODUCCIÓN

*No podía con otro medio sujetar la gente...que habiendo con desacato dicho que no obedecían **aunque lo mandase el rey**, no era bien que quedase desagraciado y menospreciado el sagrado soberano...era de más perniciosa consecuencia para los demás pueblos...parecen me poderosas y eficaces razones para haber pedido el auxilio...* (AN/Q, Religiosos, caja 21, exp. 3,08-VII-1754, fol. 9).

Con estas palabras justificaba su accionar el vicario de Riobamba, quien en 1754 procedió a ejecutar violentamente la orden de Secularización General¹ en el pueblo de Guano, acompañado de quienes fueron identificados como hacendados, mercaderes y pulperos del corregimiento de Riobamba, ubicado en la Real Audiencia de Quito.

La Secularización de Doctrinas fue una de las medidas introducidas a mediados del siglo XVIII, para limitar al máximo la influencia de los frailes sobre la sociedad; y consecuentemente fortalecer la figura del clero diocesano, el sector de la iglesia que actuaba bajo las órdenes inmediatas de los obispos, quienes a su vez, en razón del Patronato Real eran nombrados y estaban directamente sujetos al rey español y sus representantes (Terán, 2001).

La Secularización de Doctrinas fue una medida que formó parte del proyecto reformista del gobierno Borbónico. Así el rey Fernando VI (1746-1759), el 28 de noviembre de 1750, bajo la justificación de dar fin al completo relajamiento del clero regular hispanoamericano ordenó a los arzobispos y

¹ La Secularización General fue una de las más tempranas medidas del reformismo Borbónico.

obispos que desde ahí en adelante no permitieran a ningún fraile vivir en los pueblos, ni ciudades sino única y exclusivamente en sus respectivos conventos. Unos años más tarde el rey tomó la decisión de retirar definitivamente a los frailes de la administración de las parroquias de indios o doctrinas (Merino, 1956; Ramos G, 1985; Terán, 2001).

La considerable autonomía alcanzada en las colonias hispanoamericanas por las autoridades coloniales, los eclesiásticos y las aristocracias criollas estuvo en la mira de la nueva política de la dinastía Borbónica (Fisher, 2003). Desde inicios del siglo XVIII, el conjunto de reformas administrativas conocidas como *Reformas Borbónicas* tuvo dos frentes de acción:

- La introducción de una serie de reformas administrativas que tenían como finalidad recuperar el poder sobre las instancias de gobierno colonial.
- El sometimiento de la Iglesia colonial, fundamentalmente del clero regular, mediante la *Secularización de Doctrinas*.

Si bien la tendencia secularizadora fue un fenómeno característico del siglo XVIII, que en términos generales hace referencia a la tensión entre el Estado y la Iglesia en el mundo occidental. También la Secularización ha sido interpretada por la historiografía hispanista como el constante conflicto por el control de las doctrinas o parroquias de indios entre varios sectores de la sociedad en el ámbito colonial. Bajo esta perspectiva, la siguiente decisión real expresa las intenciones del gobierno español frente a la administración de doctrinas en las colonias americanas:

Resolví la universal separación de los regulares de las doctrinas y curatos que sirven en todos mis dominios de las

Indias, mediante haber faltado los motivos que hubo para encargárselas precariamente. (AN/Q, Religiosos, caja 20, 9-VI-1754, fol 3r).

Pese a que a mediados del siglo XVIII se aplicó la ordenanza de separar a los miembros de las órdenes religiosas de las doctrinas o parroquias de indios, no obstante, el conflicto por el control de las doctrinas entre el sector regular y secular de la Iglesia fue una constante durante los dos siglos de colonización. Sin embargo; es importante señalar que, el proceso de Secularización ejecutado en el siglo XVIII exacerbó la pugna por el control de estos espacios dentro de los sectores seculares y regulares de la Iglesia; y a otro nivel entre el Estado y la Iglesia. Pero además este proceso conocido como Secularización de Doctrinas enardecó la tensión entre y dentro varios sectores de la sociedad colonial. Esta situación demanda una relectura sobre estas formas de tensión dentro y entre distintos sectores sociales.

El problema

Ante la pregunta de ¿Cómo puede ser entendido el conflicto por el control de las parroquias de indios conocidas como doctrinas a lo largo del periodo colonial hispanoamericano; y que se intensificó durante el siglo XVIII? Hasta la actualidad la historiografía ha encontrado dos respuestas: La primera, en el traslado a las colonias de la antigua contienda entre el clero secular y regular. La segunda, en la agudización del conflicto por el control de las doctrinas durante el siglo XVIII debido a la corriente secularizadora que caracterizaba al pensamiento de la época. Estas interpretaciones son

generalizaciones sobre las tendencias propias de la época y hacen alusión a un traslado de fenómenos desde Europa hacia América, sin necesariamente contemplar el entramado de las relaciones de poder a diversas escalas que se fue tejiendo en el Nuevo Mundo.

Entonces, resulta pertinente, para explorar estos fenómenos de tensión realizar una relectura de este conflicto a través de un caso concreto. En tal forma que se analicen las interpretaciones previas mediante el estudio de un proceso específico, donde se evidencie una interpretación en distintos niveles sobre el conflicto. Así es necesario examinar la pugna entre el gobierno Borbónico, la Iglesia y las redes de poder colonial, por los espacios de control socioeconómico, en este caso las doctrinas o parroquias de indígenas identificadas como núcleos de poder colonial (Lavallé, 1982; Acosta, 1982). Para lo cual es fundamental entender el contexto dentro de un marco de diversas formas de respuesta por parte de las elites coloniales mayormente criollas, que en el siglo XVIII, frente a las reformas introducidas buscaban por diversas vías la *“preservación del orden social estratificado y desigual que dependía de la explotación del trabajo indígena mediante una variedad de instituciones semi coercitivas”* (Fisher, 2003, p.84, traducido por la autora).

La propuesta

Este trabajo busca encontrar la respuesta a la pregunta de investigación: ¿Cómo puede ser entendido el conflicto por el control de las doctrinas, desarrollado lo largo del periodo colonial hispanoamericano; y que se intensificó durante el siglo XVIII? Para lo cual se propone un estudio

microhistórico en el cual se explora la tensión por las doctrinas, que se manifestaba en varias dimensiones y escalas. En este estudio se analizan las intrincadas relaciones, vínculos y disputas tanto entre las fuerzas que se encontraban inmersas en el conflicto de intereses; cuanto en el malestar desarrollado al interior mismo de las fuerzas que disputaban los espacios de poder como las doctrinas.

Dentro de tal interpretación microhistórica sobre el conflicto arriba mencionado parece sugerente plantear: Cómo el caso de la Secularización de la doctrina de Guano (1754), ubicada en el corregimiento de Riobamba, en la Real Audiencia de Quito, puede ser un microcosmos que refleja la tensión a varios niveles y escalas entre y dentro del Estado, Iglesia y redes de poder local. Así se propone un estudio de un problema general visto a través de un análisis de escala microscópica. De tal forma que al analizar este conflicto de dimensiones generales a un nivel microcósmico, se pueda evidenciar que las relaciones y disputas en el mundo colonial eran bastante más complejas que la consabida tensión entre Estado-Iglesia-aristocracia. Situación que responde a la complejidad del entramado social que se tejió en el mundo colonial. Solamente un análisis microscópico sobre un caso concreto permite apreciar tal complejidad.

Justificación y relevancia

La justificación de porque no hacer un estudio histórico general sobre una estructura, un comportamiento, un proceso o una respuesta es bastante simple, parafraseando a Giovanni Levi (2004) porque la fortaleza de un estudio de caso microhistórico es precisamente el análisis profundo de *“Un trozo del*

mundo, donde hay personas que con sus actos pueden llegar a explicarnos cosas generales” (Entrevista personal con Giovanni Levi, Bogotá, noviembre, 2005).

Tal profundidad y especificidad brinda una apreciación sobre un fenómeno particular que permite alcanzar un mayor entendimiento sobre un fenómeno o comportamiento más amplio. Este es un estudio que examina la tensión entre y dentro las fuerzas que pugnan por el poder del mundo hispanoamericano del siglo XVIII. Así, mediante el estudio de lo sucedido en Guano se explora el conflicto de intereses entre los representantes del Estado, los miembros de la Iglesia y las redes de poder local que intervienen en la Secularización de la doctrina de este pueblo. Es decir es una expresión microscópica del intrincado conflicto entre y dentro tres unidades de poder, en el cual a medida que se va reduciendo el espectro de análisis se torna más difuso y difícil identificar a que fuerza de poder pertenecen los actores y hacia donde se canaliza el beneficio de las medidas introducidas.

Estado de la cuestión

Existe un primer nivel de interpretación para el conflicto por las doctrinas hispanoamericanas que se exacerba en el siglo XVIII como motivo de la ordenanza real de Secularización. Este primer nivel centra su análisis en que la tensión generada entre el clero secular y el clero regular por la administración de doctrinas fue una de las controversias más álgidas que se planteó desde el inicio de la historia de la Iglesia Hispanoamericana. Desde la instauración de la Iglesia católica en el continente americano se registró una constante y profunda

rivalidad entre el clero secular y regular con motivo de la administración de parroquias y doctrinas. Ya desde el siglo XVI los obispos iniciaron su campaña de desprestigio a los frailes doctrineros con la intención de favorecer a los clérigos seculares, mayormente criollos formados en los seminarios locales (Bayle, 1950; Ybot León, 1954; Villegas, 1975, Alzog, 1968; González S, 1981; Pérez T, 1985; Duviols, 1986; Cortes P, 1989; Moreno; 1991, Kontezke, 1991; Milhou, 1992; Mantilla, 2002).

Sin embargo, el proceso de Secularización de Doctrinas al que se hará referencia fue una medida impuesta desde el gobierno central, como parte de las nuevas políticas reformistas implementadas en el siglo XVIII. De tal forma una segunda interpretación de la tensión por estos espacios de poder o núcleos de explotación socioeconómica como han sido denominados por ciertos historiadores (González S, 1891; Juan y Ulloa, 1918; Lavallé, 1982; Acosta, 1982; Sánchez, 1991; Aznar, 1992; Urbano, 1992; Dammert, 1996; Phelan, 1995;) busca explicar como la Secularización a pesar de haber sido un traspaso dentro de la misma institución religiosa, se puede encuadrar dentro del cuestionamiento por parte del gobierno Borbónico al desmedido poder de la Iglesia católica en sus dominios, concretamente al que habían alcanzado las órdenes religiosas hispanoamericanas (Terán, 1984; Lynch, 1989; Pietschman, 1989; Fontana, 1989; Brading, 1990; Lynch, 1991; Ferrone, 1997; Peralta, 1999; Boundinhon, 1992; Pérez S, 1999).

No obstante, hay que considerar que las nuevas exigencias de la dinastía Borbónica condujeron a un descontento generalizado de las elites coloniales, mayormente criollos, quienes veían afectadas sus estructuras de poder local (Fisher, 2003). En tal forma la pugna por el control de las doctrinas,

en el siglo XVIII puede ser entendida a la luz de un gran cuestionamiento sobre la relación de poder entre las colonias y su Metrópoli. El conflicto por estos espacios refleja más allá de una tendencia secularizadora propia de la época, una pugna que sobrepasa las instancias eclesiásticas o las propias propuestas de las mentes ilustradas del siglo XVIII. Debido a que el conjunto de reformas apuntaba a minar el poder que habían adquirido las élites hispanoamericanas conformadas por criollos que ocupaban la mayoría de las instancias de poder civil y eclesiástico (Brading, 1990; Burkholder, 1997; O'Phelan, 1999). Los reformadores arremetieron contra los funcionarios criollos, las élites coloniales y el sector regular de la Iglesia cuyos vínculos con Roma, eran un tropiezo para el proyecto absolutista y centralizador (Mesquita, 2004).

A pesar de todo el esfuerzo de los reformistas Borbónicos, que demandó una gran inversión económica, la reconstrucción del aparato estatal centralista fue minado por la oposición de sectores aristócratas y burgueses, especialmente en las colonias americanas (Stein, 1991; Fisher, 2003). Estas élites coloniales respondieron en las más diversas formas a las embestidas de los reformistas Borbónicos inclusive ante las pretensiones de romper sus redes de poder local como fue con la orden de Secularización de Doctrinas.

A pesar de que, la pugna por las doctrinas era entendida como un conflicto que aparentemente era de competencia de las autoridades civiles y religiosas. Sin embargo, también las élites de poder socioeconómico no solamente seguían atentamente las disputas; sino que en defensa de los intereses de sus redes sociales intervenían para asegurarse de que aunque las decisiones fueran tomadas por las autoridades, finalmente sean canalizadas a favor de sus propios intereses.

Así en el presente estudio se interpretará la tensión por las doctrinas como una pugna no solamente horizontal entre las tres instancias de poder Estado, Iglesia y redes de poder colonial, partiendo de la interpretación de que la pugna por la administración de las doctrinas sería una más de las reivindicaciones criollas (Lavallé, 1993). Sino que, el estudio se ubicará en la tensión en un orden tanto horizontal cuanto vertical en una escala macro y fundamentalmente microscópica para analizar las intrincadas relaciones de poder que se establecían en los microcosmos coloniales, que no son más que una expresión a escala reducida del conflicto de intereses generalizado entre Estado, Iglesia y élites propio del siglo XVIII.

Metodología

Se trata de un estudio micro histórico, se ha escogido esta metodología, precisamente porque los trabajos existentes sobre el conflicto por el control de las doctrinas tienden a ser aproximaciones generales sobre la disputa dentro de la Iglesia, es decir entre los cleros; o sobre la tensión entre Estado e Iglesia como parte de un comportamiento generalizado. Sin embargo el estudio micro histórico de lo sucedido en Guano puede ser entendido en el sentido otorgado por Marc Bloch (1939), en *Société féodale* como una especie de diálogo, un continuo ir y venir entre micro y macro historia.

Este estudio micro histórico explora las tensiones no solamente en forma horizontal sino también en un sentido vertical entre Estado, Iglesia y redes de poder local, mediante el análisis de lo sucedido en Guano, un pequeño pueblo de indios en el corregimiento de Riobamba, perteneciente a la Real Audiencia

de Quito, y los sucesos acaecidos con motivo de la introducción de la orden real de Secularización de Doctrinas en el año de 1754. Este ejercicio de interpretación es lo que la escuela italiana de microhistoria podría identificar como el estudio de una configuración social como producto de la interacción de innumerables estrategias individuales, una trama que sólo la observación cercana permite reconstruir. El estudio de caso microhistórico de Guano pretende ser un análisis dentro de una nueva perspectiva de la historia siguiendo la aproximación teórica de Giovanni Levi para quien:

La reducción de escala es una operación experimental precisamente porque asume que los lineamientos generales de un contexto y su coherencia son aparentes y saca a la luz esas contradicciones que sólo aparecen cuando la escala de referencia es alterada. ((Entrevista a Giovanni Levi, por Diego Sempol, 2004).

En tal medida, siguiendo esta propuesta de la práctica microhistórica, los objetivos de este estudio son:

- Hacer una reducción de escala del conflicto de interés entre y dentro las tres fuerzas Estado, Iglesia y redes de poder colonial por los puntos estratégicos, como las doctrinas en el contexto del siglo XVIII.
- Otorgar un papel relevante al examen de un fenómeno particular en un contexto espacio temporal definido, que en esencia es un reflejo de una realidad más amplia.

Así para este estudio se ha preferido una práctica microhistórica en vez de tratar de adaptar el análisis a una teoría prestada de otra disciplina como la economía o la sociología. De la misma manera que se ha preferido un estudio de carácter inductivo con la intención de explorar microscópicamente la

dinámica de la tensión por los espacios de poder que es el reflejo de una realidad a nivel macro.

El sitio

Se ha escogido el tema y el sitio de estudio en razón de que desde hace muchos años atrás se ha venido estudiando el conflicto por las doctrinas y el proceso de Secularización. Precisamente el haber encontrado el documento sobre la conflictiva Secularización de la doctrina de Guano en el archivo de la Orden Franciscana de Quito, en el año 1995, permitió elaborar un primer trabajo sobre la contradictoria participación indígena en este proceso, que fue presentado como tesis de licenciatura en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. A partir de aquel momento y la investigación en distintos archivos históricos, en Ecuador, España y Perú ha permitido tener un conocimiento más profundo sobre el proceso y sus implicaciones. De ahí el interés por presentar un estudio micro histórico que refleje en esta escala reducida un problema que estaba presente en una dimensión más amplia.

Los sujetos

En un primer nivel más amplio se analizan las tres fuerzas que entraron en conflicto por los espacios de poder: el Estado, mediante sus representantes oficiales; la Iglesia, con sus dos sectores regular y secular, los cuales tienen sus propias disputas horizontales; y las élites o aristocracias, las cuales en el siglo XVIII tendían a ocupar todos los puntos estratégicos en distintos ámbitos.

En un nivel menor se examinan los representantes de estas tres fuerzas en tensión dentro de la estructura de poder de la Real Audiencia de Quito, donde ya el factor criollo empezó a jugar un papel determinante en la construcción de unas redes de poder colonial que entraron en disputa con los funcionarios reales y los representantes de la Iglesia. En la escala más reducida, que es la médula del estudio, en el nivel micro, se presentan los actores del proceso de Secularización de Guano, que de la misma manera pertenecían a las tres fuerzas en conflicto, pero a este nivel debido a las intrincadas relaciones económicas y de parentesco resulta más difícil definir su pertenencia exclusiva a una de las tres fuerzas antes mencionada. Esta situación enriquece mucho más la dinámica de las relaciones de poder y por su puesto su análisis.

La recolección de datos

Como fue mencionado anteriormente este estudio es resultado de varios años de recolección de información en distintos archivos civiles y religiosos quiteños; en el Archivo General de Indias, y el archivo Arzobispal de Lima.

La información a un nivel macro ha sido encontrada en el Archivo Nacional de Quito, en el Archivo General de Indias y en el Archivo Arzobispal de Lima. Para la información sobre Guano, se ha encontrado información en el Archivo de la Curia de Riobamba, en el Archivo de la Casa de la Cultura de Riobamba, en el Archivo Arzobispal de Quito, en el Archivo particular de la familia Freile, y en el Archivo General de la Orden Franciscana de Quito. Se ha buscado documentación que haga referencia al proceso de Secularización; y para la

reconstrucción microhistórica del proceso de Guano en Riobamba y sus actores se ha recurrido a la prosopografía².

El análisis

Toda la información que permite reconstruir el caso en forma microhistórica proviene de fuentes primarias a excepción de un par de publicaciones genealógicas que hacen referencia a los actores del proceso de Guano. Para analizar los datos se ha triangulado la información recopilada en razón de la procedencia y del tipo de documento, para constatar la veracidad de los datos y también para encontrar más datos que sustenten la investigación.

Se presenta una categorización de la información, buscando patrones de relaciones, que serán expresados mediante la reconstrucción de redes de poder en base a un sujeto eje.

Estructura del estudio

El trabajo se desarrolla siguiendo el hilo conductor de la tensión entre y dentro las tres fuerzas Estado, Iglesia y élites, que entraron en conflicto por los espacios de poder, en esta caso de orden eclesiástico. Además se contempla un eje transversal que es la dimensión geográfica del conflicto, es decir partiendo de una realidad de tensión en España se irá reduciendo el espectro de análisis hasta llegar a la unidad microhistórica de análisis que es Guano.

² Prosopografía se entiende como una disciplina que estudia la biografía y la vida pública de un individuo que forma parte, por lo común de las élites sociales o políticas.

Como un segundo eje transversal se introduce la Secularización, iniciando con una dimensión ampliada de la tendencia propia de la época, pero que al reducir la escala se convierte en un proceso introducido en el mundo colonial como parte de una estrategia de gobierno, que genera una respuesta de conflicto entre los miembros de las tres fuerzas, que ya en las colonias fueron el Estado mediante sus representantes, la Iglesia con sus dos cleros, y las élites coloniales que tendían sus redes de poder inclusive a los espacios eclesiástico como fueron las doctrinas o parroquias de indios. Siguiendo estos ejes el estudio se desarrolla en tres partes:

Primera parte: tensión a nivel macro

En esta primera parte se examina la tensión mediante la Secularización, entendida como una tendencia propia del siglo XVIII. Se explora el conflicto en la dimensión más amplia entre el Estado, La Iglesia y las élites. Los capítulos uno y dos son una introducción a la problemática general del siglo XVIII, sobre la tendencia secularizadora. En el primer capítulo se explica el cuestionamiento y tensión de los vínculos entre Estado e Iglesia desde las propuestas o cuestionamientos de la Ilustración y los proyectos secularizadores y de reforma. Concretamente se exploran las reformas que para Hispanoamérica son conocidas como Reformas Borbónicas, un conjunto de regulaciones diseñadas por los asesores de la Corona, con el objetivo de recuperar el control en los ámbitos administrativo, político y eclesiástico tanto en la península cuanto en sus colonias ultramarinas. En el segundo capítulo se explora la tensión en las colonias hispanoamericanas donde se consideran las élites

criollas como la nueva fuerza en disputa. Siendo un estudio micro histórico que busca examinar un caso concreto que refleja una tensión más general, por esto se ha considerado fundamental dedicar, aunque parezca un tanto amplio, estos dos primeros capítulos a explicitar la tensión en sus dimensiones más generales, para entonces ir reduciendo el enfoque del análisis al nivel micro, solamente así se entenderá la relevancia del estudio micro de estos momentos o procesos específicos que reflejan situaciones o problemáticas generales.

Segunda parte: tensión por las doctrinas en la Real Audiencia de Quito

Los capítulos tres y cuatro son una especie de transición entre el nivel macro del análisis sobre la tensión por los espacios de poder en Hispanoamérica, para reducir la escala de análisis y encuadrarla en el ámbito de la Real Audiencia de Quito, y como la tensión se va exacerbando con motivo del proceso de Secularización de Doctrinas En el tercer capítulo se examina las doctrinas o parroquias de indios como los espacios en los cuales se exagera el conflicto entre las fuerzas. En el capítulo cuarto se reduce la escala de la tensión a la disputa por las doctrinas en la Real Audiencia de Quito; y poco a poco se va reduciendo la escala del análisis, hacia el proceso de Secularización en el corregimiento de Riobamba, para así, llegar hasta el escenario micro, que es el evento de Guano en el año de 1754.

Tercera parte: tensión en el nivel micro. El caso de Guano

En la tercera parte se presenta un análisis de la tensión por las doctrinas entre el Estado Iglesia y redes de poder en un nivel micro histórico, mediante el estudio del proceso de Secularización de Guano. Así en el capítulo quinto se reduce la escala de análisis al estudio micro histórico de lo sucedido en Guano. En el capítulo sexto se realiza una reconstrucción microhistórica de las redes de poder local y la tensión entre y dentro las distintas fuerzas que intervienen en el proceso. Estos dos capítulos se complementan con un balance general, en el cual se presenta una síntesis de la perspectiva micro en relación a las interpretaciones macro sobre las tensiones expuestas.

Así, este estudio parte del examen general de la tensión, en un nivel macro para así llegar al análisis microhistórico que permita extrapolar más interrogantes sobre el malestar generalizado el siglo XVIII, con motivo de cualquier reforma que atentara contra el orden socioeconómico que se había construido en las colonias americanas. Si bien la mayoría de trabajos sobre las Reformas Borbónicas, se han centrado en el análisis del impacto en las estructuras políticas, sociales y económicas hacia finales del siglo XVIII, e inclusive en la antesala de la Independencia. El presente trabajo examina la tensión provocada con las primeras medidas introducidas en forma un tanto torpe y con resultados ineficaces como la Secularización de Doctrinas. Que de todas maneras generaron los primeros remesones entre las fuerzas que preservaban estas intrincadas redes de poder colonial.

Primera Parte
Tensión a nivel macro

PRIMER CAPÍTULO

Ilustración, Secularización, Regalismo, Patronato Real y Reformas Borbónicas

El siglo XVIII, conocido como el Siglo de las Luces o de la Ilustración, también implicó una etapa intensa para la historia política occidental, donde el modelo que primó fue el **Absolutismo ilustrado**, una intrincada combinación de monarquía, Absolutismo, Despotismo e Ilustración amalgamados en distintos grados y matices; y que además debía compaginar con la racionalidad propia del momento, para dar lugar a la figura de un gobernante culto, benefactor, racional y eficaz (Pérez S, 1993, p.17).

Es importante aclarar que en ese entonces no se interpretaba aquello de absolutista o despótico como sinónimos de arbitrario o ilegítimo, impuesto por fuerza o violencia. Sino más bien como formas de gobierno que garantizaban los medios necesarios para lograr el progreso de sus pueblos. Se aceptaban estas formas como los instrumentos políticos imprescindibles para la transición de un pueblo bárbaro a un estado civilizado, es decir para alcanzar a ser un estado ilustrado, que se entendía como el ideal político (Ibid, p.17).

Efectivamente, no era fácil definir y llegar a un consenso sobre la forma más adecuada de gobernar. No obstante, en lo que si estaban de acuerdo los tratadistas ilustrados fue que la razón era uno de los pilares para la conformación de los estados nacionales. Se pensaba que los estados ya podían desligarse de las ataduras religiosas, ya que la legitimidad del gobernante ya no venía desde Dios, sino de su racionalidad. El ideal sería un estado conformado por un contrato social, donde los individuos se comprometían racionalmente a formar un todo (Vovelle, 1992, p.12).

El resultado de la nueva tendencia política económica fue la figura del *monarca ilustrado*, una combinación de derecho divino con contrato social. Es decir, la figura de un monarca déspota, cuyo poder absoluto había sido otorgado directamente por Dios y la sociedad, un personaje que velaba y trabajaba por el bien común, buscando la gloria, felicidad y beneficio para su pueblo (Ibid, p. 24-25).

Ya desde entonces se cuestionaba las formas de gobierno absolutistas y despóticas de la Ilustración. Pero hoy también hay quienes cuestionan la ilustración como un fenómeno generalizado que abarcaba a todos los hombres europeos del siglo XVIII. Michelle Vovelle (1992) sugiere que esta categoría del “hombre ilustrado” solamente hacía referencia a las élites de las sociedades conformadas por: nobles, sacerdotes, empresarios, hombres de letras, científicos, artistas o exploradores. Pero que existía toda una masa anónima y heterogénea de gente, que no formaba parte de tal aventura supuestamente “colectiva” del mundo del siglo de las luces. Masas populares a quienes todavía ni siquiera había llegado la revolución científica (p.12-21). Por tanto es

fundamental ser más cuidadosos al hablar de la cultura de la Ilustración, midiendo sus límites y nivel de difusión.

Es importante anotar que en el siglo XVIII se mantuvo la polarización que oponía a masa y a élite con una fuerte conciencia de diferencia. A pesar del surgimiento de la burguesía como los nuevos actores sociales, frente a quienes las élites tradicionales optaban por dos opciones defender su preeminencia basada en derechos de sangre o permitir la integración de estos sectores a su cúpula de poder (Vovelle, 1992, p. 20-24):

El siglo XVIII se caracteriza por aquella tendencia secularizadora, catapultada por la razón y la tolerancia, principios que fueron los “dos paradigmas supremos de la Ilustración” (Peralta R, 1999, p.177). Esta tendencia secularizadora o evolución profana, conduce a la proliferación de un sinnúmero de corrientes religiosas y a una actitud descristianizadora que trascendía los estamentos sociales.

En Europa se registró un decrecimiento no sólo en la piedad barroca sino en el ordenamiento conventual. A esta tendencia secularizadora Vovelle (1985) la define como un proceso de interiorización de la religión, resultado de la tendencia ilustrada que abrió el camino a nuevas formas de actitudes colectivas inclusive en el ámbito de la religiosidad (p.123-160).

Por su parte John Locke (1632-1704) observaba que se debía respetar los derechos naturales de los hombres, que el contrato con la sociedad debía respetar la libertad individual y proponía la separación del poder de la Iglesia del Estado, para poder conceder la libertad de conciencia y cultos. (Pérez S, 1993, p.18).

Si bien las mentes ilustradas, que inspiraron la conformación de los gobiernos absolutistas, no cambiaron las estructuras sociales bipolares de élites y plebe, lo que si pudieron plasmar fue esta creciente tendencia secularizadora, marcada por un fuerte rechazo a la intolerancia y al dogmatismo. Postura que resquebrajaría la dualidad Iglesia- Estado que hasta entonces habría primado.

La dualidad Iglesia-Estado

Es importante anotar que la religión o religiosidad tenía un rol muy importante en los pueblos europeos, que trascendía inclusive la bipolaridad élites-masas (Vovelle, 1992). A pesar de que algunas naciones o nuevas corrientes religiosas cuestionaban el poder del papado, sin embargo la autoridad o el rol de la religión, no se cuestionaba directamente, pues ciertas sociedades europeas y fundamentalmente la española eran profundamente católicas.

Tras la agitada época de la Reforma Protestante, que resquebrajó la hegemonía de la cristiandad europea. La Iglesia Católica tuvo que tomar el camino de la Contrarreforma ante la realidad de una Europa cristiana quebrantada. El cristianismo, había sido relativizado por la razón y el apareamiento de otras doctrinas religiosas. A pesar de que la fe cristiana, en el fondo seguía siendo ampliamente practicada, especialmente por las masas populares (Ferrone, 1997, p.195-196).

A mediados del siglo XVI, debido la presión por la reforma del clero, el papado convocó al Concilio de Trento. Como resultado de estas asambleas, se

inició la reforma eclesiástica, que primeramente confirmaba a la Iglesia Católica como una única fuente de fe, pero que aceptaba la reorganización del clero mediante la formación de los sacerdotes en seminarios, bajo la estrecha vigilancia de los obispos, también se introdujeron reformas de índole disciplinaria que afectaron al proceso de evangelización en América como será explicado más adelante (Villegas, 1975, p.86).

Hacia finales del siglo XVII la Iglesia Católica, la mayor representante del cristianismo occidental, había emprendido una campaña contra-reformista, enfocada en una profunda transformación del clero, como resultado de los serios cuestionamientos iniciados desde la época de las tesis de Martín Lutero y sus consecuencias en el siglo XVI. La nueva reforma católica apuntaba a un regreso al mensaje y práctica esencial de la Iglesia, mediante una estricta renovación de sus cleros, que implicaba el perfeccionamiento individual de sus miembros (Ferrone, 1997, p. 197).

La Contrarreforma de la Iglesia Católica no sólo enfrentó durante el siglo XVII la urgencia de restaurar sus cleros, sino que también tuvo que enfrentar una seria disminución de enrolamientos. Como respuesta al resquebrajamiento cristiano se había desarrollado una suerte de fe individualizada; el triunfo de la “religión personal”, en la que el fiel, administrando su capacidad de razonar, se dirigía a Dios sin intermediarios. Esta fue una de las consecuencias más importantes del cuestionamiento a los medios para la salvación eterna, que se convirtió en un objetivo no otorgado por una iglesia sino logrado en forma individual. Así se entiende la reducción de candidatos para los conventos (Ibid, p. 203).

Es importante recordar, que España se había convertido en la nación protectora y defensora a ultranza del catolicismo, que estaba siendo seriamente cuestionado por las nuevas alternativas religiosas. Así la Corona española y su Iglesia contra-reformista tomadas de mano emprendieron su cruzada de reconquista peninsular y evangelización del Nuevo Mundo.

El vínculo fuerte entre la Iglesia y el Estado fue uno de los instrumentos principales para intentar la consolidación del estado español. Los Reyes Católicos Isabel y Fernando habían utilizado la religión católica como el factor homogenizador de la población española. Así la religión había sido vista como un instrumento de consolidación del gobierno en su paso a la modernidad (Pietschman, 1989, p.23)

De esta manera, la Iglesia Católica fue alcanzando un considerable poder dentro del Estado español. Este vínculo implicó un roce constante entre estas dos instancias de poder, principalmente a la hora de enfrentar la tan solicitada reforma eclesiástica, que apuntaba directamente a alcanzar una mayor disciplina de los miembros del clero, principalmente regular, que había caído en una situación de relajamiento casi absoluto (Ibid, p. 25).

Más allá del amparo estatal que podía recibir, la Iglesia Católica contra-reformista, también debía enfrentar profundos conflictos dentro de su propia estructura, rivalidades que serán examinadas en un capítulo posterior.

Además de sus conflictos inherentes, la Iglesia Católica durante el siglo XVIII fue sometida a la crítica de la razón ilustrada, ante la cual debía demostrar y probar su utilidad dentro del nuevo proyecto reordenador de tendencia secularizadora.

Los asuntos religiosos fueron uno de los debates centrales de los ilustrados del siglo XVIII, puesto que hasta entonces monarquía absolutista, religión y Estado eran ingredientes inseparables. Divinidad y Realeza mantenían una relación indivisible, el monarca era casi una imagen divina en la tierra, que además de gobernar tenía una autoridad religiosa. Así, los monarcas debían velar por la religión en sus respectivos países (Pérez S, 1999, p. 207-208).

Si bien es cierto que el poder de la monarquía y el poder de la Iglesia se habían reforzado mutuamente, también venían ya enfrentándose desde hacía siglos. Pero fue precisamente en el siglo XVIII cuando se produjeron los enfrentamientos más importantes entre estos dos poderes. Los monarcas absolutistas, amparados por la Ilustración, emprendieron serias campañas destinadas a desplazar a la Iglesia y al Papado, como parte de los proyectos de consolidación nacional (Ibid, p. 208).

El esfuerzo de la Ilustración estuvo enfocado en la necesidad de una religión fundada dentro de los límites de la razón, alejada de los dogmas, las supersticiones y los misterios religiosos. Así se trataba de un enfrentamiento contra todos los dogmas religiosos católicos. La tolerancia se convertía en una de las luchas en contra de la intolerancia practicada por las iglesias fundadas en los dogmas cristianos (Ferrone, 1997, p. 198).

En la Europa del siglo XVIII conjuntamente con el Racionalismo y la secularización política se dio también una secularización en el pensamiento. Si la razón se había convertido en uno de los pilares para la conformación de los estados nacionales, también era importante que los monarcas se sacudieran de las ataduras religiosas. En vista de que, la legitimidad del gobernante, ya no

venía desde Dios, sino de su racionalidad y de la posibilidad de un contrato social, donde cada unidad se comprometía a conformar racionalmente parte de la estructura.

Debido a esta nueva lógica de los estados ilustrados, se propició un profundo cuestionamiento al poder de la Iglesia Católica dentro de los estados. Además desde la perspectiva del humanismo científico, se cuestionaba el rol de la religión y sus dogmas. Por tanto las mentes ilustradas ya no se conformaban a aceptar por dogma de fe los asuntos que competían a su mundo.

la Iglesia Católica seguía teniendo mucha fuerza, poder y riqueza dentro de ciertos estados europeos, principalmente en España. Los gobiernos déspotas del siglo XVIII intentaron disminuir el poder de la Iglesia Católica, cuya sede era en el Vaticano. Para obtener mayor control sobre las iglesias nacionales. Así, el siglo XVIII, significó para el Papado la pérdida de control e ingerencia en los gobiernos de varios países europeos que adoptaron una decidida postura secularizadora (Ferrone, 1997).

Ilustración y Secularización

La Iglesia Católica está compuesta por dos sectores uno es el regular, es decir todos aquellos que forman parte de una comunidad religiosa, quienes tienen su propia jurisdicción religiosa. El segundo sector corresponde a los sacerdotes seculares, que están regidos por los obispos.

Dentro de la terminología eclesiástica católica, secular significa el clero o sacerdote que vive fuera de clausura; y secularización puede ser la

autorización a un religioso regular para que pueda vivir fuera de clausura (Diccionario de la Lengua Española, 1992, p.1315). Entonces, la terminología católica reconoce a la secularización como el permiso otorgado a un religioso para vivir por un tiempo o en forma permanente en el mundo *saeculum*, es decir fuera del claustro de su comunidad religiosa (Enciclopedia católica en línea).

Se entiende que en ciertos casos la secularización de un individuo puede ser temporal o perpetua. Temporal cuando es la autorización para vivir fuera de su orden por un tiempo determinado. De tal forma pasa a estar bajo la jurisdicción del obispo del lugar, al cual estará sujeto por voto de obediencia, al finalizar el tiempo regresará a su claustro. Mientras que la secularización perpetua, implica el retiro definitivo de los individuos de su comunidad, a pesar de lo cual siguen conservando sus votos (Boudinhon, 1999, p.2).

Entonces secularización de los regulares significa que, al secularizarse pasan al clero seglar. Esto quiere decir que ya no dependen de su superior, sino que deben ser asignados a una diócesis, adquiriendo las respectivas obligaciones hacia el obispo (Ibid, p. 2).

Al hablar de secularización de bienes, se entiende que la propiedad eclesiástica se convierte en secular, es decir pasa a ser propiedad comúnmente de alguna instancia gubernamental (Ibid, p.2). Dentro de la visión ilustrada del siglo XVIII también se llegaba al extremo de que esta palabra implicaba la necesaria “mundanización de la religión” (página de filosofía, deliberación y pensamiento boulesis).

Así, secularización puede ser interpretada como un traspaso o traslado o movimiento de individuos de un sector al otro dentro de la Iglesia. Pero también

secularización, desde una perspectiva más extrema, especialmente durante el siglo XVIII implicó la intención de mermar la influencia y poder de la Iglesia Católica no solo en los estados sino dentro de la misma sociedad (Boundinhon, p.3).

Resulta interesante como la palabra secularización, tiene ya sus connotaciones, sino también que su significado tiene varias dimensiones. Ya que, si es aplicado a personas es el paso de pertenencia del clero regular al clero secular, sin implicar la pérdida de influencia sino simplemente un traspaso dentro de la misma institución religiosa. Mientras que en lo referente a bienes materiales significa el traslado a manos no eclesiásticas, es decir fuera del control de la Iglesia. En estos términos secularización si implica necesariamente una disminución drástica del poder de esta institución, al menos en términos materiales, dentro de las sociedades.

Es importante anotar, que más adelante se hará referencia a unas reformas religiosas ejecutadas en las colonias hispanoamericanas, consecuencia de esta postura ilustrada que cuestionaba el poder que habían ido adquiriendo ciertos sectores de la Iglesia Católica dentro de la sociedad colonial. En este contexto, la Secularización será entendida como el traspaso de bienes o administración de un sector a otro dentro de la misma Iglesia Católica, sustitución que provocó cierta resistencia, como será desarrollado en un capítulo posterior.

Muchos de los estados europeos ilustrados adoptaron la tendencia secularizadora y buscaron separarse del poder de la Iglesia Católica, aceptando los paradigmas de razón y tolerancia, rechazaron directamente la influencia y el poder del catolicismo contra- reformista dentro de sus estados.

Esta postura a su vez tuvo otro objetivo que fue sacudirse del sometimiento al Papado. España no se mantuvo al margen de esta corriente secularizadora, desde mediados del siglo XVIII, la nueva dinastía adoptó este carácter ilustrado secularizador (Boundinhon, 1992).

El nuevo diseño de gobierno español del siglo XVIII, fundamentado en la tendencia regalista, buscaba implementar un nuevo modelo de relaciones con los otros poderes existentes, es decir la Iglesia y la aristocracia o élites. Fue un reordenamiento que apuntaba, al mejor estilo absolutista a establecer la supremacía del rey sobre los otros dos sectores. Lo cual implicó diseñar un programa de política económica y a su vez enfrentarse al gran poder de la Iglesia Católica, encarando serios conflictos con el Vaticano y dentro de la Iglesia española (Peralta, 1999:177).

Regalismo y Reformismo en la España del Siglo XVIII

El Regalismo fue la tendencia política propia de las mentes ilustradas y absolutistas que proponía el fortalecimiento del poder absoluto del monarca. El nuevo énfasis se centraba en reforzar la autoridad real, por derecho divino.

Dentro de los objetivos regalistas de fortalecimiento del poder del rey, se buscó limitar al máximo el poder de la aristocracia o élites. Se intentó mermar su influencia y poder dentro del gobierno, mediante la sustitución de estos grupos de poder por una nueva clase de servidores del Estado, que eran supuestamente fieles y dependientes del rey. (Pérez S, 1993, p. 150-151).

El Regalismo también contemplaba un severo cuestionamiento del rol de la Iglesia Católica dentro del Estado. Esta fue una tendencia iniciada ya desde la Reforma del siglo XVI, sino que tardó algo en ser instituida en España, que hasta entonces había sido el reducto del fortalecimiento de la Iglesia Católica frente a la embestida protestante en Europa. Pero hay que señalar que el Regalismo español no cuestionaba el rol de la Iglesia Católica, sino intentaba reforzar los derechos de la Iglesia nacional y debilitar la presencia de la monarquía papal del Vaticano, es decir empieza a cuestionar su influencia e intromisión en los asuntos eclesiásticos españoles (Ibid).

Hasta entonces, el principal bastión de la Iglesia Católica había sido España. Religión y Estado se habían apoyado y defendido mutuamente. Solamente hasta el siglo XVIII el nuevo gobierno absolutista había decidido romper este lazo y atacar a su antiguo aliado.

La dinastía Borbónica enfatizó en marcar una brecha entre el legado de sus antecesores los Habsburgo y su nueva visión ilustrada y absolutista. Es decir, los nuevos reyes buscaron alejarse al máximo de aquella sensibilidad barroca y piadosa que había reforzado el poder y la presencia de la Iglesia como aliada del gobierno (Brading, 1990, p. 272- 273).

Los regalistas españoles, influenciados por la tendencia ilustradora y secularizadora del siglo XVIII empezaron su campaña de reducción de influencia de la Iglesia Católica, tanto dentro del gobierno, cuanto dentro del conjunto de la sociedad, a la cual, supuestamente los monarcas absolutistas debían ofrecer bienestar. Su blanco de ataque fue precisamente uno de los sectores de la Iglesia, las órdenes religiosas, a quienes veían más como una carga o un estorbo en términos sociales. La misma Iglesia contra-reformista

estaba intentado introducir renovaciones en este clero. En general se pensaba que este sector, había perdido su rol como intermediario de espiritualidad dentro del conjunto de la sociedad (Ibid, p.272-273). Esta postura en contra de las órdenes religiosas será analizada más adelante.

Por ahora, es importante señalar que en España, fueron los reyes Borbónicos quienes influenciados por la corriente regalista, acogieron la tendencia propia del siglo XVIII; consecuentemente, ejecutaron serias transformaciones que afectaron no solo la dualidad Iglesia- Estado, sino que implicaron serias consecuencias en la administración de su gobierno y fundamentalmente en sus colonias ultramarinas.

Las Reformas Borbónicas

El gran triunfo de los nuevos reyes del siglo XVIII fue la creación de un Estado absolutista, cuya institución en España fue el instrumento que permitió introducir las reformas de la nueva monarquía Borbónica. Es decir la posibilidad de que España entrara en un proceso de modernidad equiparable en alguna medida al resto de Europa. Se trataba de un estado burocrático, que buscaba resucitar la adormecida economía española, fijando su mira en las colonias ultramarinas (Brading, 1990).

La época Borbónica se caracteriza por una serie de transformaciones, con el objetivo de alcanzar el renacimiento del Imperio español. Se buscó alcanzar un cierto equilibrio en la economía a nivel interior y exterior, emprendiendo campañas de reactivación de la producción y comercialización. Sin embargo existía ya una compleja y definida dinámica económica regida por

los aristócratas y burgueses, que no cedería tan fácilmente ante los nuevos controles fiscales y administrativos, esta dinámica peninsular era también recreada en las colonias americanas, asunto que será examinado más adelante.

La nueva dinastía llevó a cabo transformaciones fundamentales en el manejo de las instituciones administrativas. Estas Reformas Borbónicas respondían a la doctrina del Regalismo, que otorgaba al rey el poder absoluto sobre el gobierno inclusive en términos eclesiásticos, ya no en virtud de las concesiones pontificias sino por su propia condición de soberano. Es decir la autoridad y el poder le correspondía sólo por el hecho de ser rey. (De la Hera, 1992, p. 396).

El objetivo fundamental de las Reformas fue reforzar el poder del Estado, aunque esto implicara enfrentar a los otros dos poderes: aristocracia e Iglesia Católica que se habían convertido en obstáculos para los ideales centralistas. Las Reformas tuvieron tres frentes:

1. Una reforma total del gobierno
2. Un control más estrecho de la Iglesia
3. La Intervención directa del Estado en la administración económica en todos sus territorios (Lynch, 1989, p.91).

Para cumplir con el primer frente, fue urgente sustituir a la alta aristocracia y burocracia por ministros, secretarios de estado, burócratas y funcionarios, dispuestos a implementar la centralización que el gobierno buscaba. Estos funcionarios eran nombrados directamente por el rey para garantizar que fueran elementos fieles a las reformas. Uno de los elementos

claves en la reforma fue la figura del intendente, nombrado directamente por la Corona, con la idea de tender lazos entre el centro y las zonas periféricas. Es importante anotar que estas medidas administrativas no siempre surtieron el efecto buscado. (Ibid, p. 93-96).

En lo que respecta al segundo frente, aunque este tema será abordado más adelante, es importante anotar que los monarcas Borbónicos si bien no cuestionaron los asuntos de fe y moral: lo que si cuestionaban era la intromisión papal, mediante el rol de la Iglesia Católica en el Estado español, para lo que Felipe V reclamó la autoridad sobre todas las instituciones eclesiásticas en los territorios españoles. Su interés no estaba centrado en una reforma religiosa, sino en mermar el poder papal dentro de sus jurisdicciones españolas (Ibid, p. 98-99).

En cuanto al tercer frente, los monarcas Borbónicos tenían que solucionar el problema de la escasa producción, el descuido en la formación de nuevos mercados, y debían buscar los mecanismos para controlar la evasión de impuestos. Era un hecho que el gobierno necesitaba recursos para salir de la calamitosa situación económica y sobre todo poder financiar cualquier posible contienda bélica con alguno de sus enemigos tradicionales. Para cumplir con sus objetivos económicos, los asesores ilustrados emprendieron sus reformas fiscales y económicas para lo cual volcaron su mirada hacia las colonias hispanoamericanas (Fontana, 1989, p. 175-184).

Las Reformas además de incluir asuntos económicos y administrativos tanto en España cuanto en sus colonias debían también definir las relaciones entre el Estado y la Iglesia fue uno de los puntos más importantes de la política Borbónica, que amparada en el Regalismo pretendía ampliar al máximo el

control estatal, no sólo sobre la jurisdicción espiritual de Iglesia sino fundamentalmente sobre la jurisdicción material. Por tanto se emitieron una serie de reformas, que buscaban afianzar tal control.

Reformas Religiosas

El Regalismo Borbónico pretendía conseguir autoridad sobre todas las instancias eclesiásticas de España. Los asesores buscaban que el monarca accediera a obtener derechos que iban más allá de nombrar cargos eclesiásticos, como el cobro de rentas sobre sedes vacantes y otros rubros recolectados por los tribunales eclesiásticos. La intención, siguiendo la tendencia absolutista, fue situar el poder del rey por encima de la Iglesia, enfatizando en que le correspondía al soberano obtener absoluta injerencia sobre los asuntos temporales de su propio reino. Así las reformas religiosas se enfocaban a dos frentes:

- Derecho a nombrar mayoría de cargos en virtud del Patronato ya vigente
- Obtener los máximos ingresos económicos de la Iglesia en beneficio del Estado (Lynch, 1989)

La monarquía Borbónica aplicó la política más severa contra las órdenes religiosas no sólo por la búsqueda de una reforma en la vida religiosa, sino principalmente por razones de índole económica, en pleno conocimiento de que por una parte las comunidades gozaban de exenciones fiscales sobre sus propiedades y actividades comerciales; y por otra de que en la práctica muchos

frailes párrocos se encontraban inmersos en actividades que efectivamente afectaban los ingresos de las arcas fiscales (Fontana, 1989).

Entonces el conflicto al interior de la Iglesia se convirtió en uno de los blancos de constante preocupación de los asesores Borbónicos, quienes detectaban que el problema se originaba en el desmedido poder e influencia económica que habían adquirido las comunidades religiosas. La Corona reconocía que la propia naturaleza jerárquica de las órdenes religiosas, que se regían desde Roma, era un asunto que debía ser rápidamente solucionado, en vista de que obstaculizaba su proyecto centralizador. La intención reformadora era acrecentar los derechos Regios en asuntos eclesiásticos en detrimento de la jurisdicción papal (Brading, 1990).

Estos intereses estatales fueron camuflados con la intención de reformar la Iglesia española. Entonces a partir del año 1720, papistas y reformistas colaboraban en la revisión de las instituciones clericales, primordialmente el asunto del mejoramiento general de la disciplina eclesiástica de las comunidades religiosas. Sin embargo, las intenciones de la Corona no eran simplemente reformar sino consolidar su poder sobre la Iglesia Católica española, siguiendo la tendencia secularizadora del siglo XVIII. Entonces el cuestionamiento de fondo iba más allá de la reforma religiosa (Brading, 1990).

Como resultado de la negociación del Concordato del año 1737³, el Papa y el Monarca acordaron que la Corona tenía el derecho a proveer cargos y sedes vacantes y a percibir las rentas de las sedes vacantes que antes había recibido el Pontífice, que las propiedades de la Iglesia ya no estarían exentas

³ Este Concordato fue realizado entre el Papa Clemente XII y Felipe V aunque llegaron a ciertos acuerdos, quedaron asuntos por definir como la inmunidad eclesiástica y ciertos aspectos relacionados al Patronato Real (www.artehistoria.com).

de impuestos y que había que tomar medidas efectivas para la reforma del clero regular y el control de su número. (Lynch, 1991, 99).

La Corona, en pleno conocimiento de que la Iglesia católica era una institución rica, poderosa y que gozaba de exagerados privilegios. Fernando VI (1746-1759), siguiendo su propia agenda centralizadora emprendió una campaña que tenía dos objetivos fundamentales:

- Impedir la intervención del papado en los territorios españoles
- Situar a la jerarquía eclesiástica española bajo el control directo del gobierno, para completar la concentración de poder bajo el estado absolutista (Lynch, 1991, 168-170)

El asunto de los regalistas era muy claro: terminar con la intervención romana en la Iglesia española. Las razones eran obvias:

1. Limitar al máximo la injerencia de otras potencias en sus dominios
2. Detener el desvío de significativos recursos económicos hacia Roma (Ibid)

El Concordato del 11 de enero de 1753⁴ concedió a la Corona el derecho al Patronato Universal, lo que significó la ampliación del derecho de presentación de los obispos y de algunos cargos eclesiásticos importantes como canónigos, prebendas y otros beneficios. (Lynch, 1991,168). En este Concordato se ampliaron los derechos de la Corona, otorgándole el control sobre el episcopado y sobre la mayor parte del clero regular. Mediante este Concordato se terminó con las reservas pontificias de tipo benefical en España. Finalmente el rey español consiguió convertirse en patrón de todas las

⁴ Este Concordato fue firmado entre Fernando VI y el Papa Benedicto XIV, ver texto en www.cervantesvirtual.com

iglesias y sus dominios, gracias a este derecho, ya podía presentar a los candidatos para todos los canonicatos, parroquias, colegiadas y beneficios eclesiásticos. (Cortés Peña, 1989, p.22).

Entonces, entre 1750 y 1787, con el propósito de secularizar a la institución eclesiástica, se dio la reducción del clero regular, situación que fue hondamente resentida por las comunidades religiosas. Sin duda la política regalista fue extremadamente hostil contra este sector de la Iglesia considerado como una clase estéril cuyos privilegios se habían convertido en un problema de Estado.

Los reformadores Borbónicos buscaron reforzar un clero parroquial conformado con sacerdotes seculares, defendiendo un episcopalismo que convertía a la figura del obispo en pieza clave y fundamental de la jerarquía religiosa, a quien debían estar sometidos todos los sectores de la Iglesia incluidas las órdenes religiosas. Ciertamente la aplicación de esta política no fue nada fácil debido al incuestionable poder que en muy distintos niveles, político, social, económico y principalmente ideológico poseían las comunidades religiosas dentro de sociedad. En España y en América la actitud de los frailes fue de aparente acatamiento, pero ciertamente buscaron las vías para atrasar y entorpecer al máximo la secularización⁵.

Finalmente, en 1767, la medida más extrema de esta política secularizadora fue la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios españoles. Esta comunidad religiosa había sido el baluarte de la

⁵ En el capítulo cuarto se examinará el proceso de Secularización en las colonias americanas, el tema ha sido ampliamente discutido por la autora en su tesis de licenciatura, presentada en la PUCE, en 1995, donde se examina el conflicto por la secularización de doctrinas de indios en la Real Audiencia de Quito, para analizar la participación indígena en tal proceso.

contra- reforma, pero también se habían convertido en los defensores absolutos del papado. Ahora España expulsaba de sus dominios a la orden que, casi con carácter militar había sido creada para salvar a la Iglesia Católica del descalabro que tuvo que enfrentar en el siglo XVI en toda Europa y para la conversión de los indígenas en las zonas más alejadas de las colonias americanas (Terán, 2001).

Reformas en las colonias de Hispanoamérica

Reformas político-administrativas

Para el estado Borbónico, siguiendo las sugerencias de sus tratadistas, las colonias americanas tomaron un valor comercial, como espacios de explotación de recursos y mercados. Este despertar condujo a los monarcas dieciochescos a dirigir un florecimiento del comercio con sus colonias americanas, en un intento por incrementar sus rentas.

Así, las Reformas Borbónicas fueron un conjunto de normas orientadas a recaudar ingresos, con el propósito de sacar a España de la crisis económica en la que se encontraba. Las principales medidas fueron:

- La emisión de moneda de baja ley, es decir con mayor cantidad de cobre
- La venta de tierras coloniales, mediante las “composiciones” (una medida que legitimaba la tenencia legal o ilegal de tierras)
- La venta de títulos de nobleza y cargos públicos
- La concesión de favores y privilegios a cambio de dinero

- La exigencia de donaciones y préstamos a particulares, ciudades y corporaciones en beneficio de la Corona
- La libre circulación de productos en las colonias americanas a cambio del pago de las tasas respectivas (Terán, 1984).

Los nuevos reyes Borbónicos vieron que para obtener beneficio de sus colonias ultramarinas, lo primero que debían hacer era recuperar el control de los espacios administrativos, que eran ocupados por las élites americanas⁶.

Con la finalidad de recuperar el control político colonial se dictaron un conjunto de medidas de tinte administrativo. Entre éstas se dispuso el aumento de funcionarios peninsulares, quienes debían centralizar la administración y frenar la creciente autonomía que habían ido adquiriendo las élites coloniales (Terán, 1984).

Con la intención de frenar el creciente poder de las élites coloniales, se fueron aplicando varias estrategias, algunas un tanto anacrónicas. Entre estas la creación de cargos que representaran al poder central como: corregidores, alcalde mayor y otros. Hacia finales de siglo XVIII se incorporó la figura del intendente, como el jefe administrativo regional, el máximo representante del centralismo Borbónico, que ya había sido implementado por José Patiño en la península (Fontana, 1989, p.176-178).

Una de las piezas fundamentales de la reforma administrativa fue la introducción de la figura del Intendente, el funcionario encargado de ejecutar los deseos reformistas Borbónicos. Los intendentes, pieza clave de la reforma, fueron reclutados entre militares y oficiales de hacienda, todos peninsulares.

⁶ Las élites americanas o élites coloniales, hacia el siglo XVIII ya estaban conformadas mayormente por criollos. En el segundo capítulo se desarrollará el tema de las élites, el criollismo y las redes de poder colonial. Estas redes de poder fueron uno de los blancos de las Reformas Borbónicas y también el mayor obstáculo para su aplicación.

Era una inyección tardía de españoles en la corrupta administración colonial. Se suponía que estos nuevos burócratas peninsulares mantendrían su independencia de las redes de poder local (Fontana, 1989).

En cuanto a la administración de sus colonias ultramarinas, en realidad, en el gobierno de Felipe V (1700-1746) se mantuvo el mismo sistema corrupto de venta de cargos administrativos al mejor postor. Durante esta época más que nunca las aristocracias coloniales accedieron a cargos importantes en sus localidades en el Nuevo Mundo (Ibid).

La pauta para la ocupación de cargos públicos en las colonias hispanoamericanas seguía siendo el parentesco, matrimonio o compadrazgo. Estos fueron los instrumentos utilizados por las élites coloniales para conformar sus redes de poder y copar los espacios importantes no sólo en la esfera social sino también en otras esferas: administrativa, política, económica y eclesiástica. Esta dinámica de las élites y la ocupación de puntos estratégicos en la sociedad colonial serán analizadas más adelante (Burkholder, 1997).

En la década de 1740, la tendencia nepotista de las élites americanas, conformadas mayormente por criollos⁷ alcanzó su más alto nivel, cuando de 66 nombramientos judiciales se vendieron 39 puestos y alrededor de dos tercios de estos fueron criollos que obtuvieron el cargo por compra (Burkholder, 1997, p.104-108). Esta práctica se mantuvo en cierta medida hasta la década de los setenta, cuando Carlos III implementó una verdadera política de promociones, traslados y cambios de personal administrativo, con el único objetivo de minar el poder criollo en a nivel de la burocracia colonial (Brading, 1990, p.281).

⁷ Como criollo se entiende al hijo de español, nacido en América, sobre el criollismo se hablará ampliamente en el segundo capítulo.

Sin embargo, en la práctica no lograron reclutar gente suficiente, dispuesta a asumir estos cargos en los gobiernos coloniales, por lo cual terminaron contratando personajes de las élites locales, que caían rápidamente en la misma práctica que beneficiaba a las redes de poder colonial.

Entre las medidas administrativas estuvo la restitución del virreinato de Nueva Granada en 1739, bajo la justificación de la necesidad de defender los puertos de Cartagena y Santa Marta. Esta campaña defensiva fue mayormente financiada por la Real Audiencia de Quito⁸. A cargo del nuevo Virreinato estuvo el control de las provincias del norte y la defensa marítima de las plazas estratégicas. La Audiencia de Quito⁹ pasó a formar parte de este Virreinato durante el siglo XVIII. Desde la ciudad de Quito se enviaban 43.375 pesos a las de Cartagena y Santa Marta, según González Suárez:

Para sostener la guarnición militar de aquellos puertos. Hubo años como el de 1734, en los cuales, para poder pagar el situado se suspendieron los salarios del Presidente, de los Oidores y los demás funcionarios públicos. (González S, 1894, Tomo 5, p. 48-49).

Mas adelante será examinada la situación de la Real Audiencia en el siglo XVIII. Sin embargo, es importante anotar que las reformas administrativas intentaban no sólo a mermar el poder de las élites criollas, sino que inclusive se buscaba disminuir el poder y hegemonía de unidades políticas más extensas. Por ejemplo, esta medida de la creación del Virreinato de Nueva Granada

⁸ La Real Audiencia de Quito, corresponde al territorio que hoy pertenece a Ecuador, en esta Audiencia estaba ubicado el corregimiento de Riobamba, y dentro de este el pueblo de Guano, este será el contexto espacial que será examinado en los siguientes capítulos.

⁹ Hasta entonces la Real Audiencia de Quito había formado parte del virreinato del Perú, en el siguiente capítulo se establecerá la situación la situación de esta Audiencia durante el siglo XVIII.

apuntaba realmente a dar fin a la hegemonía administrativa, que hasta entonces había detentado el virreinato Peruano en el continente sudamericano. (Brading, 1990, p.280).

A partir de la década de 1750 se inició un verdadero proyecto de reforma colonial, que cubría todos los aspectos de relaciones entre España y América, en distintas esferas: política, económica y militar. Este proyecto de reformas no fue siempre bien recibido por las élites criollas coloniales, quienes no veían con buenos ojos la posibilidad de ser desplazados, de los puestos burocráticos más rentables y prestigiosos, de sus localidades, para ceder el paso a los nuevos funcionarios peninsulares (Fontana, 1989, p. 178).

Carlos III encargó el proyecto reformador colonial a José de Gálvez, Ministro de Indias, un experto en problemas coloniales. Fue visitador general de Nueva España (1765-1771) luego en Lima y Nueva Granada. De hecho fue Gálvez la pieza clave de las reformas coloniales, un funcionario que encarnó el espíritu Borbónico. Su obsesión reformadora implicó la enajenación de la élite criolla (Brading, 1990, p. 281).

Una de las prioridades de Gálvez fue precisamente reducir la participación criolla al mínimo en los gobiernos americanos. Esta postura, fundada principalmente en sus preferencias personales, fue ampliamente apoyada no sólo por Carlos III, sino por los funcionarios peninsulares en América, quienes veían con desprecio a los criollos y veían con agrado la idea de la implementación de intendentes peninsulares. Así por ejemplo Francisco de Viedma, intendente del Alto Perú, corroboraba la postura de Gálvez afirmando:

Para estos establecimientos no convienen hijos de la tierra, porque es muy difícil sacarlos de aquella costumbre tan radicada aún en contravención de las más sagradas disposiciones; falta en ellos aquel modo de pensar tan puro, sincero e imparcial que hay en España, y aún estos mismos connaturalizados de algún tiempo en estos países llegan a habituarse en iguales o peores costumbres. ¿Cómo es posible nombrar a un empleo tan distinguido como el de subdelegado a un hombre que ignora quién es su padre?¹⁰

Esta tendencia a menoscabar el rol de los criollos dentro de las esferas de poder, como parte del proyecto centralista, contradecía la realidad sociopolítica hispanoamericana, generando amplio malestar y resentimiento. Esta situación preparó el camino a la ruptura con el poder metropolitano. La Corona pensó equivocadamente que recuperaría el dominio sobre sus colonias ultramarinas, cuando lo que se estaba cuajando era su pérdida.

El gobierno regalista español intentó proyectar la imagen de un gobierno ilustrado promovedor del desarrollo de sus súbditos; pero contradictoriamente atacó directamente a la autonomía de las élites coloniales, quienes se sintieron profundamente afectados. No tardaron mucho en reaccionar en contra de su Metrópoli, pues a principios del siglo XIX, las distintas unidades coloniales empezaron sus procesos de independencia. Desde esta óptica tal vez las Reformas Borbónicas hispanoamericanas resultarían al fin siendo una ilusión más de la Corona española. Una ilusión, debido a que paralelamente a la introducción de organismos de control administrativo peninsular. Las élites coloniales criollas también fueron buscando los mecanismos para reforzar su maquinaria de redes de poder, que sería el fundamento de su futura independencia (Brading, 1990, p.310.)

¹⁰ AGI, Audiencia de Buenos Aires, 140, 03 de noviembre de 1884, Carta de Videma a Gálvez, citado por Lynch, 1991, 302.

La introducción de esta burocracia peninsular permitió una considerable recuperación fiscal, sumada a una expansión económica, en razón del levantamiento a las restricciones de exportaciones coloniales. Sin embargo, este florecimiento fue relativamente efímero, pues también propició el fortalecimiento de unas aristocracias criollas coloniales, que no estarían dispuestas a ceder sus espacios de poder en sus territorios (Brading, 1990, p.284). Más adelante se hará un análisis del comportamiento y respuesta de ciertas élites frente a los intentos reformistas de la Metrópoli, mediante el estudio de un caso concreto de introducción de reformas, dentro del ámbito eclesiástico.

Como ha sido mencionado anteriormente, otro de los blancos que estuvo en la mira de los reformadores fue la Iglesia Católica. Las reformas de los regalistas españoles, fueron una expresión de la tendencia secularizadora y centralizadora, propia del siglo XVIII. Los monarcas reformistas tuvieron como uno de sus blancos particularmente a las órdenes religiosas, es decir el sector regular. Se cuestionaba el gran poder socioeconómico que habían adquirido las comunidades religiosas en España y fundamentalmente en América.

Así, las primeras reformas apuntaban a restringir la fundación de nuevos conventos, como parte de la campaña en contra de la labor evangelizadora de los frailes en el Nuevo Mundo, con el objetivo claro de minar su influencia directa sobre los indígenas americanos. Esta meta se conseguiría con las ordenanzas secularizadoras que serán analizadas más adelante.

Resulta importante anotar que en el siglo XVIII, los monarcas y fundamentalmente sus asesores estaban plenamente conscientes de que el proceso de evangelización en las Indias no había dependido únicamente de la

estrategia de la Iglesia, sino más bien de la dinámica entre las autoridades locales, las órdenes religiosas y las élites coloniales. Entonces estaban otra vez frente a la necesidad de limitar la esfera de control de esta triada de poderes coloniales.

Era bien conocido, que debido al profundo catolicismo que había crecido durante toda la etapa colonial, eran las élites creyentes quienes patrocinaban y muchas veces financiaban la construcción de iglesias en sus localidades. Entendida esta dinámica los reformadores emprendieron su arremetida contra los funcionarios criollos, las élites coloniales y el sector regular de la Iglesia cuyos vínculos con Roma, eran un tropiezo para el proyecto absolutista y centralizador (Mesquita, 2004, p. 4).

Entonces las reformas en la esfera colonial también se extendieron al ámbito religioso, los tratadistas del siglo XVIII, justificaban su arremetida en contra del sector regular de la Iglesia, apelando a que una de las causas de la decadencia española, precisamente radicaba en le excesivo número de regulares tanto en la península cuanto en los territorios coloniales. Por tanto este sector de la Iglesia se convirtió en otro de sus blancos reformistas.

Reformas Religiosas

El Patronato Real

Y para que más libre y valerosamente aceptéis el encargo de tan fundamental empresa, concedido liberalmente por la Gracia Apostólica «motu proprio», y no a instancia vuestra ni de otro que Nos lo haya sobre esto pedido por vosotros, sino por nuestra mera liberalidad, de ciencia cierta y con la plenitud de nuestra potestad apostólica, por la autoridad de Dios Omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la

tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los Reyes de Castilla y León, para siempre según el tenor de las presentes, donamos, concedemos y asignamos, todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía, fabricando y construyendo una línea del Polo Ártico que es el Septentrión, hasta el polo Antártico que es el Mediodía, ora se hayan hallado islas y tierras firmes, ora se hayan de encontrar hacia la India o hacia otra cualquiera parte, la cual línea diste de las islas que vulgarmente llaman Azores Cabo Verde cien leguas hacia el Occidente y mediodía, así que todas sus islas y tierra firme halladas y que hallaren, descubiertas y que se descubrieren desde la dicha línea hacia el Occidente y mediodía que por otro Rey cristiano no fuesen actualmente poseídas hasta el día del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo próximo pasado del cual comienza el año presente de mil cuatrocientos y noventa y tres, cuando fueron por vuestros mensajeros y capitanes halladas algunas de las dichas islas con todos los dominios de las mismas, con ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias.¹¹

El texto de esta bula papal refleja como durante el siglo XV los grandes descubrimientos geográficos realizados por Portugal y España estuvieron en estrecha dependencia de las concesiones pontificias, que legitimaban el dominio de los respectivos monarcas en los territorios descubiertos. Esta idea no era nueva, en vista de que, la intervención del papado en las conquistas territoriales había sido considerada tradicionalmente en el Derecho romano. Así la expansión del cristianismo era legitimada por la tesis teocrática del “dominio supremo pontificio sobre todo el orbe”. De hecho la concesión de Alejandro VI de las Indias Occidentales a Castilla se considera como el “último acto de soberanía universal del papado” (Hera de la, 1992, p.63).

¹¹ Extracto del texto de la segunda bula *Inter coetera* de Alejandro VI, del 4 de mayo de 1493, tomado de Fernando Gil y Ricardo Corleto, “El Real Patronato Indiano”.

Precisamente la evangelización de los nativos de Indias fue el argumento utilizado por los reyes católicos ante Alejandro VI para conseguir el monopolio de la cristianización en el Nuevo Mundo. Entonces las bulas alejandrinas fueron el fundamento para la erección de la Iglesia Hispanoamericana, pero también fueron los instrumentos que legitimaron la conquista de los territorios americanos en favor de España (Gil, y Corleto, 1998, p. 2).

Las bulas alejandrinas que constituyen las donaciones pontificias del Nuevo Mundo otorgadas por Alejandro VI a los reyes católicos son las siguientes:

1. La bula *Inter coetera* (3 de mayo de 1493), mediante la cual el papa concedía a los reyes católicos todas las islas y tierras firmes, descubiertas y que se descubrieran en el futuro, siempre que no estuvieran sometidas ya a un rey cristiano, bajo la condición de que enviaran a ellas evangelizadores.
2. La bula *Inter coetera* (4 de mayo de 1493), ratificaba la anterior, ampliándola sobre todas las tierras descubiertas o por descubrir, al occidente de las Azores y Cabo Verde¹².
3. La bula *Eximiae devotionis*, (3 de julio de 1493), fue una reproducción de las anteriores, simplemente especificaba que concedía a los reyes de católicos para las tierras descubiertas los mismos privilegios otorgados antes para Portugal en sus territorios africanos.

¹² Esta bula fue modificada por el Tratado de Tordesillas de 1494, la línea quebrada señalada por el Papa fue sustituida por una corriera de norte a sur a 370 leguas y al oeste de Cabo Verde, lo que equivalía al meridiano 46°35'. Antonio García y García, "La Donación Pontificia de las Indias", 1993, Pág. 33.

4. La bula *Dudum siquidem* (25 de septiembre de 1493) es la bula denominada de ampliación en cuanto a territorialidad (García, 1992, p.33-34).

Este conjunto de bulas se constituyeron en el fundamento justificativo y legitimador de la conquista española de América, pero precisamente estas concesiones pontificias fueron cuestionadas por otras naciones europeas, no católicas, que no reconocían el derecho del Papa a distribuir tierras no descubiertas en el Nuevo Mundo, así desconociendo esta distribución otras naciones emprendieron sus incursiones en América, situación que traería serias dificultades en términos defensivos y comerciales a las dos naciones beneficiadas por el papado en el siglo XV.

En fin, partiendo de las concesiones pontificias, se va conformado una postura dualista, en la cual los poderes espiritual y temporal forman una relación de interdependencia en términos de legitimación de sus derechos en la conquista de los nuevos territorios. De tal forma el Patronato Real o Regio consistía en un conjunto de privilegios y facultades especiales otorgadas por el Pontificado a los reyes de Portugal y España, a cambio de los cuales los monarcas se comprometían a ejecutarla evangelización y a erigir la Iglesia en el Nuevo Mundo (Gil, y Corleto, 1998, p. 4).

El fuerte vínculo entre gobierno español y la Iglesia Católica fue estrechado debido al ejercicio del Patronato Real, por parte de los monarcas. Tal derecho fue otorgado por el papa Alejandro VI, mediante varias bulas antes mencionadas. Así, los reyes católicos, en nombre del Pontífice, asumían la responsabilidad de evangelizar y cuidar espiritualmente a los infieles de las Indias. De esta manera el rey español obtenía el título de vicario de Cristo,

quedando así la tarea de evangelización bajo la dirección del estado (De la Hera, 1992, p. 54).

De esta manera, el Patronato Real o Regio Patronato fue un derecho concedido al rey para proveer distintos cargos eclesiásticos como: obispos, canónigos, párrocos, etc., con el compromiso de introducir la religión católica en los nuevos territorios y fomentar la cristianización. A cambio de lo cual el rey español obtenía el derecho a la renta de los diezmos y tributos económicos anuales pagados por los nuevos fieles para la manutención de la institución religiosa. Las principales facultades obtenidas por el estado español mediante el Patronato Real fueron:

- El derecho a la presentación de candidatos para todo oficio eclesiástico
- El cobro y distribución de diezmos
- La fijación de límites diocesanos
- El control a los superiores religiosos
- El derecho a ejercer poderes de gobierno cuasi episcopales, que incluían la capacidad para intervenir en los conflictos entre los obispos y las órdenes religiosas
- El acceso a todos los documentos eclesiásticos destinados a las Indias
- El derecho a exigir a los obispos juramento de fidelidad a la corona
- El control de las actividades de las órdenes religiosas, mediante informes que los superiores debían presentar periódicamente. (De La Hera, 1992, p.58).

En 1508, con la bula *Universalis Ecclesiae*, el papa confirmaba la cesión de los diezmos a la Corona española, a cambio de su responsabilidad en la construcción de iglesias y su dotación en América. (Ibíd,p. 57). Así, el derecho de Patronato implicaba el poder de intervención del gobierno civil en el proceso de evangelización.

El entender la articulación entre el estado español y la Iglesia, mediante el Patronato Real, es crucial para comprender la dinámica y tensión de estos dos sectores al momento de encarar los roces que surgieron con motivos de la evangelización entre los distintos sectores eclesiásticos. Si bien el Patronato fue el elemento que legitimó el derecho español a la colonización de América, sin embargo, implicó un sometimiento de la Iglesia al poder real, situación que fue constantemente resentida por la Institución religiosa. En cierta medida también conllevó a un cierto aislamiento de Roma en lo referente a la evangelización del Nuevo Mundo. Además de una constante tensión entre los obispos y los superiores de las órdenes religiosas debido a la relajación de la disciplina eclesiástica de los frailes, una controversia que en razón del Patronato demandó la casi constante intervención del estado en los asuntos eclesiásticos.

Iglesia-Estado en la colonización de América

La monarquía española, durante los siglos XVI y XVII había compartido su poder y gobierno con la Iglesia Católica. Esta sociedad le significó a la Corona por una parte involucrarse en la defensa de su socio eclesiástico. Por otra el involucrarse en el proceso de reforma al que debía someterse. Bajo

estas condiciones de poder compartido, el Estado español ejecutó la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Entonces a las dificultades que debió enfrentar la Corona en el proceso de colonización, se sumaron los conflictos con su aliada la Iglesia por ejercicio, reparto y jurisdicción del poder. A estas dificultades se sumaba el asunto de la disciplina religiosa y las disputas entre los cleros por la jurisdicción religiosa en los territorios americanos (Peralta, 1999, p.181). Disputa que será analizada en un capítulo posterior.

La principal justificación del Estado español para la colonización de América había sido precisamente la necesidad de evangelizar a los naturales de las Indias. Entonces la Iglesia católica fue la encargada de la conversión de los amerindios. Así esta institución pasó a formar parte de cúpula de poder colonial, en razón de que el rey español había sido investido por el Papa como su vicario y delegado para el gobierno de la Iglesia de las Indias, mediante el Patronato Real (Pietschman, 1989, p. 63).

Además de la figura del Patronato Real, cabe anotar que dentro de la misma Institución religiosa se registran dos momentos diferentes en la política evangelizadora americana. Donde se puede ver que la misma Iglesia tendía a favorecer a uno de sus dos sectores en distintas etapas de su historia.

Así, la historia de la Iglesia americana reconoce dos momentos bastante diferenciados en lo referente a la política evangelizadora y consecuentemente en el servicio de las parroquias, marcados por las decisiones decretadas en 1574 en el Concilio de Trento (Villegas, 1975, p.86-108).

Tabla 1
Dos momentos en la política evangelizadora

Primer momento Política Pre – Tridentina	Segundo momento Política Post – Tridentina
Favorece a los regulares en la evangelización de América.	Favorece a las intenciones y expectativas de los obispos y del clero secular en la evangelización de América.
Amplios privilegios para las órdenes religiosas.	Sometimiento de los regulares a la jurisdicción obispal en lo referente a evangelización, predicación y administración de doctrinas <i>in officio officiendo</i> .
Los frailes doctrineros estaban sujetos exclusivamente a la visita regular del prelado de su diócesis.	Refuerzo de la figura de los obispos sobre las órdenes religiosas.

Entonces, después de 1574 se podría hablar de una Iglesia post-tridentina, contra- reformista, reforzadora del poder de los obispos frente a las órdenes religiosas (Duviols, 1986, XL), es decir una Iglesia que debilitaba al máximo uno de sus sectores a favor del otro. Precisamente esta Iglesia post-tridentina y contra-reformista fue la que se encargó de continuar la evangelización de los indígenas en América, que había sido iniciada por las órdenes religiosas, que habían gozado privilegios y concesiones especiales para ejecutar la temprana evangelización del Nuevo Mundo.

La nueva política post- tridentina generó resistencia por parte de los frailes quienes intentaban recuperar sus antiguos privilegios, negándose a someterse a la jurisdicción de los obispos, con el objetivo de mantener su antigua jerarquía con relación a sus propios superiores y sus conexiones directas con sus representantes en el papado.

Estos conflictos entre los dos sectores de la Iglesia colonial fueron una constante que tuvo sus momentos más álgidos, dependiendo de la postura que

asumiera la Corona frente al rol de cada sector eclesiástico¹³. Concretamente otra inflexión importante para la Iglesia americana se da en el siglo XVIII con el advenimiento de dinastía Borbónica en España.

De la misma manera que las reformas administrativas y económicas de los reyes Borbónicos apuntaron a las colonias americanas, también en términos religiosos, el Regalismo buscaba mermar el poder e intervención de la Iglesia Católica, como reflejo de la tendencia secularizadora, el blanco de las reformas fueron las órdenes religiosas, pues ya se venía cuestionando el desmedido poder socioeconómico que habían alcanzado; y fundamentalmente que estas comunidades debido a su propia estructura se vinculaban directamente con el Vaticano. Precisamente esta intervención del Papado es lo que los monarcas del siglo XVIII querían reducir.

Desde el gobierno de Felipe V, se inició la introducción de una serie de medidas que apuntaban a mermar la autonomía de las órdenes religiosas en las colonias americanas. Así por ejemplo en 1727, el rey mandaba una instrucción al virrey del Perú, donde instruía que a todos los corregidores:

Les rogaba le informasen secretamente y con verdad de los eclesiásticos que vivían licenciosamente a dados a ratos y contratos, sin diligencia jurídica alguna (Vargas, citado por O'Phelan, 1999, p. 249).

A principios del siglo XVIII la crisis institucional administrativa en las colonias se había agudizado. Algunos acusaron directamente a los frailes, ejerciendo como párrocos en las parroquias de indígenas, conocidas como

¹³ Sobre la disputa entre los cleros por los espacios de evangelización y la intervención de la Corona en este conflicto se discutirá ampliamente en el tercer capítulo.

doctrinas¹⁴ como los principales protagonistas de la calamidad moral en la que hallaban sumidas las poblaciones americanas. Por tanto había llegado el tiempo para una reestructuración no solo en la administración temporal sino también en la espiritual (Freile, 1988, p.139).

Ciertamente además de la crisis institucional del sistema colonial, el conflicto entre el Estado y la Iglesia, por asuntos de poder era constantemente alimentado por la presión de los obispos y el clero secular por reducir al máximo los privilegios de las órdenes religiosas a fin de someterlas a la autoridad de los obispados, según lo estipulado en el Concilio de Trento. Consecuentemente para minar el poder socioeconómico de las órdenes religiosas, entre las primeras medidas se emitieron restricciones a la fundación de nuevos conventos y así de paso se lograría mermar su influencia directa sobre la población indígena.

Si bien la Corona veía la urgencia de controlar y restringir el desmedido poder político y económico de los regulares. Pero por otra parte también comprendía claramente que no podía cortar de raíz la actuación de los regulares como mediadores con los indígenas y que a su vez la participación de los regulares era todavía importante para la colonización y evangelización de nuevos territorios. (Terán N, 1989, p. 274). Vale recordar que el rol de los frailes párrocos como mediadores con la masa de la población indígena era difícil de quebrantar; como también era difícil romper la vinculación de los curas

¹⁴ Sobre el tema de las doctrinas y su rol como espacios de evangelización y espacios de poder se discutirá a profundidad en el capítulo tres.

o doctrineros¹⁵ fueran regulares o seculares con las élites y las redes de poder colonial.

Consecuentemente, la expulsión de los jesuitas en 1767 fue el acto de máxima reivindicación secularizadora del poder gubernamental frente a la Iglesia Católica. Esta decisión fue justificada en el desmesurado poder y riquezas de esta orden, fiel al papado, aunque realmente lo que Carlos III estaba midiendo era su poder frente al del Vaticano. Sin embargo esta muestra de poder le implicaría a mediano plazo una significativa pérdida. Ya que, la vinculación de los jesuitas con las élites criollas era demasiado fuerte y este acto fue tomado como una ofensa directa a las redes de poder colonial.

En un capítulo posterior examinaremos como la secularización, como tendencia formó parte de las estrategias centralistas Borbónicas. Sin embargo estas medidas chocaban directamente con la composición misma de las sociedades coloniales, donde se habían conformado estructuras de poder local e inclusive regional.

Entonces, una decisión centralista de parte del gobierno Borbónico, que no era más que un fenómeno propio del siglo XVIII; y que consecuentemente estuvo dirigida a minar el poder e intervención de la Iglesia y de las élites coloniales, en la práctica condujo a que fueran las redes de poder colonial las beneficiarias de estos ensayos reformistas. Estas redes de poder que en forma muy discreta lo que buscaban en la segunda mitad del siglo XVIII era salvaguardar el andamio socioeconómico que habían venido construyendo y obviamente no estaban dispuestos a perder. Este choque entre las tendencias

¹⁵ Doctrinero, era el cura encargado de adoctrinar a una parroquia de indígenas, denominada como doctrina. Sobre las doctrinas y los doctrineros se hablará en el tercer capítulo.

reformistas del gobierno español y los intereses de las redes de poder colonial abarcaron diversos espacios de poder civil y eclesiástico.

SEGUNDO CAPÍTULO

Tensión por los espacios de poder en Hispanoamérica

El siglo XVIII significó para Hispanoamérica una centuria de serios cambios y transformaciones en la política y economía tanto interna cuanto externa. En términos sociales el estatus, la preeminencia social y los privilegios eran las constantes en una sociedad de clases donde la riqueza *“separaba al grande del hidalgo, al prelado del sacerdote, al propietario del campesino y al comerciante del artesano”* (Lynch, p.12).

Las diferencias en cuanto a preeminencia social penetraban los estamentos y las instituciones, recreando los contrastes en distintos niveles. Sin embargo, es importante anotar que los monarcas Borbónicos adoptaron una firme actitud que intentaba frenar el desmedido poder tanto de la aristocracia cuanto de la Iglesia. Además implementaron una política centralista que buscaba establecer controles económicos que afectaban al comercio y a la industria en todos sus territorios (Ibid).

En el capítulo anterior fue expuesta la tendencia de la Corona española en el siglo XVIII por reducir la injerencia de la Iglesia Católica y disminuir el poder de la aristocracia o nobleza como parte de la corriente propia de un

estado moderno. Aunque al parecer fue una actitud ambivalente, según Fernand Braudel (1976):

Se ha dicho y con toda razón, que el Estado moderno ha sido el enemigo de los poderes noble y feudal. Pero no es eso todo: era a la vez su enemigo y protector, e incluso su asociado. La primera tarea consistió en reducirlos a su obediencia, objetivo que nunca logró plenamente. La segunda: utilizarlos, a continuación, como instrumentos de gobierno: por encima de ellos y por medio de ellos controlar el peuple vulgaire, como se decía en Borgoña (p.76-77).

Esta actitud ambivalente era de doble vía, pues como veremos más adelante la aristocracia o élite sin enfrentarse directamente a la Corona, buscaban los medios para canalizar las decisiones oficiales en su propio beneficio. Esta práctica fue también reproducida en la estructura colonial.

Tríada de poder en España: Burocracia, Iglesia y Aristocracia

La Corona Española, tanto en su territorio peninsular cuanto en sus colonias ultramarinas estaba constituida en términos de poder político, social y económico por una triangulación de fuerzas, donde participaban: el aparato burocrático, en representación de la monarquía, la aristocracia y la Iglesia Católica. Esta tríada de fuerzas compartía, pero también disputaba el control de los espacios de poder, desde la unificación de Castilla y Aragón a finales del siglo XV. Estos fueron los elementos que continuaron presentes en la cúpula del poder durante proceso de consolidación de España como un estado moderno durante el siglo XVII. (Pietschmann, 1989, p.29-30).

Es importante reconocer el rol de la pujante burocracia que había crecido considerablemente. Este aparato burocrático jugó un papel

preponderante dentro el crecimiento no solo estatal sino social de la España del siglo XVII, como uno de los elementos articuladores del “afianzamiento jurídico de la política monárquica” (Ibid, p. 32).

La aristocracia fue la capa social que gozó de importantes privilegios y que ejercía una considerable influencia sobre otros sectores sociales. También es importante reconocer el rol de la burguesía, como el sector social que intentaba por todos los medios entrar a formar parte de aquel tren de vida aristócrata. Para los burgueses el poder penetrar a la nobleza era una de las metas fundamentales en la búsqueda de su preeminencia social.

La Iglesia Católica, el tercer elemento, se fue fortaleciendo como una institución poderosa. Había sido el instrumento que garantizó la homogenización religiosa tras las campañas de reconquista en la península Ibérica. Esta unidad religiosa permitió asegurar el control de la monarquía sobre la población, es decir sobre las masas (Maravall, 1972, I, p. 236). Así la Iglesia Católica era un elemento fundamental en la triada de poder del estado español.

Para algunos autores como Horst Pietschmann (1989), la Iglesia fue un instrumento de la política estatal. Mientras que otros autores como los Stein (1991) de la línea de la teoría de la dependencia, prefieren ver a la Iglesia como una institución poderosa, dentro de un Estado que no estaba preparado para romper con su herencia medieval de reconquista y que de cierta manera dependía de esta Institución eclesiástica.

De todas maneras ambas, posturas apuntan a aceptar el importante rol de la Iglesia, en una asociación estrecha con el gobierno español, dualidad que fue trasladada al otro lado del Atlántico, donde la Institución eclesiástica fue

ganando todavía más todavía poder, en razón de la misión evangelizadora que le fue encomendada. La Iglesia Católica, especialmente el sector regular, gozó de amplios privilegios en el Nuevo Mundo. Esta situación de poder fue seriamente cuestionada durante el siglo XVIII, como fue expuesto en el capítulo anterior. La Iglesia fue adquiriendo más poder ya no sólo en el orden político sino también económico, como una de las instituciones que más usufructuó de los beneficios en las colonias ultramarinas. El rol de la Iglesia Católica en la colonización y el cuestionamiento a su poder y privilegios, especialmente el del sector regular será analizado en los siguientes capítulos.

Durante los siglos XVI y XVII en los territorios españoles, burocracia, como representante de la monarquía, Iglesia y aristocracia fueron consolidando sus respectivos espacios de poder. La burocracia aseguraba su poder mediante la ocupación de cargos políticos con injerencia a distintos niveles. La aristocracia aseguraba su espacio de poder mediante la acumulación de fortunas, basadas en concesiones y pensiones vitalicias por parte del estado. No se puede ignorar también el rol de la burguesía, que por su parte aseguraba sus espacios de poder controlando el mundo comercial y buscaba vincularse con la aristocracia. En tanto que la Iglesia iba consolidando su poder como el instrumento de unificación dentro de la España peninsular y como la institución que justificaba la expansión y colonización ultramarina en razón de la evangelización en el Nuevo Mundo.

En lo referente al contexto económico, España, desde el siglo XVI, debido a la unión de Castilla y Aragón y a la conquista americana, había fundamentado su economía en la agricultura castellana y en la explotación

minera americana. La economía y la sociedad aristocrática, se encontraban aparentemente en su mejor momento. Como bien anota John Lynch (1991):

El ostentoso lujo de la corte y de la aristocracia, los palacios y mansiones señoriales, el esplendor barroco de las Iglesias, el complejo aparato del gobierno burocrático, las armas y los ejércitos que se extendían por Europa y el mundo entero, toda la fábrica de esta sociedad aristocrática y el poderío de su imperio descansaban, en última instancia, sobre las espaldas de los campesinos castellanos y de los indios americanos (Tomo 2, p. 5).

Sin embargo, este florecimiento económico se vio seriamente comprometido en la segunda mitad del siglo XVII, cuando la producción española reveló su incapacidad para solventar las exigencias de los mercados coloniales, cediendo el paso al envío en las flotas españolas de productos procedentes de otras naciones europeas. El reducirse a solamente transportar productos, implicó una importante disminución en las ganancias comerciales. Esta situación fue agravada con la recesión de la minería argentífera, las evasiones fiscales desde las colonias y además, el contrabando y avance de otras naciones enemigas en sus territorios ultramarinos (Stein, 1991, p.18-20).

A pesar de que España enfrentaba una crisis en el orden económico, sin embargo, la estructura de poder tripartito: burocracia como representantes de la Corona, aristocracia e Iglesia, seguía intentando mantener su estilo de vida, exigiendo poderes jurisdiccionales, beneficios territoriales y eclesiásticos; rentas, concesiones y privilegios fiscales. Estas fueron demandas muy difíciles de solventar para un estado en crisis.

Consecuentemente, esta coparticipación en el poder entre la Corona, mediante su aparato burocrático, la aristocracia y la Iglesia Católica, no

siempre gozó de una coexistencia pacífica. Pues la pugna por los beneficios y el control de los espacios de poder fue una constante que se agudizó más todavía con motivo de la colonización ultramarina (Pietschmann, 1989, p.36).

Esta tensión entre las fuerzas de poder fue trasladada en forma implícita dentro de las instancias de administración política, económica y eclesiástica a las colonias americanas. En la misma manera que también fueron trasladadas las estructuras de estratificación social y las estrategias de concentración de poder aristocrático, que garantizaban en gran medida el acceso a la riqueza, prestigio y poder social.

Las fuerzas de poder conformaban redes basadas en el parentesco y la consanguinidad, que se extendían ampliamente para proyectarse no solo dentro de la esfera aristocrática y burocrática sino también dentro de las esferas eclesiásticas¹⁶. En su afán por acceder a todos los puntos estratégicos de control político y socioeconómico copaban puestos claves en la burocracia, el ejército, el comercio y la Iglesia. Estos patrones y sus tensiones fueron trasladados a través del Atlántico a las colonias americanas (Stein, 1991, p.22)

Estructura de poder colonial

Líneas más arriba, ha sido establecido como la colonización ultramarina hispanoamericana implicó el traslado de una estructura social de clases donde la triada: burocracia representando a la corona, aristocracia e Iglesia, se encontraban en la cúpula de poder político- social.

¹⁶ Sobre las formas de apropiación de espacios de poder eclesiástico, se hablará en el próximo capítulo cuando se examinara la doctrina como el espacio disputado en el ámbito eclesiástico.

En las colonias americanas se fue conformando una sociedad que seguía el patrón peninsular aunque con características propias. En la cúpula del orden social se asentaba una estructura tripartita de poder similar a la española aunque con algunos factores propios de la estructura colonial. Para empezar la Corona debido a la distancia que la separaba de sus colonias estaba únicamente representada por los funcionarios burocráticos. La Iglesia Católica también estaba representada a larga distancia por miembros del clero secular y regular, quienes fueron con el paso del tiempo de origen americano. En tanto que la aristocracia o élites coloniales estaban conformadas por encomenderos, hacendados, obrajeros, mineros y comerciantes, mayormente nacidos en América. De la misma manera que en España, estos grupos de poder de una u otra forma competían por el control de los recursos principalmente de la mano de obra indígena¹⁷.

Dentro de esta estructura socioeconómica la función principal de los burócratas o funcionarios gubernamentales era recaudar y enviar los ingresos a la Metrópoli; y la función de la Iglesia era reforzar la soberanía Real. Consecuentemente, su misión religiosa estaba sustentada no sólo por el poder moral y material sino también por la ley.

En el mundo colonial americano, las aristocracias o élites¹⁸ estaban conformadas por varios elementos representativos en distintos ámbitos de poder. En la práctica fueron estas élites americanas y sus redes de poder, basadas en lazos de parentesco, consanguinidad y vínculos económicos, quienes marcaron el compás de la vida colonial, canalizando las disposiciones

¹⁷ Más adelante será examinado el asunto de los indígenas como recurso explotable inclusive dentro de la estructura eclesiástica.

¹⁸ Más adelante se definirá lo que se entiende por élites y redes de poder en el contexto colonial.

reales obviamente en función de sus intereses. Esta tendencia a formar redes de poder local evitó que realmente se enraizara un aparato estatal fortalecido que pudiera defender los intereses de su monarquía (Terán N, 1989, p. 264).

El siglo XVIII fue la centuria del protagonismo de las fuerzas sociales, que respondían a los intentos reformistas del Estado Borbónico. Una dinámica que iba desde las contradicciones propias de la estratificación de la sociedad colonial; hasta las disputas por los espacios de poder entre los antiguos asociados: Corona y sus representantes, élites e Iglesia (Ibid, p. 265).

En el siglo XVIII, la administración colonial había recaído en manos de las aristocracias locales, conformadas mayormente por criollos,¹⁹ una élite de personas nacidas en América que ejercían como: terratenientes, obrajeros, funcionarios, letrados, comerciantes y religiosos; y también por unos cuantos funcionarios peninsulares, que probablemente caían presa de la inercia que favorecía a los intereses locales frente a los de la metrópoli (Brading, 1990, p. 276). Era un secreto a voces que la venta de cargos se había generalizado a todos los niveles de la administración pública y aunque suene sorprendente esta práctica se había extendido también al ámbito religioso, como será examinado en tercer capítulo.

Precisamente el elemento vinculador entre las élites y el resto de la sociedad eran los religiosos, fueran regulares o seculares. Ellos eran quienes ejercían autoridad directa sobre el conjunto de la sociedad. Ya que éstos se desempeñaban como dirigentes espirituales e intelectuales tanto de la élite cuanto de las masas de la plebe y principalmente de los indígenas a quienes

¹⁹ Líneas más abajo se explicará la importancia del elemento criollo en las élites coloniales

debían adoctrinar. El tomar en consideración el rol de los religiosos²⁰ como el nexo o tal vez una suerte de bisagra entre los distintos componentes sociales es fundamental para entender porque los religiosos podían ser interpretados como una ficha clave en el proyecto de apropiación de espacios de poder por parte de las élites coloniales. (Brading, 1990, p.276).

El mayor poder económico recaía en manos de las élites locales poseedoras de propiedades tanto en la ciudad como en el campo, este sector estaba conformado por una minoría de peninsulares y por un porcentaje mayor de criollos. Sin duda su hegemonía socioeconómica en el ámbito local dominaba las relaciones entre la burocracia y la población en general, sometiendo a los funcionarios a permanecer dispuestos a la negociación y al compromiso, en forma permanente. (Lynch, 1991, p. 296).

Como fue ya establecido anteriormente, la dinastía Borbónica reconocía que para conseguir sus objetivos centralizadores sobre sus posesiones ultramarinas debía recuperar el control en varios niveles de la administración colonial, que incluían la estructura política- económica y también la esfera religiosa que se encontraban en manos de las élites coloniales y sus redes de poder social. Precisamente la medida de secularizar las parroquias controladas por un sector de la Iglesia, asunto que será examinado en el cuarto capítulo, fue una de las medidas tomadas para limitar el poder de los religiosos dentro de la estructura colonial.

²⁰ En el siguiente capítulo se examinará el rol del doctrinero dentro de la sociedad colonial, para así entender porque su posición se considera estratégica en la apropiación de los espacios de poder de las élites coloniales, situación que será ejemplificada con lo sucedido en la doctrina de Guano.

Elites, criollismo, estratificación y redes de poder en el contexto colonial

Elites y criollismo colonial

La palabra **élite** debe ser entendida como el concepto que define al grupo social que por su capacidad económica, prestigio, y por su influencia en la vida política, pública y religiosa, ostenta una situación de privilegio social dentro de un espacio geográfico determinado (Mesquita, 2004, p.4). Para el caso de América el origen de estas élites locales fue la propia conquista, ejecutada por el sector privado, que por supuesto implicó la consolidación de ciertos grupos de individuos, quienes fundamentaron su poder en el ámbito local en la tenencia de tierra, la minería y el comercio. Estos elementos dominantes de la sociedad establecieron lazos perpetuos de parentesco y alianzas con los otros sectores de poder como los funcionarios y los religiosos formando así un círculo poderoso caracterizado por un marcado "*Sentimiento de identidad local dentro de los límites administrativos del Imperio*" (Lynch, 1991, p. 296).

Las élites coloniales abarcaban desde hacendados, encomenderos, mineros, obrajeros y mercaderes poseedores de cuantiosas fortunas hasta gente de poca fortuna pero poseedores de considerable influencia pública, como burócratas, militares y por supuesto religiosos. Comúnmente un individuo resultaba ser al mismo tiempo hacendado-obrajero y comerciante.

Estas élites coloniales se caracterizaban por formar parte de la idealizada “República de españoles”, por tener un cierto prestigio social; poseer un respaldo económico más o menos holgado; y por su capacidad para acceder directa o indirectamente a los órganos de poder. Estuvieron integradas por criollos y peninsulares sin embargo, los criollos eran la mayoría de este grupo privilegiado, no sólo en número sino también en riqueza, prestigio, poder y actitud de pertenencia a su estrato social (Lynch, 1991, p.195).

Al hablar de élites coloniales necesariamente se debe hacer referencia al criollismo, elemento fundamental de la estructura social colonial. Se entiende con criollo al término utilizado para definir a los hijos de españoles nacidos en América. En el presente trabajo el término élites trae necesariamente implícita la presencia criolla, pues para el periodo analizado, mediados del siglo XVIII, el contingente criollo en la estructura social era muy representativo (La consolidación de la sociedad criolla, p. 1).

Desde el siglo XVI la palabra criollo tuvo una connotación ciertamente peyorativa. En efecto, se aceptaba que eran españoles pero: “*Obviamente decaídos*”. Además, se ponía abiertamente en tela de juicio su fidelidad a la Corona, asegurando que eran “presa fácil de individuos levantiscos”. (Lavallé, 1993, p.18). No sólo se dudaba de su lealtad al rey, sino también de su pureza de sangre, su rectitud moral, su habilidad intelectual y su capacidad de ejercer con responsabilidad cargos en tanto en el ámbito civil como eclesiástico. (Ponce Leiva, 1998: 229).

Ya desde el siglo XVII los criollos lucharon por obtener el reconocimiento de sus derechos y sobre todo de su hispanidad. Su objetivo era la reivindicación y reconocimiento de su posición dentro de la estructura social

colonial. Según Bernard Lavallé (1993), la participación y ocupación de los criollos en la administración colonial o en los puestos políticos y eclesiásticos de sus propias localidades o regiones fue una de las formas más persistentes de reivindicación, defendida por este grupo durante los tres siglos de colonización.

Tal reivindicación estuvo caracterizada por una constante pugna hispano-criolla por los espacios de poder. Disputa examinada por Bernard Lavallé, (1993) conjuntamente con el antagonismo proyectado al interior de las órdenes religiosas. Sin desconocer que tal antagonismo estuvo presente, como una expresión del conflicto por controlar los puntos estratégicos de poder incluyendo los espacios religiosos. Sin embargo, en el presente estudio se intenta examinar las estrategias de las élites coloniales, que además del antagonismo antes mencionado, en el siglo XVIII enfrentaron la urgencia de afianzar su poder a nivel local frente a las reformas intentadas desde la Metrópoli.

Resulta también importante examinar la formación de redes de poder que funcionaban tanto a nivel local como regional. Precisamente fueron estas redes de poder las que les permitieron a las élites, mayormente criollas, en el siglo XVIII apoderarse de los puntos de control social colonial. Las élites coloniales, conformadas mayormente por criollos a pesar de la resistencia por parte de la Metrópoli, habían alcanzado a copar distintos ámbitos de poder colonial, construyendo redes de poder que buscaban abarcar todas las posibles esferas de control. Así no sólo se convirtieron en los mayores propietarios de vastas extensiones de tierras, sino que mediante compra y negociación estaban ocupando diversos puestos burocráticos y eclesiásticos

estratégicamente ubicados para garantizar el dominio local y regional (Santilli, 2003, p. 1-2).

Estratificación social

Aunque parecería muy difícil encontrar categorías únicas para clasificar los individuos dentro de una estructura, sin embargo la sociedad colonial presentó ciertos grupos caracterizados por su situación de privilegio y pertenencia a un estrato superior, en contradicción con grupos de individuos que carecían de privilegios y se los identificaba con los estratos inferiores. Entonces se aceptaría la observación de Maravall (1979): *“El fenómeno de aparición de las élites, en cualquier situación en que se de y en base a sus formas de comportamiento, va ligado a un proceso de estratificación social”* (p. 152).

Con lo cual podríamos aceptar que la sociedad colonial era una estructura estratificada, que reconocía la pertenencia de los individuos a uno u otro estrato. Una sociedad estratificada fundamentada en los conceptos de clase y estamento y sus respectivos vínculos con el poder. Dentro de estos parámetros, Maravall (1979) propone que la élite debe ser entendida como:

Un conjunto de individuos enlazados que penetra en la esfera de toma de decisiones sobre la acción conjunta del grupo, es en la esfera en donde se ejerce lo que en amplio sentido puede llamarse mando (Ibíd.: 156).

Por tanto, Maravall (1979) utiliza el término “élite de poder”. Aunque es importante puntualizar que para efectos de este estudio, se propone que este

“poder” va más allá del nivel político, ya que estamos frente a élites coloniales que, desempeñándose dentro de una sociedad estratificada, buscaban los mecanismos para que su poder se extienda sobre las instancias políticas, es decir a esferas económicas, sociales y religiosas, para así garantizar su situación de privilegio dentro de la estructura.

Es importante anotar que en el mundo colonial hispanoamericano, las élites se conformaban en esferas locales. Según Pilar Ponce Leiva (1998):

Ya fuera por su capacidad económica, por su estatus, por su influencia en la vida política o por las funciones públicas que pudiera desempeñar, constituye un estrato que participa de una situación de privilegio en un marco geográfico determinado (p. 28).

Con lo cual estamos examinando élites como elementos de una sociedad estratificada, que buscaban copar los espacios de poder dentro de una definición geográfica, es decir en un ámbito local.

Redes de poder colonial

Las élites coloniales tuvieron que componer redes de poder para apropiarse de los espacios de control socioeconómico, que abarcaban desde el ámbito político, económico, burocrático y por supuesto hasta el religioso, es decir todas las instancias que les garantizaran su preeminencia social. Precisamente la preeminencia social fue una de las tres utopías que caracterizaron a los españoles desde la temprana conquista, paradigma, que según Steve Stern (1992), fue roto por los amerindios desde los primeros años de conquista. Si extrapolamos esta utopía hacia el siglo XVIII, podríamos decir

que el constante antagonismo hispano-criollo que se fue desarrollando, fue otra manera de romper esta utopía de preeminencia social. Para efectos de este estudio, podría ser interpretada como la dificultad que enfrentaba la Corona, al tratar de recuperar el control sobre las entramadas redes de poder que se habían tejido en el mundo colonial.

Al parecer entre la Corona y las élites coloniales se había generado una suerte de “pacto tácito”, no regulado por leyes y plasmado en la creciente participación de elementos criollos en el gobierno colonial, quienes buscaban ostentar cargos públicos: *“Ya sea para realizar una carrera, como oportunidad de acumular capital o como medio de influir en la política de sus regiones, obviamente para obtener beneficios de orden personal y para su red de poder”*. (Lynch, 1991, p. 299).

Se trataba de amplias redes de poder, que muchas veces sobrepasaban sus localidades, para adquirir un carácter regional. Estas redes de intereses vinculaban a todos los sectores de la aristocracia con los funcionarios burócratas, comerciantes y religiosos en distintos ámbitos y niveles (Santilli, 2003, p.2-4).

Las vinculaciones de las élites incluían contactos que trascendían sus esferas de control local. Es decir se relacionaban para ampliar sus ámbitos de poder, mediante todo tipo de compromisos, negociaciones y compadrazgos, con el objetivo de abarcar todos los espacios de poder colonial o puntos estratégicos. Este comportamiento por parte de las élites coloniales significó el debilitando paulatinamente del gobierno metropolitano en el continente americano (Lynch, 1991, p. 300).

Espacios de poder y su ocupación por las élites coloniales

Los espacios de poder colonial, o puntos estratégicos de control serán entendidos en este trabajo como todos aquellos núcleos que permitieron a las élites la explotación de recursos socioeconómicos ya sea mediante la producción de bienes comercializables o la apropiación de la fuerza laboral indígena. Estos puntos estratégicos además abarcaban los puestos burocráticos y por supuesto también eclesiásticos (Fisher, 2003).

Existen varios trabajos que se refieren a estos puntos estratégicos de explotación colonial, ya fueran encomiendas, minas, mitas, obrajes o doctrinas²¹. Entonces en este estudio sólo se hará una referencia general a estos espacios de poder, ya que se hará énfasis en la doctrina, como uno de los núcleos de control socioeconómico sin dejar de reconocer que existieron otros espacios cuyos roles como puntos estratégicos de control pueden ser detectados más claramente.

Así por ejemplo la encomienda, fue el sistema instituido tempranamente, que permitió a los europeos apropiarse de la fuerza de trabajo indígena y al mismo tiempo recolectar los impuestos; a cambio los encomenderos debían proporcionar protección y evangelización a los indígenas encomendados (Ortiz de la Tabla D, 1993) .

Por otra parte, los obrajes fueron los espacios donde las élites utilizaron la fuerza laboral indígena para el desarrollo de una economía textil representativa, que les permitió participar en el comercio regional. Existieron grandes obrajes, donde los ricos obrajeros empleaban un elevado número de

²¹ Como doctrinas se entiende a las parroquias de indígenas que eran administradas o servidas por un cura doctrinero fuera regular o secular. En el siguiente capítulo se examinará la figura de la doctrina y el doctrinero.

trabajadores indígenas, que en ciertos casos cumplían su mita laboral. Pero también existían obrajes de menor dimensión, llamados obrajuelos o chorrillos, donde se fabrican paños de inferior calidad y precio. Estas industrias textiles grandes o pequeñas también fabricaban bienes como frazadas, sombreros y ponchos (La consolidación de la sociedad criolla, p.2).

Por ejemplo, los obrajeros quiteños comercializaban sus paños en Lima, donde a cambio conseguían productos peruanos y europeos. Hacia el norte comercializaban textiles de inferior calidad y precio que llegaban desde Pasto hasta los centros mineros de Barbacoas y Chocó, donde los comerciantes de paños obtenían productos europeos llegados al puerto de Cartagena, que luego eran comercializados en los mercados quiteños (Ibid). Así, lo más común es que obrajeros fueran a su vez comerciantes o se vinculaban con aquella clase pujante de mercaderes que ansiaban relacionarse con la aristocracia (Ibid).

Otro de los espacios de poder colonial fue la propiedad de la tierra o grandes haciendas. Precisamente el siglo XVIII está caracterizado por un proceso paulatino de concentración de este poderoso recurso en manos de pocas familias aristocráticas. Este proceso se conoce como la consolidación del latifundio (Arias, 1989).

Por otra parte, cualquier cargo político era considerado como un punto estratégico para las redes de poder. Así constantemente buscaban copar los cargos vendibles y los espacios burocráticos como por ejemplo los cabildos, que eran asambleas abiertas de vecinos representativos de sus núcleos urbanos. De la misma manera los miembros de las élites criollas ocupaban los cargos de regidores en sus regiones. Estos fueron los núcleos de poder para

las aristocracias urbanas y el medio para vincularse como representantes de sus localidades con el poder central (Contreras, 2001).

Se fueron conformando unidades sociopolíticas, caracterizadas por diferencias regionales, que operaban con bastante autonomía, debido a las enormes distancias con los núcleos del poder central. Durante los siglos XVI y XVII, la Corona estaba atenta a la autonomía de estas redes de poder. A finales del siglo XVII evitaba, o al menos intentaba, otorgar grandes propiedades de tierra a los miembros de estas élites en sus regiones, para de alguna manera prevenir la consolidación de aristocracias. Aunque ante el fracaso de estas medidas, sería en el siglo XVIII, cuando se intentó realmente reducir al máximo el poder de las élites coloniales (Mesquita, 2004, p.5).

La Corona y sus funcionarios estaban al tanto de la rápida expansión de estas redes de poder regional, que en su búsqueda de preeminencia social intentaba extender sus tentáculos a todas las instancias de poder, las élites coloniales contaban con una variedad de perfiles: aristócratas, hacendados, obreros, comerciantes, intelectuales, burócratas, e inclusive religiosos. Individuos ávidos por ocupar los cargos de control socioeconómico.

Además de las fuerzas civiles y políticas antes descritas. Otra fuerza que había consolidado su poder económico y social, fue la Iglesia Católica, cuyos sectores secular y regular aprovechando los privilegios otorgados en América, con motivo de su tarea evangelizadora, mediante varios mecanismos habían ido abarcando puntos estratégicos de control socioeconómico que no estaban dispuestos a ceder con tanta facilidad²².

²² Sobre la pugna por los espacios de poder eclesiástico como las doctrinas se hablará en el siguiente capítulo, de hecho la disputa entre los cleros fue una constante en la historia de la Iglesia americana.

De hecho durante el siglo XVIII esta Institución, que hasta entonces había sido considerada como “*el principal baluarte de la Corona*” (Brading, 1990, p.285) fue uno de los blancos de ataque de las reformas. Revelando como la secularización fue más allá de una tendencia religiosa dieciochesca, una estrategia para minar el poder socioeconómico que habían alcanzado algunos sectores de la Iglesia Católica dentro de los territorios españoles. Los nuevos monarcas influenciados por sus asesores y obviamente por la tendencia secularizadora²³ empezaron a considerar a las órdenes religiosas más que como un refuerzo espiritual como una carga para la sociedad y para los intereses económicos del Estado (Ibid, p. 272). Esta tendencia secularizadora tuvo su máxima expresión con la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios españoles en 1767, este fue un golpe mortal en contra del principal bastión contrarreformista, la orden conocida por su extrema devoción a la defensa de los derechos del papado y la gran riqueza que había acumulada (Ibid, p. 272). Además esta medida puede ser interpretada como una seria advertencia a la Iglesia “de la necesidad de obediencia absoluta” al gobierno español. (Ibid, p. 279).

Al igual que minar el poder de la Iglesia Católica y fundamentalmente de las órdenes religiosas el otro blanco de ataque de los reformadores del siglo XVIII fue la élite criolla. En cada provincia o localidad colonial la administración había caído en manos de un reducido aparato de poder, compuesto en su mayoría por la élite criolla mayormente terratenientes, eclesiásticos, grandes mercaderes, y un reducido número de peninsulares que seguían ejerciendo

²³ En el cuarto capítulo será analizado el proceso conocido como secularización de doctrinas, que afectó directamente a las posesiones de las órdenes religiosas en las colonias.

como funcionarios, pero que en suma habían sido absorbidos por las redes de poder. Lo que prevalecía era la venta de cargos administrativos en todo nivel (Santilli, 2004). Más adelante será examinado como también los cargos eclesiásticos, principalmente los de doctrineros también eran vendidos al mejor postor.

Hasta la introducción de las reformas, la realidad era que los funcionarios administrativos y magistrados de las audiencias se habían vinculado por vía de parentesco, matrimonio o relaciones comerciales con las élites criollas de su localidad. Así funcionarios, aristocracia y comerciantes controlaban los espacios de poder, aplicando mecanismos como por ejemplo los famosos repartimientos mercantiles, ilegales al principio, pues fueron reconocidos por la Corona apenas en 1751, cuando los virreinos intentaron regular tarifas de precios y valor. Los repartimientos funcionaban fundamentalmente en las zonas rurales de poblados indígenas, donde los funcionarios y aristócratas ejercían el monopolio mercantil, puesto que los indígenas se veían obligados a consumir estos bienes (La consolidación criolla).

También los repartimientos fueron el medio para que los corregidores, recuperaran, en un tiempo determinado lo invertido en la compra del cargo. Estas extorsiones mercantiles provocaban gran malestar a la población indígena, que se veía no sólo obligada a comprar estos productos a precios exorbitantes sino que se veía también indefinidamente sujeta al dominio de las élites locales mediante la deuda (Ibid).

Las élites coloniales, conformadas mayormente por criollos a pesar de la resistencia por parte de la Metrópoli, habían alcanzado a copar distintos

ámbitos de poder colonial. Estos sectores sociales habían tendido sus redes de poder pretendiendo abarcar todas las posibles esferas de control. Así, no sólo se convirtieron en los mayores propietarios de bastas extensiones de tierras, sino que mediante compra y negociación estaban ocupando diversos puestos burocráticos y eclesiásticos estratégicamente ubicados para garantizar el dominio local y regional.

Las élites coloniales, superando la rancia aristocracia peninsular, se habían constituido en una fuerte esfera empresarial, compuesta por hacendados, obrajeros, comerciantes y mineros. Se trataba de verdaderos empresarios peninsulares y mayormente criollos vinculados por lazos de consanguinidad o relaciones comerciales, que supieron aprovechar de las debilidades del gobierno central y su lejanía. Estos grupos de poder eran sujetos activos en el proceso de producción y exportación. A pesar de que los reformistas dieciochescos tenían entre ceja y ceja minar su poder a nivel local.

Elites coloniales frente a las Reformas Borbónicas

La serie de reformas introducidas por los reyes Borbónicos, destinadas a una reorganización del sistema colonial, tuvieron serias implicaciones en diversos aspectos de la sociedad que iban desde la economía hasta la cultura. Estos cambios, fundamentalmente de orden económico, político y religioso implementados durante el siglo XVIII, provocaron el descontento general de las élites coloniales, mayormente criollos, que defendían sus derechos aristocráticos, en contra de la autoridad real que pretendía limitarlos al máximo (O'Phelan, 1999, p. 8-10).

A nivel político, el siglo XVIII está marcado por un proceso de transferencia de poder. Por una parte, la nueva dinastía Borbónica implementó una serie de medidas políticas y fiscales, con la intención de recuperar el control político colonial. En tanto los criollos, descendientes de españoles nacidos en tierras americanas pujaban también por su derecho a ocupar cargos gubernamentales. En muchas ocasiones esta controversia produjo vacíos de poder y de legitimidad en la administración política y también religiosa²⁴.

Las reformas administrativas y fiscales fueron examinadas en el capítulo anterior, sin embargo, vale la pena recordar que la creación de nuevas instancias administrativas y la introducción de impuestos a los productos que se comerciaban inter-regionalmente tenían en la mira reducir el poder socioeconómico de las élites coloniales, la obsesión de algunos funcionarios, especialmente José Gálvez como ministro del Consejo de Indias (1776-1787) fue la enajenación de la élite criolla.

Pues no era un secreto que Gálvez despreciaba la competencia de los españoles americanos... su preferencia por los españoles peninsulares le llevó a excluir a los candidatos criollos de todas las ramas y niveles del gobierno colonial (Brading, 1990, p.281).

José de Gálvez, encarnando el espíritu Borbónico, desde el Consejo de Indias implementó una serie de medidas que incluyeron el establecimiento de estancos para el tabaco, naipes, papel sellado y pólvora; además de la introducción del sistema de intendencias en los virreinos de Río de la Plata, Perú y Nueva España; y también la creación de algunas capitanías con objetivos defensivos. Estas medidas fiscales conjuntamente con las nuevas

²⁴ Sobre la pugna por los espacios de poder religioso se hablará en el tercer capítulo.

estructuras administrativas generaron gran descontento en las élites coloniales, ya que esto significaba mayores controles económicos y la llegada de nuevos funcionarios peninsulares. Este descontento se hizo sentir mediante una serie de levantamientos perpetrados por el conjunto de la sociedad colonial (Gálvez, 1999, p. 244-245).

Esta inestabilidad tuvo su eco en la estructura social. Las reformas fiscales provocaron malestar generalizado, que condujo durante todo el siglo XVIII, en la Audiencia de Quito y en otras regiones, a una cadena de levantamientos criollos y mestizos y una serie de sublevaciones indígenas. Muy contrariamente de las expectativas metropolitanas, el resultado fue el fortalecimiento de las élites criollas en los espacios de poder, en detrimento del poder y legitimidad de la Corona en los territorios coloniales (Terán, 1989, p. 276).

Es importante recordar que la estructura política y económica colonial estaba caracterizada por el cohecho, como la forma institucionalizada de proceder de las autoridades coloniales, que incluía desde al virrey quien negociaba los cargos según su conveniencia. Por otra parte era conocido que en el siglo XVIII, los funcionarios reales se encontraban involucrados en actividades económicas para las cuales utilizaban a las comunidades indígenas ya fuera como fuerza laboral o mercado de consumo. Con lo cual se incrementaba el nivel de corrupción obviamente en perjuicio de los sectores más vulnerables de la sociedad que eran los indígenas (Gálvez, 1999, p.489).

Así las élites criollas resintieron profundamente cualquier cambio que afectara a su estructura de poder. Esto incluía cualquier tipo de transformación introducida en el ámbito eclesiástico. Vale la pena recordar que también los

religiosos formaban parte de sus redes de poder, ya fuera mediante vínculos de consanguinidad u otro tipo de compromisos que favorecían al proyecto reivindicador de las élites coloniales, que en el siglo XVIII contradecía al proyecto centralizador de la Corona española.

Las Reformas Borbónicas causaron profundo malestar en diferentes sectores de la sociedad, particularmente en las élites criollas, el grupo de mayor privilegio social. Sin embargo, pese a la disconformidad con las nuevas leyes, que los llevó a apelar y protestar contra la gestión de las autoridades, las élites de las distintas regiones no cuestionaban directamente la autoridad real, la consigna era: *Viva el rey, muera el mal gobierno*. (Gálvez, 1999, p. 250). Pero esta presión introducida por parte de la Corona a sus colonias americanas durante el siglo XVIII, bien podría ser interpretada como el origen de un profundo resentimiento criollo que llevaría en el siglo siguiente a la búsqueda de su autonomía definitiva.

Elites vs. Reformas en la Real Audiencia de Quito

En el año 1563 por pedido del Cabildo²⁵ de la villa de San Francisco de Quito, el rey creó la Real Audiencia de Quito. Así el conjunto de provincias que conformaron esta audiencia (hoy Ecuador), formaron parte del Virreinato del Perú²⁶, hasta el año de 1718, cuando la Real Audiencia de Quito pasó a formar

²⁵ El cabildo fue la institución que representaba a los vecinos de las ciudades. Sus miembros se elegían entre las personas beneméritas de la colectividad, comúnmente eran encomenderos, comerciantes, obrajeros y hacendados, que representaban los intereses de las élites de su localidad. Lavallé, 1997.

²⁶ Los virreinos eran las grandes divisiones territoriales al mando del virrey, para la administración de justicia y supervisión de la administración de las demás provincias. Los virreinos comprendían divisiones inferiores que correspondían a los distritos de

parte del Virreinato de Santa Fe de Bogotá, en forma temporal. El distrito de la Audiencia estaba dividido en corregimientos, que eran las provincias de menor extensión donde había una villa o un asiento, como era el caso del corregimiento de Riobamba cuyo núcleo era la villa de Riobamba (González Suárez, Tomo III, 1894, p.3-4).

La primera creación del Virreinato de Santa Fe duró solamente un año, puesto que el Consejo de Indias consideró que estas provincias carecían de suficientes recursos para sostener al nuevo Virreinato. Por tanto Felipe V decretó su supresión y restitución de la composición anterior. Todas las provincias volvieron a formar parte del virreinato del Perú. Esta situación se mantuvo hasta 1740, cuando se restableció nuevamente el Virreinato de Santa Fe, que incluía nuevamente a la Real Audiencia de Quito (Ibid). Todos estos vaivenes jurisdiccionales molestaron a ciertos sectores y regiones que veían amenazados sus privilegios.

Entre las medidas administrativas que afectaron directamente a la Audiencia también se puede señalar la creación del virreinato de Nueva Granada en 1719, al cual pasó a pertenecer la Audiencia. Con esta medida se institucionalizaba la obligación de Quito de aportar económicamente con el situado para la defensa de las plazas marítimas de Cartagena y Santa Marta (La consolidación criolla). Esta decisión más bien apuntaba a quebrantar la hegemonía político-económica del Virreinato del Perú. No obstante, implicaba también una traba para los vínculos entre las redes de poder quiteñas con las limeñas.

las reales audiencias, que eran tribunales jurídicos con funciones administrativas bajo el mando de un presidente. Lavallé, 1997.

Al igual que en las otras regiones americanas, en la Real Audiencia de Quito se había conformado una estructura de poder local asimétrica, que también gozaba de un considerable grado de autonomía con respecto a la Metrópoli, en cuya cúspide se hallaba una elite mayormente criolla. De la misma manera que en el resto de Hispanoamérica estas élites en sus respectivas localidades se habían vuelto poderosos elementos socioeconómicos que ocupaban puestos estratégicos en la administración fuera civil o religiosa (*El Comercio*, Historia Nacional, fascículo 16, 09 de junio de 2005:122).

En términos económicos, la Audiencia de Quito estuvo caracterizada por su diversidad económica basada en agricultura, fundamentalmente en producción textil y una extensa red comercial que trascendía sus fronteras por vías terrestres y marítimas. Estas actividades económicas estaban destinadas tanto a suplir los mercados a niveles locales, regionales como exteriores (La consolidación criolla, p 3). Las élites locales propietarias de tierras fértiles en los valles del callejón interandino y de zonas de páramo apropiadas para el pastoreo de rebaños, establecieron un sinnúmero de obrajes de diverso tamaño en la sierra centro norte, desde Otavalo hasta Riobamba (Ibíd.).

Durante el siglo XVIII las ciudades de la Audiencia y su población atravesaban momentos críticos, registrándose un reconocido empeoramiento de la situación económica, con poca esperanza de solución definitiva. Una situación caracterizada por un proceso de decadencia, transformaciones y rearticulaciones a niveles económicos, políticos y sociales. La producción de textiles se vio afectada debido a que la caída de producción minera de Potosí que impactó al circuito mercantil regional. Entonces la Real Audiencia de Quito

dejó de producir los textiles destinados para este mercado, entrando en un periodo de decadencia, agudizada por la introducción de textiles extranjeros de bajo costo (La consolidación criolla, p.6). Fue una época caracterizada por una depresión que golpeó frontalmente a la producción textilera, circunstancia reflejada en la considerable disminución del número de obrajes en la Audiencia. Así, por ejemplo para el caso de Riobamba, en el año 1700 se registraba 41 obrajes en tanto que para 1780 tan sólo había 24 (Tyrer, Robson, 1988, p. 237-241).

Este planteamiento sería corroborado con situaciones encontradas en la documentación como lo sucedido en el año de 1754, cuando varios obrajeros riobambeños otorgaban un poder a Nicolás Calixto²⁷ para la negociación de una prórroga para el pago de la deuda de 200 pesos a la Real Caja, argumentando que la economía riobambeña se encontraba muy deprimida por la escasa venta de *“frutos de haciendas ni por paños...”*. (AH/R, PROT/ EP, caja 17, Riobamba, 08-09-1757, Fol. 640).

Es importante anotar que en el siglo XVIII la decadencia de la producción textil de los obrajes serranos contradice con el crecimiento de la producción y comercialización cacaotera de la costa, debido al levantamiento de las restricciones comerciales de este producto con Nueva España (La consolidación criolla). Así, se reorientó una comercialización de productos agropecuarios con la dinámica región costera, que se encontraba en despegue gracias a la comercialización cacaotera, lo que les permitió a las élites

²⁷ Nicolás Calixto era el administrador del obraje de Guano en 1754, año de la Secularización de la doctrina, criollo, miembro de la élite local y vinculado con el vicario Orozco.

obrajeras salir a flote con nuevas estrategias de comercialización en otros mercados, con lo cual recuperaron su prosperidad (Andrien, 1995).

En términos económicos, como ya ha sido expuesto anteriormente las nuevas medidas comerciales implicaron un desequilibrio, cuyo origen en parte se puede encontrar en el respaldo de la metrópoli a la producción cacaotera del litoral, en detrimento de la actividad textilera de la sierra. Esta situación afectó duramente a la estructura económica que se había fundamentado en los obrajes. Entonces al igual que en el resto de Hispanoamérica, las reformas en la Audiencia de Quito apuntaban a convertir a este espacio en un mercado de bienes elaborados en Europa, restringiendo al máximo la producción, limitando a sus colonias a exportar exclusivamente productos primarios (Marchán, 1989, p.248).

En la Audiencia de Quito se sintieron los efectos de la política económica y fiscal y las reacciones fueron muy diversas. Precisamente la introducción de reformas fiscales produjo serio malestar entre la población quiteña, se había dejado de lado aquella política de negociación tácita con las élites coloniales que habían mantenido los Austrias, para dar paso a reformas que apuntaban a enajenar el poder de las élites criollas. Así por ejemplo la medida de introducir el estanco al aguardiente, en 1765 dio lugar al levantamiento conocido como la rebelión de los Barrios de Quito o de los Estancos. Es importante puntualizar que el comercio del aguardiente era uno de los sectores más dinámicos de la economía, por tanto cualquier intención de regularlo o tasarlo generaría amplio rechazo por parte de varios sectores vinculados a su comercialización. También el siglo XVIII fue el marco de una serie de levantamientos indígenas, con motivo de las reformas correspondientes a los tributos y las alcabalas,

revueltas que han sido estudiadas por Segundo Moreno (1985) en distintas regiones de la Audiencia, donde solamente la posibilidad de un incremento fiscal generó un profundo malestar (Terán, 1989, p.282).

Como ya ha sido examinado desde el capítulo anterior las Reformas Borbónicas fueron un conjunto de medidas políticas, económicas y religiosas²⁸. Instrumentos implementados para recuperar el control colonial y recaudar ingresos, con la finalidad de que la metrópoli pudiera salir de la crisis en que se encontraba.

Las Reformas Borbónicas se plasmaron en dos frentes, uno que era el frente administrativo que básicamente se focalizó en la introducción del régimen de intendencias, con la finalidad de suprimir las instancias de poder que hasta entonces habían regido como los corregimientos, siendo el fundamental propósito imponer un control directo de la Corona sobre el gobierno quiteño. El otro frente, que es el relevante para este estudio, se enfocaba a someter a la Iglesia Católica al gobierno absolutista, para lo cual primera acción fue la *Secularización de Doctrinas*, tema que será analizado más adelante. Una medida que buscaba limitar al máximo la influencia del clero regular (las órdenes religiosas) favoreciendo en su lugar al clero secular, el sector religioso que actuaba bajo el control directo de los obispos, nombrados por el gobierno en virtud del Patronato Real. Estas medidas eran la manifestación más típica del gobierno absolutista que se estaba implantando en la España del siglo XVIII (*El Comercio*, Historia Nacional, fascículo 16, 09 de junio de 2005, p.125).

²⁸ Sobre las reformas religiosas que se inician con el proceso de Secularización se hablará ampliamente en el cuarto capítulo.

En efecto las medidas administrativas, comerciales y en general la nueva política de gobierno civil y religioso buscaba limitar al máximo la influencia socioeconómica de las fuerzas de poder local, incluida la Iglesia. Es importante recordar que la estructura administrativa colonial estuvo caracterizada por una fuerte vinculación entre Estado e Iglesia, situación que también estuvo presente en esta Audiencia. Esta dualidad de poder estuvo en la mira de los reformadores Borbónicos desde principios del siglo XVIII, cuando se introdujeron una serie de reformas en este ámbito. Así el obispado de Quito fue también escenario de reformas, controversias y tensión por el control de los espacios de poder en la esfera eclesiástica.

Otro de los objetivos de los reformadores fue reducir el poder de la Iglesia Católica en las colonias, principalmente el poder socioeconómico que habían adquirido las órdenes religiosas. Para alcanzar esta meta se emitieron una serie de leyes desde la primera mitad del siglo XVIII, con la intención de menoscabar la influencia fundamentalmente de los regulares sobre la población indígena. Fueron implementadas medidas como la restricción a la fundación de nuevos conventos o la limitación de la adquisición de propiedades y la vinculación de los frailes en transacciones comerciales, debido a una serie de privilegios fiscales, los religiosos gozaban de una considerable cuota de poder económico. Las comunidades religiosas controlaban gran parte de la producción textil y agrícola (Sánchez B, 1991, p.110-132). Otra medida más directa conocida como la Secularización de Doctrinas, apuntó a minar en forma definitiva la injerencia de los frailes sobre la sociedad, fundamentalmente sobre los pueblos de indígenas.²⁹ Las nuevas medidas y transformaciones no fueron

²⁹ Este tema será examinado en el capítulo cuarto.

siempre bien acogidas ni por los religiosos ni por las comunidades indígenas, este conflicto será analizado posteriormente.

Todo este conjunto de reformas generaron constantes tensiones, desacuerdos y fricciones a distintos niveles: entre las autoridades del Virreinato, la Audiencia y las élites de poder local; pero también entre el conjunto de la sociedad y sus autoridades fueran civiles o religiosas. Según Rosemarie Terán (1989) las Reformas Borbónicas no fueron un programa coherente y sostenido de medidas, sino respondieron a intereses coyunturales, que para el caso de Quito se aplicaron en forma parcial, de tal forma que el objetivo de retomar el control se cumplió solamente a medias. Peor aún provocaron un descontento generalizado a todos los sectores sociales, incluyendo serias contradicciones dentro del ámbito religioso.

SEGUNDA PARTE
**Tensión por las doctrinas en la Real Audiencia
de Quito**

TERCER CAPÍTULO

La disputa en la Real Audiencia de Quito

Conversión y conquista son indisolubles, más allá incluso de lo que se suele imaginar. La evangelización fue la justificación de la posesión territorial en el Nuevo Mundo pero, formalmente, para garantizar los vínculos políticos con los habitantes fue tan necesaria como el triunfo militar, indispensable (Estensoro, 2003, p. 35).

Como antes fue mencionado durante la conquista y colonización de América, la Iglesia Católica fue el elemento clave. Los reyes católicos Isabel y Fernando habían sido investidos por el papa Alejandro VI, mediante algunas bulas emitidas en el año 1493³⁰, como sus delegados para la erección de la Iglesia en el Nuevo Mundo. De esta manera el rey español obtenía el título de Vicario de Cristo, con lo cual asumía la responsabilidad de la evangelización de los indígenas (De la Hera, 1992, 54). Así la evangelización se convertía en la justificación que amparaba el derecho de España a conquistar las Indias. Desde el inicio de la colonización se había establecido el Patronato Real, una fórmula mediante la cual la monarquía española se comprometía a proteger y garantizar la labor evangelizadora de las tierras conquistadas; a cambio de lo cual los

³⁰ Sobre estas bulas se habló en el capítulo primero, donde también se explicó la mecánica del Patronato Real, que operó desde el inicio de la colonización.

reyes ejercían el derecho a dirigir la Iglesia americana en calidad de “patronos” que podían nombrar a sus representantes eclesiásticos.³¹

Pero también el rol de la Iglesia en las colonias americanas iba más allá de la evangelización de los indígenas, como ha sido establecido en el capítulo anterior, la Iglesia conjuntamente con la burocracia, como representante de la Corona y las aristocracias coloniales conformaron la triada del poder colonial. Precisamente los religiosos como operarios de la Iglesia, también conocidos como curas y doctrineros debido a su contacto directo con la población, fueron la bisagra que vinculaba los distintos sectores de la sociedad.

Así, la actividad religiosa de la Iglesia americana, no se limitaba únicamente a la conversión espiritual, en vista de que su presencia y actividad penetraba en distintos ámbitos de la vida colonial: la estructura social, política, económica y cultural. La Iglesia Católica introdujo una organización que estaba conformada en forma jerárquica en arzobispados, obispados, parroquias y doctrinas.

En los territorios hispanoamericanos se crearon rápidamente los obispados, con la intención de cubrir jurisdiccionalmente todos los territorios españoles en América. De la misma manera se creó la subdivisión en diócesis. Más que una lógica territorial, la creación de diócesis respondía más bien a la densidad demográfica, siguiendo el modelo de la Iglesia de la Alta Edad Media. Esta delimitación un tanto ambigua explica el nivel de conflicto de competencias entre los obispados limítrofes, en lo referente al cobro de diezmos³², visitas

³¹ Información tomada del fascículo 15 de Historia Nacional, publicado por diario *El Comercio* 07 de junio de 2005, página 113.

³² El 16 de noviembre de 1501, el papa Alejandro VI mediante la bula *Eximiae devotionis sinceritas* concedió a los Reyes Católicos la percepción de los diezmos en los territorios Indianos, a cambio de lo cual los reyes se comprometían a construir y dotar

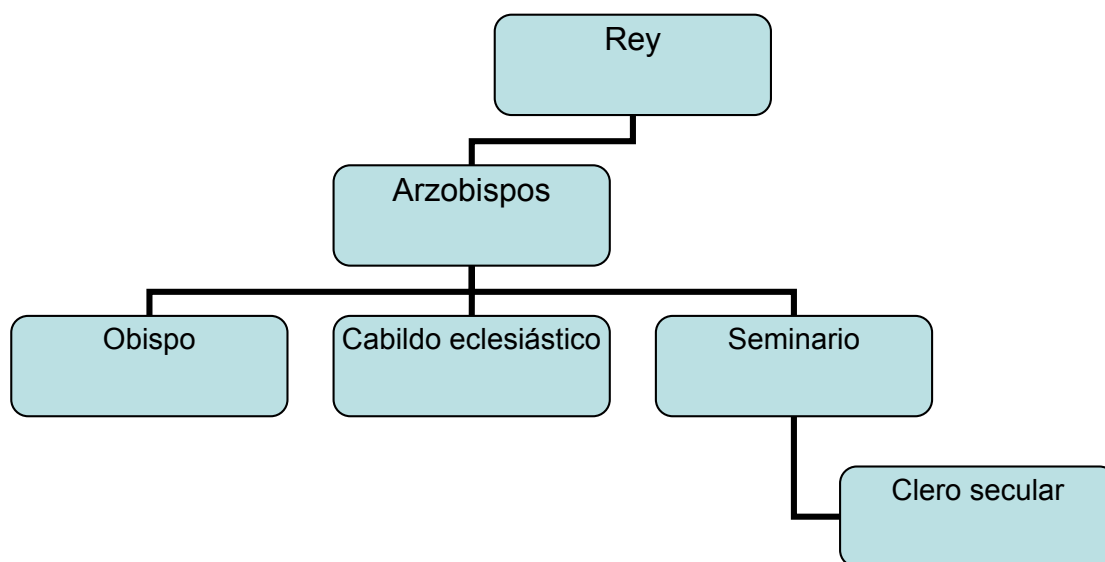
canónicas y por supuesto el conflicto también incluía la división de doctrinas y parroquias (García, 1992, p.143).

La calidad del monarca como patrono de la Iglesia Católica fue también traspasada a sus representantes en Hispanoamérica. Así los representantes del rey en sus colonias, según la estructura antes presentada también ejercieron el Patronato Real en sus respectivas jurisdicciones, donde ejercían el derecho a nombrar las autoridades eclesiásticas, controlar su ejercicio e inclusive dirigir e intervenir en los asuntos de disciplina y culto³³.

Por otra parte, la Iglesia americana también tuvo su propia organización, pero no se puede olvidar que debido al Real Patronato, el rey de España era la máxima autoridad también en esta estructura que era de la siguiente manera:

Figura 1

Organigrama del Patronato Real



iglesias en todo el territorio, para de esta manera extender la fe católica. Escobedo Mansilla, 1992, 99-101.

³³ “Historia Nacional, época colonial”, en diario *El Comercio* fascículo 15, Quito, 07 de junio de 2005, página 113.

Si bien el rey español en razón del Patronato Real tenía amplios poderes sobre los arzobispados hispanoamericanos, en las colonias americanas existió también un elemento fundamental para la erección de la Iglesia en el Nuevo Mundo, que fue el clero regular. Los miembros de las órdenes religiosas desde la misma conquista estuvieron presentes en los nuevos territorios, el clero regular funcionaba con autonomía de la estructura antes descrita, ya que las comunidades regulares dependían de sus propias autoridades, que eran regidas desde España con vinculación directa al Vaticano.

Es importante recordar el carácter misional que tenían las diócesis hispanoamericanas, debido a la obligación asumida por los monarcas españoles de evangelizar las tierras descubiertas y por descubrir. De tal manera desde el inicio de la colonización la Corona y las órdenes religiosas cumplieron, o al menos intentaron cumplir con esta meta evangelizadora, para lo cual el Vaticano concedió amplios privilegios a las comunidades religiosas encargadas de la tarea; y obviamente también a la Corona española, debido a lo cual fue posible ejecutar la evangelización. Pero también debido a estas concesiones surgieron permanentes conflictos por una parte entre el Papado y la Corona; y por otra, entre el clero secular y regular (García, 1992, p.144).

Tensión en el ámbito eclesiástico

Al igual que en la estructura civil dentro de la jerarquía eclesiástica y de las comunidades religiosas, se recrearon las tensiones que caracterizaron a las sociedades colonial hispanoamericana. Los autodeterminados “beneméritos”, criollos descendientes de los conquistadores españoles, desde muy

tempranamente en el siglo XVI empezaron a exigir sus derechos a beneficios patrimoniales, cargos y plazas, generándose así un marcado antagonismo hispano-criollo del que no se libraron tampoco los espacios eclesiásticos. A esta realidad colonial durante el siglo XVII, Bernard Lavallé (1993) la ha denominado como la reivindicación criolla, es decir una toma de conciencia por parte de los criollos de su originalidad e identidad y consecuentemente de sus derechos en varios ámbitos de la vida colonial (p.105).

Esta reivindicación criolla apuntaba al derecho a acceder a cargos en encomiendas, corregimientos, repartimientos y obviamente a puestos en los cabildos eclesiásticos y doctrinas. Vale anotar que la presencia criolla en los dos cleros fue bastante representativa. Desde tempranamente los seminarios diocesanos y los noviciados conventuales reclutaron un considerable número de criollos. Sin embargo durante la primera etapa de colonización la mayoritaria presencia de frailes peninsulares dentro de las comunidades condujo a los criollos a enrolarse en las filas seculares de la Iglesia, cuya jerarquía estaba más vinculada a la sociedad laica colonial, donde los sacerdotes criollos seculares alcanzaban mejores posiciones que dentro de la estructura de los conventos mayormente regida por españoles (Lavallé, 1992, p.283).

Los criollos justificaban sus derechos a ocupar las doctrinas y curatos alegando que debido a su: *“Vínculo visceral de los hijos de la tierra con su patria; idoneidad y eficacia, pues sabían los idiomas indígenas y conocían perfectamente su país”* (Ibíd., p. 283). Entonces creían estar mejor capacitados para administrar las doctrinas que los curas peninsulares.

Las tensiones que se generaron entre los criollos y españoles dentro del mundo eclesiástico colonial demandaron que en varias ocasiones la Corona en

razón del Patronato Real tuviera que mediar para solucionar estos problemas, en vista de que desde comienzos del siglo XVII las luchas hispano-criollas tuvieron como su arena el mundo conventual (Ibíd., p.285).

El antagonismo hispano-criollo desarrollado dentro de la esfera conventual además se agudizaba con motivo de las reuniones de los capítulos trienales “*que se convirtieron en una especie de barómetro ultrasensible de las relaciones entre peninsulares y americanos*” (Ibíd., p. 288). En efecto los combates entre los frailes se desbordaron de la esfera conventual afectando al conjunto de la sociedad laica. Así por ejemplo en Quito, en el año 1685 las autoridades civiles tuvieron que colocar un cañón frente a la puerta del convento de San Agustín para lograr que cediesen los frailes allí armados y atrincherados (Ibíd., p. 290).

Desde el siglo XVII, los criollos fueron creciendo en número dentro de las órdenes y en el clero secular; precisamente la cantidad de clérigos diocesanos desempleados fue una de las principales justificaciones para retirar a los frailes de los curatos. Sin embargo, el gobierno en razón del Patronato Real y para disminuir la tensión conventual optó por instituir la “Alternativa”. Por ejemplo, en Quito el sistema fue impuesto hacia el año 1626 como un mecanismo para resolver el problema del reparto de poder dentro de las comunidades religiosas. Esta medida implicaba que cada dos trienios la autoridad recaía en los españoles; esta fue una medida más bien para proteger a la minoría de frailes españoles frente al desmedido crecimiento de frailes criollos. Según los frailes peninsulares se daba para impedir “*la colonización de dichas provincias por las castas*”, ya que para los españoles “*los padres*

americanos aprovechaban sus provincialatos para aumentar sus filas” (Ibíd., p. 293).

Es importante resaltar que en el ámbito conventual se reproducía *“todo un espectro social laico desde las familias más nobles hasta las familias más humildes” (Ibíd., p. 286).* Así *“todo el mundo tenía en este o aquel convento un hermano, un tío, un hijo y en tal Orden unos amigos, deudos cercanos o lejanos” (Ibíd., p. 287).* Cabe recalcar con el creciente poder criollo, estos también tendían sus redes de poder incluyendo los núcleos religiosos fueran regulares o seculares.

Las luchas o tensiones entre el clero secular y regular por la administración de doctrinas, que serán analizadas más adelante empeoraron durante el siglo XVIII, por las alianzas que pudieran haber tenido los frailes regulares con los burócratas españoles, en contraposición a los vínculos de las redes de poder criollas, que abarcaban también puestos eclesiásticos dentro de sus localidades. Estas tensiones se vieron exacerbadas durante la época de las reformas introducidas en la época Borbónica.

En el siglo XVIII, las tensiones hispano-criollas dentro de las órdenes religiosas se redujeron en protagonismo, ya que pasaron a formar parte de las tensiones generalizadas de la sociedad, donde otro tipo de rivalidades fueron ganando protagonismo con motivo de los cambios introducidos en la mitad del siglo por la Corona y que afectaron al conjunto de la sociedad colonial. Las nuevas exigencias de la dinastía Borbónica condujeron a un descontento generalizado de los criollos que veían afectados sus estructuras de poder local. Así el mundo conventual dejó de ser la arena de contienda hispano-criolla. Para dar lugar a un gran cuestionamiento sobre la relación de poder entre las

colonias y su Metrópoli. Esta reconsideración abarcaba tanto las esferas civiles y eclesiásticas como el caso de las doctrinas o parroquias de indios.

Tensión por el control de las doctrinas o parroquias de indios

La estructura eclesiástica en la América española demandó la creación de obispados y diócesis. Para el caso de las órdenes religiosas, se organizaron por provincias, que no necesariamente guardaban relación con la distribución geográfica administrativa, sino con una lógica de densidad demográfica, cuya unidad básica eran las parroquias. Entre las parroquias existía una clara diferenciación entre las parroquias de españoles y criollos y a veces mestizos, que eran por lo general de carácter urbano y estaban a cargo de un cura, por lo general secular. Las otras parroquias conocidas como doctrinas, eran parroquias de indígenas. Estas doctrinas eran a veces entregadas al clero secular y más de las veces caían en manos del clero regular, quien estaba a su cargo era conocido como doctrinero o párroco de indios (García, 1992, p.146). Las doctrinas de indios fueron el medio utilizado por los evangelizadores para convertir a los indígenas a la religión católica y, a su vez integrarlos al nuevo sistema establecido durante la colonización de América.

El origen de las doctrinas guardó relación con las misiones, reducciones o conversiones³⁴, una etapa inicial donde los indios recibían los principios de la religión y de la nueva cultura que debían acatar. Era un período por el cual pasaban todos los núcleos de evangelización antes de ser promovidos a doctrinas. La necesidad de unificar a los nativos dispersos dio lugar a la

³⁴ Los términos misión, reducción y conversión eran considerados como sinónimos en lo referente al concepto canónico.

formación de estas concentraciones de indígenas organizadas con la finalidad de facilitar el control y la evangelización, que era ejecutada por un religioso encargado de la conversión de los neófitos. Por ser una fase de transición, según la legislación conciliar, al cumplir diez años de fundación, estas reducciones eran elevadas a la categoría de doctrinas. (Trujillo, 1981, p. 241).

Aunque los términos doctrina, reducción o pueblo podrían confundirse, es importante aclarar que la doctrina no necesariamente tenía correspondencia con un pueblo determinado. Para precisar, la doctrina fue concebida como una jurisdicción eclesiástica de un clérigo secular o un religioso, en una zona esencialmente indígena. Es decir era una concentración indígena, en una determinada región, donde el doctrinero evangelizaba con oficio de cura de almas. Las doctrinas se organizaron y distribuyeron fundamentalmente durante los siglos XVI y XVII (Tapia, 1992, p. 32)

Los elementos constitutivos de las doctrinas fueron:

- Una porción determinada de territorio dentro de los confines de una diócesis
- Una iglesia o iglesias subordinadas a una principal
- Un doctrinero, sacerdote secular o regular, uno o más según la importancia o necesidad de la doctrina, con oficio de cura de almas y jurisdicción
- Población o feligresía indígena. Generalmente una doctrina comprendía varios pueblos indios (Trujillo, 1981, p. 242).

Dentro de la organización eclesiástica americana las doctrinas eran consideradas superiores a las reducciones, misiones o conversiones pero inferiores a las parroquias de españoles. En efecto se reconocía a las doctrinas

como el término de evolución de las misiones, conversiones o reducciones. A diferencia de éstas, las doctrinas eran calificadas como beneficios, sujetos al Patronato Real. Sin embargo, eran inferiores a las parroquias de derecho común o de “españoles”, que se caracterizaban por estar ubicadas en las ciudades, villas o centros poblados cuyos feligreses eran exclusivamente españoles (Ibíd, p. 243).

Las doctrinas fueron siempre consideradas y tratadas como beneficios curados³⁵ tanto por las leyes eclesiásticas cuanto por las leyes reales. A pesar de que formalmente no cumplían con todos los elementos que caracterizaban a los beneficios, ya que ni se concedían a perpetuidad ni tampoco las pensiones o estipendios se daban en forma de paga, sino como retribuciones en calidad de limosnas. Esta figura intentaba salvaguardar las constituciones propias de la observancia de la regla de las comunidades religiosas, ya que fueron los frailes quienes debido a los privilegios pontificios otorgados se encargaron de administrar doctrinas en los primeros años de colonización (Ibíd).

Para la elección del doctrinero, los definitorios escogían una terna de candidatos que era presentada al virrey o al presidente de la Audiencia, quien en ejercicio del Patronato Real escogía a uno de ellos, generalmente al primero de la lista, acto seguido se informaba el nombre del elegido al obispo, quien ejecutaba el nombramiento definitivo (Aznar, 1992, p.203).

³⁵ Beneficio curado se definía como el cargo con renta que era conferido canónicamente, otorgando jurisdicción en el fuero interno, para ser ejercido en nombre propio en cierto territorio determinado. Debía cumplir con seis elementos: 1) debía ser erigido por la autoridad eclesiástica competente; 2) el objetivo era un oficio espiritual; 3) Debía ser concedido por una persona eclesiástica; 4) Debía darse a un clérigo o regular; 5) Era perpetuo; 6) Debía ser concedido a otra persona no a sí mismos. Definición consultada en Silvia Larrea A, María Antonieta Vásquez, *Vocabulario de términos eclesiásticos, siglos XVI, XVII, XVIII*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Ciencias Históricas, PUCE, Quito, 1990.

Entonces en las colonias hispanoamericanas las doctrinas fueron los núcleos de evangelización que estuvieron administrados ya sea por clérigos seculares o regulares; fueran éstos españoles, criollos o también mestizos. Vale la pena señalar que los doctrineros también eran producto de la estructura socioeconómica, en vista de que, había doctrineros que gozaban de un estatus social alto y otros no. Pero es importante puntualizar que las doctrinas más allá de espacios de conversión fueron también puntos estratégicos de control, tanto así que su administración fue seriamente disputada tanto entre los cleros; cuanto entre los miembros de las órdenes religiosas, asunto que será tratado más adelante. De estas rivalidades y disputas tampoco estuvo exento el obispado de Quito.

El obispado de Quito: conformación y distribución de poder

La primera etapa de evangelización en la Real Audiencia de Quito, al igual que en las otras regiones estuvo orientada a erradicar las creencias prehispánicas. Los primeros misioneros estaban convencidos de que Satanás había inducido a los indios a adorar a sus ídolos (Silverblatt, 1982, p.37). Entonces pensaban que la superposición de creencias conllevaría al triunfo de la cristianización, en esta cruzada contra la herejía indígena. Sin embargo esta tarea resultó más difícil de lo que imaginaban los evangelizadores puesto que las creencias eran menos visibles o materializadas de lo que ellos esperaron (Milhou, 1992, p. 275-279).

Esta primera etapa de evangelización inició con la llegada de Pizarro al Perú en 1532, en la cual las órdenes religiosas fueron las encargadas del proceso de conversión. Esta situación se mantuvo casi por medio siglo hasta que se

introdujeron las reformas tridentinas, en 1565, que promovieron el fortalecimiento del clero secular (Estensoro, 2003, p.31).

Conjuntamente con los primeros conquistadores y fundadores de Quito llegaron los primeros clérigos regulares y seculares. Así la primera labor eclesial fue ejecutada por las órdenes religiosas que se instalaron tempranamente en Quito y más tarde participaron también los sacerdotes seculares (Guerra, 1989, p.66).

En 1570 se efectuó el primer sínodo quiteño³⁶ en el cual se designó la primera organización y distribución de parroquias y curatos entre el clero secular y el regular. Esta distribución se hizo considerando la realidad geográfica y la cantidad de clérigos disponibles, este repartimiento fue la base para la organización de las doctrinas o parroquias de indígenas en el obispado quiteño.

El obispado de Quito se mantuvo como sufragáneo al de Lima hasta finales del siglo XVIII, solamente en 1786 se creó el obispado de Cuenca con jurisdicción sobre Loja y Guayaquil. La estructuración jurídica dependía del derecho canónico y en forma directa del Real Patronato, que establecía la normatividad de la relación entre la Iglesia y la Corona. (Guerra, 1989, p.66-70).

En virtud del Real Patronato, el Estado percibía los diezmos, a cambio de encargarse de la construcción y provisión de iglesias para la evangelización. Esta relación que estrechaba y a veces confundía la dinámica de poder, en muchos casos generó tensión entre el Estado y la Iglesia. Pero también existió una permanente tensión entre el clero secular y el regular por los espacios de evangelización (Escobedo, 1992, p.100).

³⁶ La Primera reunión sinodal fue organizada por el segundo obispo de Quito Fray Pedro de La Peña, O.p fue el fundamento para la organización de la Iglesia en la Real Audiencia de Quito. Publicado en Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, N^os 3 y4.

El clero regular en Quito

De la misma manera que las instituciones civiles fueron traspasadas a Hispanoamérica, también fueron trasplantadas las mismas órdenes religiosas existentes ya en España. Por órdenes misioneras se conocía a las comunidades religiosas cuyos miembros se dedicaron a la conversión y evangelización de los indígenas. También se reconocía la existencia de las órdenes pastorales, que eran conformadas por varones dedicados a la atención espiritual de la población ya cristiana. Por otra parte las órdenes asistenciales eran las encargadas del cuidado de los enfermos y necesitados. En tanto que las órdenes monásticas estaban conformadas por monjes dedicados a la vida contemplativa (Borges, 1992, p.210).

Las siete órdenes misioneras que ejecutaron la labor evangelizadora en Hispanoamérica fueron de carácter clerical, es decir sus religiosos ejercían como sacerdotes, o curas de almas encargados de convertir y evangelizar a los indígenas, mediante la administración de doctrinas o parroquias de indios. Pero también ejercían como sacerdotes en las parroquias hispano-criollas (Ibíd., p. 211-212)

Tabla 2
Las primeras ordenes religiosas en Hispanoamérica

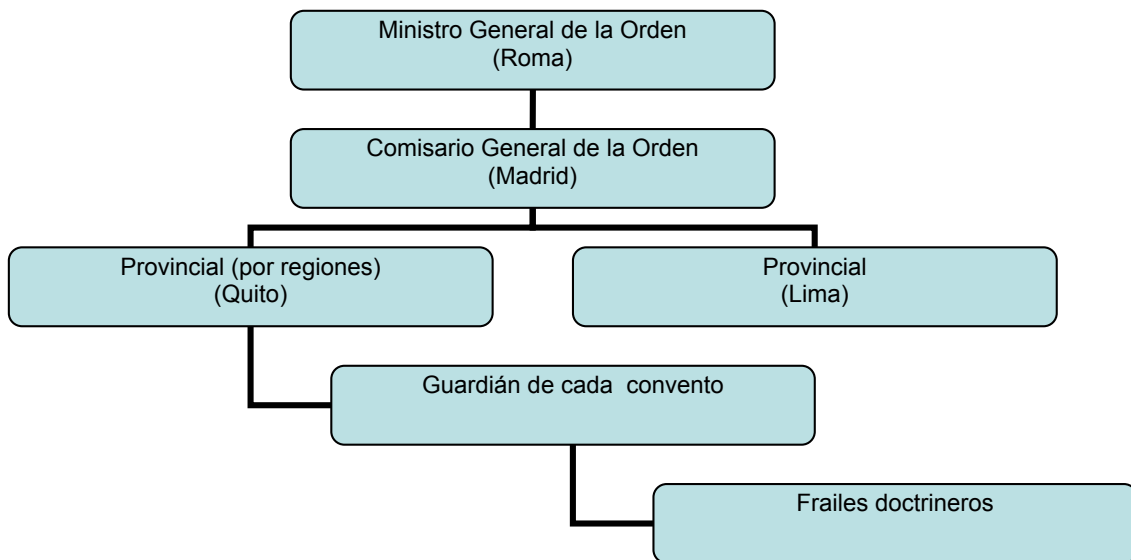
Ordenes misioneras en Hispanoamérica	Año	Lugar de primer establecimiento
Franciscanos (O. de frailes menores: OFM)	1493	Española
Mercedarios (O. N ^a S ^a de la Merced: OM)	1493	Española
Dominicos (Orden de Predicadores: OP)	1510	Española
Agustinos	1533	México

(Orden de San Agustín: OSA)		
Jesuitas (Compañía de Jesús: SJ)	1566	Florida
Agustinos Recoletos (OAR)	1604	Colombia
Capuchinos (O. de F menores Capuchinos: OFM Cap)	1647	Darién

Como ya fue establecido líneas más arriba, la primera etapa de evangelización colonial estuvo encargada a las órdenes misioneras, que asumieron la tarea de evangelizar a los indígenas del territorio quiteño. Así tempranamente franciscanos, mercedarios, dominicos y agustinos tomaron a su cargo la formación cristiana del pueblo quiteño (Vargas, 1962, p.88).

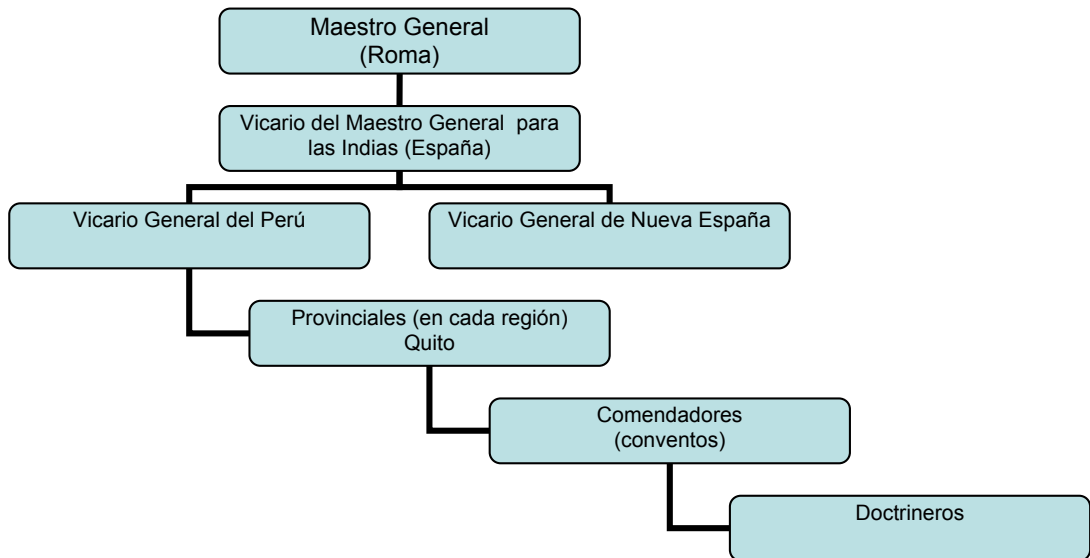
Los franciscanos estuvieron organizados en tres grupos: descalzos (menos numerosos), observantes, que fueron la gran mayoría, quienes llevaron una vida más rígida; estuvieron también integrados por un tercer sector llamado recoletos. Llegaron a América en 1493 y rápidamente se extendieron para realizar la evangelización de Nueva España y posteriormente del Perú. Desde el año 1569, el superior general de todos los franciscanos de América, denominado Comisario General de Indias residía en Madrid y estaba sujeto al Ministro General de la Orden residente en Roma. En Hispanoamérica estuvieron organizados en Provincias, que guardaban relación con el número de conventos y de religiosos asentados en cada región determinada. Los frailes centraron sus actividades en el apostolado de la población indígena e hispano-criolla (Borges, 1992, p. 214-217).

Figura 2
Organigrama de la orden de San Francisco en Hispanoamérica



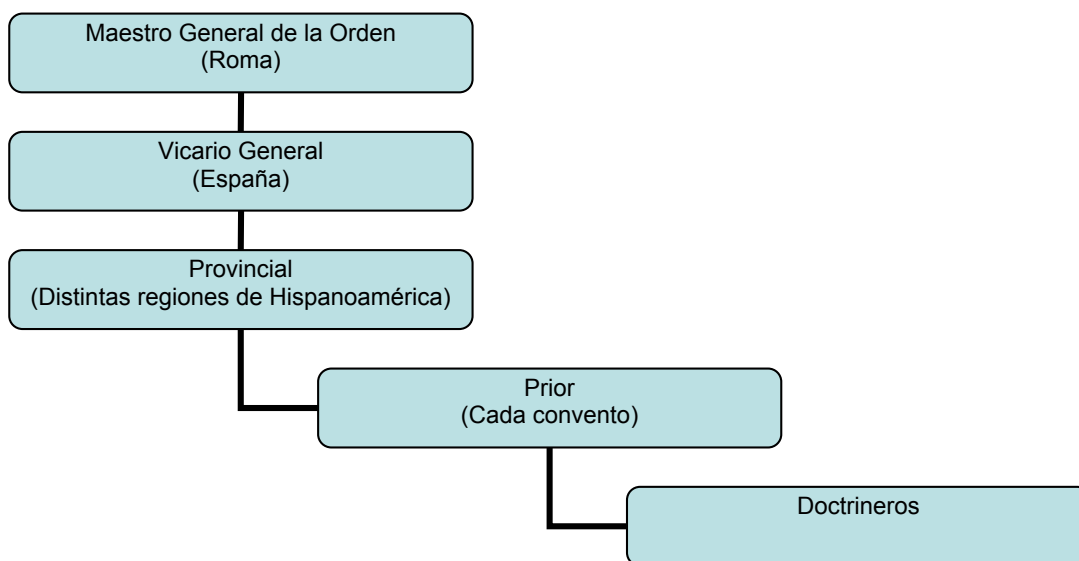
Por su parte, los primeros mercedarios llegaron a América en 1493, pero en Perú recién se asentaron en 1535. Los conventos mercedarios eran regidos por comendadores; también estaban organizados por provincias; así por ejemplo la provincia de Quito incluía también a la jurisdicción de la actual Colombia. Los mercedarios estaban regidos desde España por el Vicario del Maestro General de la Orden para las Indias cargo que fue desdoblado entre 1587 y 1790 entre el Vicario General de Nueva España y el Vicario General del Perú. Por lo general, participaban en la conquista armada de los territorios; también se dedicaban al apostolado en las regiones ya cristianizadas. Al igual que los dominicos y agustinos, su labor estuvo restringida a territorios geográficamente reducidos en comparación con los franciscanos (Borges, 1992, p. 220).

Figura 3
Organigrama de los mercedarios en Hispanoamérica



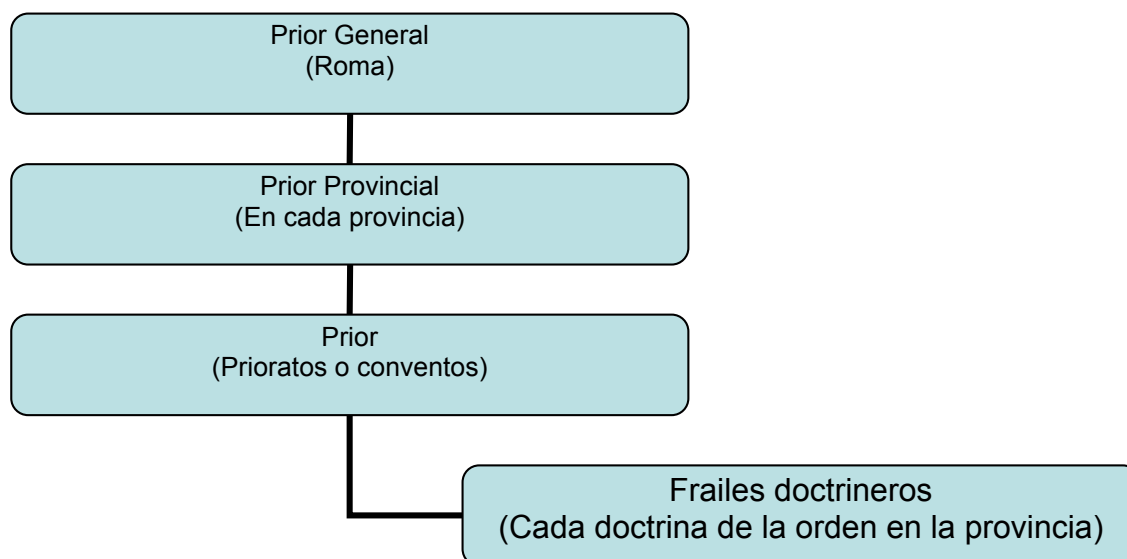
Por su parte la orden de Santo Domingo o de Predicadores, se estableció en América en el año 1510, desde entonces iniciaron su expansión. Los conventos dominicos estaban gobernados por un prior; también estuvieron organizados en provincias dependientes de un Provincial, bajo la autoridad de un Vicario General residente en España, cuyo superior era el Maestro General de la Orden, residente en Roma. Hasta el siglo XVI ejercieron activamente como misioneros, después se dedicaron a la actividad pastoral en la población hispano-criolla y en ciertas parroquias de indios ya evangelizadas (Ibíd., p. 218).

Figura 4
Organigrama de la orden de Santo Domingo en Hispanoamérica



Los agustinos fueron la cuarta orden en establecerse en América. Comenzaron su labor misionera en el Perú en 1551, y llegaron a Quito en 1573. Su organización básica fue en prioratos; algunos de sus conventos recibían el nombre de casas de Recolección o Recoletas, donde se ejecutaba una observancia más rígida de la regla. Todos los conventos estaban gobernados por un prior; también tenían organización en Provincias, regidas por un Prior Provincial, que dependía directamente de un Prior General residente en Roma (Ibíd, p. 221).

Figura 5
Organigrama de la orden de San Agustín en Hispanoamérica



En síntesis, en lo que respecta al obispado de Quito, los religiosos de San Francisco estuvieron presentes desde la fundación de Quito en 1534, fueron la primera comunidad en establecerse en forma permanente. Fray Jodoco Rijcke y Fray Pedro Gosseal llegaron con Pedro de Alvarado. Así los franciscanos se establecieron en Quito en el año 1535, y fundaron el convento de San Pablo. Por otra parte, con Sebastián de Benalcazar llegaron Fray Hernando de Granda y Fray Martín de Victoria, los primeros frailes de La Merced quienes fundaron su convento en 1537. Hacia 1541 llegaron los primeros religiosos de Santo Domingo a fundar su primer convento. En 1573 llegaron los primeros agustinos (Tobar D, 1975, p.14). Estas cuatro órdenes se ubicaron en las cuatro esquinas extremas de la villa desde donde se fueron extendiendo a la par que la ciudad. En los años posteriores siguieron llegando otras comunidades religiosas que fundaron sus respectivas casas y monasterios en todo el obispado.

La Compañía de Jesús fue la última en llegar a Quito, pues fue recién establecida en Europa en 1540. Apenas en 1572 llegaron los primeros jesuitas a Quito. Cabe resaltar que los jesuitas no estuvieron a cargo de parroquias ni de doctrinas de indios en este territorio: Las doctrinas eran administradas en forma exclusiva por las órdenes religiosas conjuntamente con el clero secular. Los jesuitas se enfocaron hacia la educación en las zonas urbanas y hacia su labor misional, principalmente en las regiones amazónicas (Villalba, 1992, p.158).

En 1565 en ejercicio del Patronato Real, Felipe II ordenó al presidente de la Audiencia que en consenso con el obispo y los respectivos superiores de las comunidades religiosas efectuaran el reparto geográfico y humano entre las comunidades para que en forma regulada se diera inicio a la labor evangelizadora (Ibíd., p.88).

En el año 1594 el obispo Luís López de Solís informaba que el obispado de Quito:

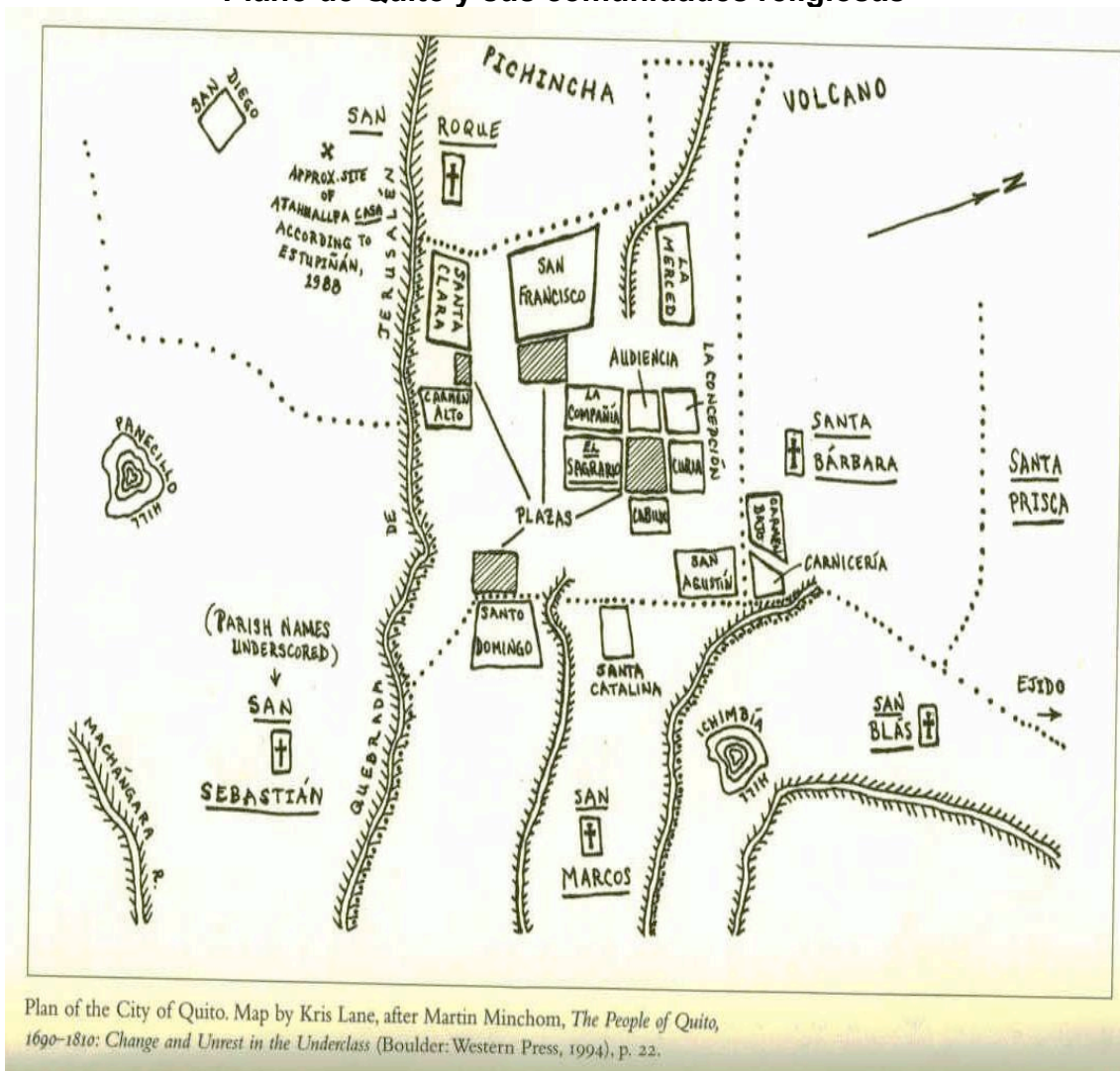
*Tiene de longitud 226 leguas y de latitud 70, la mayor parte de ello para poblar; hay en el Obispado 18 ciudades y una villa, en las cuales hay doctrinas de indios que provee el obispo, hay noventa y siete; y asimismo tienen en el obispado 30 doctrinas los frailes de San Francisco, 27 los de Santo Domingo, 5 los de San Agustín y 15 los de Nuestra Señora de las Mercedes; todos estos beneficios así los clérigos como los frailes proveen conforme al real patronazgo.*³⁷

De la misma manera que en otros obispados, en Quito desde el siglo XVI se inicio el reparto entre los dos cleros de las parroquias de españoles y de indios conocidas como doctrinas. Precisamente con motivo de este reparto se

³⁷ Citado por José María Vargas, en “Las órdenes religiosas y la evangelización del Ecuador”, en *Historia del Ecuador*, 1980, p 194.

suscitaron permanentes disputas no solamente entre el obispado y las órdenes religiosas sino también dentro de las órdenes mismas. Estas controversias se agudizaban con motivo de las reuniones capitulares de las comunidades religiosas, revelando la importancia de estos espacios dentro del mundo eclesiástico. Pero como será examinado más adelante la disputa a veces trascendía los límites de la Iglesia.

Figura 6
Plano de Quito y sus comunidades religiosas



El clero secular en Quito

La presencia y participación de las órdenes religiosas en el proceso de evangelización ha sido plenamente descrito por la historiografía. Sin embargo menos énfasis se ha hecho en la presencia del clero secular, representado por la figura del sacerdote diocesano que dependía exclusivamente del obispo de su diócesis. El elemento secular apareció en Hispanoamérica cuando se empezaron a erigir las diócesis dotadas de un obispo. El clero diocesano o secular tuvo componentes españoles y criollos, también mestizos, y gente de diversa procedencia socioeconómica. Los primeros clérigos seculares pasaron a América ya desde el siglo XVI, en número considerablemente menor que los misioneros de las comunidades religiosas. Luego los clérigos criollos se fueron formando en los seminarios locales (Aznar, 1992, p. 193).

La historiografía ha enfatizado en que la presencia de clérigos seculares fue reducida en los primeros años de conquista, por tanto que la labor evangelizadora más dura estuvo en manos de los frailes. No obstante, es importante señalar que miembros del clero secular estuvieron presentes tempranamente pero se dedicaron a la organización de las respectivas diócesis y administraban curatos de españoles dentro de las zonas urbanas. De hecho los clérigos fueron nombrados desde muy tempranamente obispos, inquisidores, extirpadores de idolatrías, visitadores y participaron activamente en los primeros concilios (Dammert, 1996, p.10).

Entre los años 1533 y 1534 ya varios clérigos obtuvieron permiso para embarcarse desde Sevilla y pasar al Perú, con la finalidad de “*servir al rey y a la Iglesia*”. Las cédulas reales indicaban que hasta que se erigieran los

respectivos obispados, los seculares debían ejercer como párrocos de españoles y se debían dedicar a evangelizar a los indios, a cambio de lo cual recibirían “50.000 maravedíes de los diezmos que cobren” (Ibíd., p. 21). Pero al parecer desde muy tempranamente no gozaron de buena reputación, pues una carta del 2 de septiembre de 1532 el rey se dirigía a Pizarro de la siguiente manera:

Que tenga cuidado de los clérigos que residen en esa provincia, vivan muy honestamente y que se le pareciere que son inhonestos... por ende yo os mando que a los clérigos que dicho os dijere que no deben estar en la provincia los hagáis salir de ella (citado por Dammert, 1996, p.22).

Durante casi toda la etapa colonial se emitieron una serie de normas con la obvia finalidad de evitar que pasaran a América clérigos indignos. Se trataba de establecer controles estrictos para que los clérigos presentaran las respectivas licencias antes de ejercer en las diócesis coloniales. Una vez aceptados en las diócesis coloniales, la legislación buscaba que los clérigos llevaran una vida ejemplar, que se dedicaran a la evangelización, que aprendieran las lenguas indígenas para que pudieran predicar y adoctrinar. Tanto la Corona cuanto la Iglesia estaban concientes de la gran influencia que tenía la figura del sacerdote entre los indígenas, por tanto era importante regular su comportamiento al máximo (Aznar, 1992, p. 200-203). También las aristocracias coloniales reconocían tal influencia por tanto era importante contar con clérigos que favorecieran a los intereses de las redes de poder colonial de las que habló en el segundo capítulo.

La presencia de clérigos seculares en Quito se dio desde la conquista al mismo tiempo que los miembros de las órdenes religiosas. Con Benalcazar llegaron a fines de 1534 los clérigos Andrés García, Francisco Jiménez y Juan

Rodríguez. Este último fue vecino fundador de la ciudad, por lo que el Cabildo lo nombró como el primer cura de la villa. De hecho el primer obispo de Quito García Díaz Arias fue un clérigo secular (Dammert, 1996, p.31).

Este primer obispo de Quito, ya presentaba su preocupación al rey sobre el comportamiento no sólo de los clérigos seculares sino también de los regulares, de la siguiente manera:

Tendrá Dios Misericordia de estos pobres ignorantes y aun justicia de nuestros descuidos que para ellos hemos tenido. Por acá vienen algunas personas religiosas, así frailes como clérigos, que aunque su ser en castilla sea bueno y de buena doctrina por acá se mudan y son muy escandalosos y ponen a los prelados y gobernantes en grande confusión y a los que comunican en mayor alteración con sus desórdenes y codicias (Carta citada por Dammert, 1996, p.39).

En los dos concilios de Lima (1551 y 1567) los obispos acordaron introducir las disposiciones del Concilio de Trento, que como ya fue dicho anteriormente, la principal resolución reforzaba el poder de los obispos sobre las órdenes religiosas en lo que refería a la evangelización. La cantidad de clérigos provenientes de España y de sacerdotes criollos y mestizos formados en los seminarios coloniales³⁸ fue aumentando en forma considerable (Dammert, 1996, p.75). Precisamente el incremento de estos clérigos sin oficio fue una de las justificaciones para emprender reformas eclesiásticas en el siglo XVIII.

Es importante anotar que las parroquias de españoles en las ciudades y villas de la Audiencia estuvieron desde el principio a cargo de los clérigos

³⁸ En el Concilio de 1567 se contemplaba una constitución para erigir varios seminarios en todo el virreinato del Perú, siguiendo las disposiciones Tridentinas. Dammert, 1996, p.137.

seculares, mientras que las parroquias de indios conocidas como doctrinas en su mayoría fueron administradas por religiosos de las comunidades religiosas fundamentalmente de San Francisco, La Merced, Santo Domingo y San Agustín. También es importante repetir que con motivo de la administración de las doctrinas surgieron intensas disputas no solamente dentro de las órdenes religiosas sino también entre los dos cleros. Además vale la pena adelantar que en esta tensión por controlar estos espacios también se involucraron otros sectores de la sociedad situación que será analizada más adelante.

Las doctrinas del obispado de Quito

Felipe II en ejercicio del Real Patronato, ordenó mediante una cédula real en el año de 1565 que el Presidente de la Real Audiencia, en acuerdo con el obispo de Quito y los respectivos superiores de las comunidades religiosas, procedieran a realizar el reparto geográfico y humano para que los respectivos doctrineros ejecutaran la evangelización de los indígenas quiteños de estos territorios (Vargas, 1962, p. 88).

El 17 de octubre de 1568, en reunión llevada a cabo entre el presidente de la Audiencia, el obispo y los superiores de las órdenes religiosas se procedió a la organización y distribución de parroquias y curatos entre el clero secular y el regular. El reparto del campo de acción se realizó de acuerdo al personal disponible y tomando en cuenta la realidad demográfica del Obispado. Esta distribución fue la base de la organización de las doctrinas. La evangelización de los pueblos indígenas del territorio de la Real Audiencia de Quito se organizó entonces sobre la base de las doctrinas o curatos, que se

fueron repartiendo y organizando, desde la creación del Obispado en 1545. (Moreno E, 1991, p. 23).

Según Lope de Atienza, en su Relación de la Ciudad y el Obispado, para 1583, dentro de los límites de la ciudad de Quito, la distribución de las doctrinas era la siguiente:

Tabla 3
Distribución de doctrinas según Lope de Atienza (1583)

Franciscanos	Mercedarios	Agustinos	Dominicos	Seculares
22	3	2	8	20

De tal manera, 35 doctrinas estaban servidas por religiosos regulares, cifra que representaba el 64%, mientras que los sacerdotes seculares poseían 20, es decir el 36% del total (Lope de Atienza, en Ponce L, 1992, Tomo I, p. 464-465).

De acuerdo con el informe del obispo fray Luíís López de Solís, para 1596 estaban distribuidas 97 doctrinas de la siguiente manera:

Tabla 4
Distribución de doctrinas según fray Luíís López de Solís (1596)

Franciscanos	Mercedarios	Agustinos	Dominicos	Seculares
30	15	5	27	20

Lo cual quiere decir que, si la información es correcta, 77 doctrinas se encontraban regidas por religiosos regulares, es decir el 79%, al tiempo que

por sacerdotes seculares tan sólo 20, que representaba sólo un 21% (Vargas, 1978, p.13).

Durante la segunda mitad del siglo XVII se continuó con el reparto geográfico de las doctrinas del obispado de Quito. Para ese entonces se planteaba que el número aproximado de almas que podía atender un sacerdote fluctuaba entre ochocientos y mil. Franciscanos, dominicos y agustinos fueron por lo general quienes alternaron en el servicio de las doctrinas de la sierra, mientras que los mercedarios atendieron de preferencia los pueblos del litoral (Vargas, 1980, p. 194).

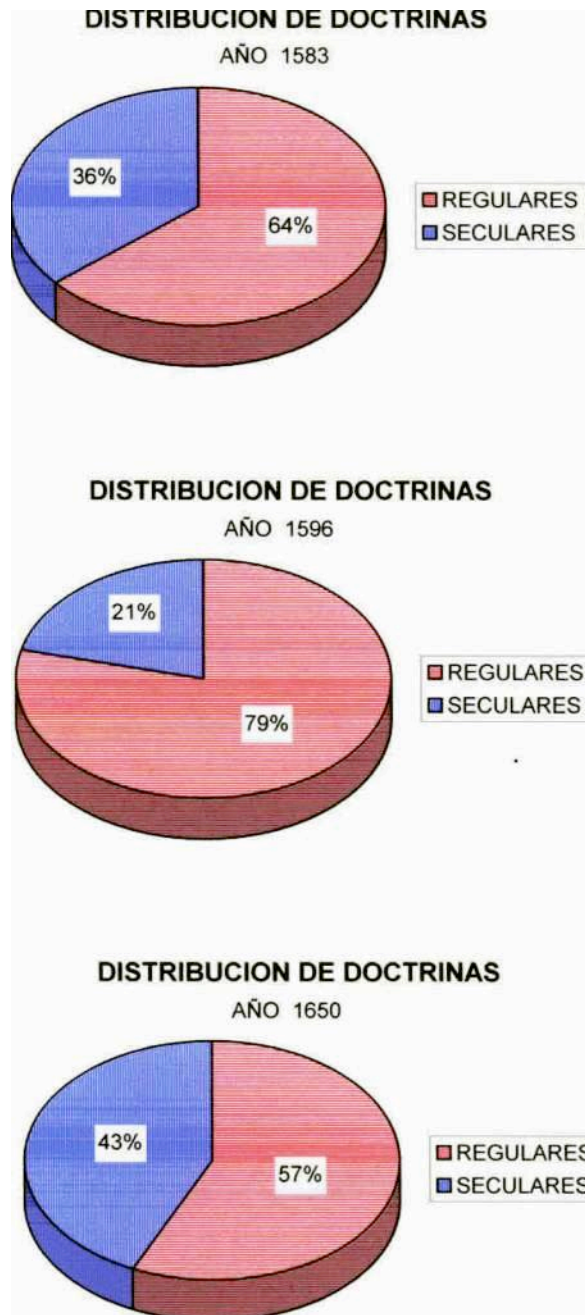
Así, para 1650, según la Relación de Diego Rodríguez Docampo, la administración de curatos era:

Tabla 5
Distribución de doctrinas en la RAQ según Docampo (1650)

Franciscanos	Mercedarios	Agustinos	Dominicos	Seculares
47	22	9	46	95

Sumando así 124 doctrinas regidas por frailes, cifra que representaba el 57%, en tanto que 95, es decir el 43% estaban en manos de clérigos seculares (Rodríguez D, en Ponce L, 1994, p. 292-296).

Figura 7
Distribución comparativa de doctrinas



De las proporciones referidas más arriba se puede inferir, que para el caso del Obispado de Quito, a lo largo del siglo XVI fueron ciertamente las órdenes religiosas las mayores beneficiarias de las doctrinas, pues según las cifras el mayor porcentaje de éstas fueron administradas por regulares. Sin embargo para mediados del siglo XVII, los porcentajes varían, registrándose una cierta equiparación entre los dos sectores de la Iglesia, fenómeno que debe responder al hecho de que hacia 1650 existía ya un mayor número de clérigos seculares formados en los seminarios locales, quienes eran favorecidos por los obispos al momento de la elección.

Según González Suárez (1891, tomo III, p. 420) durante el siglo XVI la evangelización de los indígenas fue confiada a los regulares debido a la falta de sacerdotes seculares. De esta manera, explica porque en la colonización temprana en el obispado de Quito el mayor número de curatos estaba administrado por religiosos. Durante el siglo XVII, los regulares siguieron administrando un considerable número de doctrinas. No obstante, las insistentes propuestas de los obispos de sustituirlos por clérigos criollos formados en los seminarios locales y que además se encontraban desempleados.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, al parecer la distribución de doctrinas se mantuvo dentro del mismo esquema,³⁹ siendo los regulares quienes todavía superaban en número a los clérigos seculares en la administración de curatos. Se pueden encontrar algunas referencias particulares en la documentación, así por ejemplo en un expediente que hace

³⁹ Para el siglo XVIII no se ha podido encontrar una relación global sobre la distribución de doctrinas, pues las relaciones sobre este tema son más escasas, o por lo menos no han sido encontradas todavía.

referencia a los alborotos cometidos en Quito por los franciscanos, en el año de 1729, se especifica que los franciscanos poseían 42 doctrinas en toda la provincia, en las cuales según el presidente de la Audiencia: “*Se cometían cosas inauditas*” (AGI, Quito, años 1728-1749, fol 6r). Sin embargo no se ha podido establecer las proporciones generales de la distribución de doctrinas. No obstante, lo que si se puede decir es que solamente a partir de la Secularización General, tema que será abordado en el siguiente capítulo, estas cifras cambiarían beneficiando en estos cargos a los clérigos seculares.

Aunque no se ha podido precisar la distribución de doctrinas posterior a la Secularización General, un ejemplo de esta nueva distribución en la segunda mitad del siglo XVIII, puede ser inferida de los datos encontrados en el padrón de la villa de Riobamba, en el Corregimiento de Riobamba, en la Real Audiencia de Quito, realizado en 1779, donde se registraba en todo el corregimiento un total de 55 curas regulares y 34 clérigos seculares, dato que confirma el crecimiento de clérigos seculares. Además una información muy reveladora es que según este padrón en el pueblo de Guano en Riobamba⁴⁰, para ese mismo año existía sólo un cura secular empadronado y ningún cura regular. Esta situación revela que para el año de 1779, a pesar de haber sido por más de dos siglos territorio esencialmente franciscano, sin embargo pasado el proceso de Secularización, efectivamente los frailes habían perdido su hegemonía en la zona.

⁴⁰ Se ha tomado como referente la información sobre Guano, pues la Secularización de esta doctrina será tratada en el quinto capítulo de este trabajo.

Tabla 6
Distribución de doctrinas en Riobamba, año 1779

	Regulares	Clérigos	Total
Corregimiento de Riobamba	55 (62%)	34 (38%)	89
Pueblo de Guano	0	1	1

En tanto que el padrón de 1781⁴¹, registra 59 curas regulares y 37 seculares, manteniéndose la proporción parecida a la del año 1779, mientras que en Guano, se encuentran 3 curas seculares y tan sólo 1 fraile. Estas cifras confirman el crecimiento del número de seculares, que efectivamente significaba la pérdida de plazas para los frailes en la administración de doctrinas.

Tabla 7
Distribución de doctrinas en Riobamba, año 1781

	Regulares	Clérigos	Total
Corregimiento de Riobamba	59 (61%)	37 (39%)	96
Pueblo de Guano	1	3	4

Ciertamente estos datos de carácter local no permiten generalizar sobre la distribución de doctrinas en todo el obispado de Quito durante el siglo XVIII. Pero efectivamente revelan para la época, y en un territorio determinado, la proporción entre frailes y clérigos seculares. Inclusive en casos como el de la población de Guano, delatan que a pesar de haber estado regida por franciscanos durante dos siglos, sin embargo hacia la segunda mitad del XVIII la hegemonía de los frailes efectivamente había disminuido.

⁴¹ AN/Q, Empadronamientos, Caja 12, Exp 8, Riobamba, 3-II-1779-14-VII-1857, Padrón hecho en el año de 1779 del número de almas con distinción de sexos, estados, clases y castas incluso párvulos que habitan en este Corregimiento con arreglo a lo prevenido en la real orden de 10 de noviembre de 1776, 12 fols.

Doctrinas, doctrineros, legislación y disputas

Clérigos y frailes venían con nombre de que iban a predicar enseñar y adoctrinar a los indios, y en realidad de verdad pasaban muchos de ellos a enriquecerse con éstos para volverse ricos...⁴²

De esta manera se expresaba el Virrey Toledo en 1582 al referirse al desempeño de los doctrineros en las reducciones. Desde el siglo XVI, varios funcionarios tanto civiles cuanto eclesiásticos estaban preocupados por el proceder de los curas doctrineros (Dammert, 1996, p.150).

Las doctrinas tenían una importancia socioeconómica que rebasaba los límites del adoctrinamiento religioso y aculturación, eran también espacios estratégicos de control socioeconómico. La cantidad de acusaciones contra los frailes encuentran la causa de la decadencia de las órdenes en la prosperidad material, proporcionada por el manejo de estos núcleos. Lo cual conduce a confirmar que la administración de doctrinas efectivamente debió haber significado más que la conversión de almas. Los mecanismos utilizados por los doctrineros para obtener ingresos de orden económico y redondear sus rentas fueron: el cobro por la administración de sacramentos, y la explotación de la fuerza de trabajo indígena, no remunerada, utilizada en tareas de índole mercantil, productiva y de servicios; a la vez que la apropiación de otro tipo de objetos y mercancías recolectados obligatoriamente de sus feligreses a cambio de las sesiones de catecismo impartidas (Lavallé, 1982, p.152).

Para ejemplificar este tipo de ingresos, a continuación se detallan los emolumentos recibidos por el doctrinero de Guano, en el corregimiento de

⁴² Memorial del Virrey Toledo dirigido al Rey en 1582, cita tomada de Dammert, 1996:150.

Riobamba, según una denuncia presentada por el Capitán Gabriel Antonio Prieto en 1696:⁴³

De todos los solares que hay en el dicho pueblo, que pasarán de mil, de ellos las tres partes sin habitación cobra el cura de cada uno dos reales con el pretexto de leña...los compete a esta contribución con todo rigor y apremio... ha entablado que los indios paguen cada uno cuatro reales de primicia aunque no siembren, y que los hijos e hijas solteras no sembrando nada paguen a dos reales cuya cobranza ejecuta con gran rigor....está impuesta una pensión en las siete parcialidades...que cada una contribuya con seis patacones y seis carneros para finados de cada año...con el pretexto de la doctrina castiga rigurosamente al común de las indias casadas, viudas, solteras, muchachos de tierna edad para que cada una lleve un huevo y al que no lo hace lo azota sea vieja o moza... obliga a las indias a que vayan a pastar sus carneros sin pagarles cosa alguna...los carneros que se mueren o se pierden les obliga el dicho cura a que lo paguen ha subido precio ...acabada la doctrina los encierra dentro del convento todo el año a hilar como si fuera obraje...y estos miserables indios no ganan cosa alguna ni se les paga...son perjudicados gravísimamente los miserables indios de dicho pueblo de Guano en la fábrica que tiene de tejer sus costales de cabuya y ordinariamente los venden a tres reales... (AGI, Quito, 199, 04-XII-1696, Fol. 1-7).

Efectivamente estos son el tipo de ingresos paralelos que percibía el doctrinero de Guano con los que redondeaba su renta anual establecida en “*703 patacones de plata física y 400 gallinas en especie*” (Ibid, fol 4).

⁴³ AGI, Quito, 199, Informe del Capitán Gabriel Antonio Prieto sobre Guano, 04-XII-1696, 26 fols. El capitán Gabriel Antonio Prieto era el administrador general de las monjas recoletas bernardas del sacramento de la Villa de Madrid, en las cinco leguas de la ciudad y corregimiento del asiento de Latacunga y la villa de Riobamba, según su informe debido a los abusos cometidos por los doctrineros franciscanos, los indios huyen de sus pueblos y por tanto la recaudación de los tributos se encontraba mermada.

Mientras que el cura del pueblo de San Andrés en el Corregimiento de Riobamba, aparte de recibir anualmente 700 pesos de estipendio en plata de a ocho reales y por camarico mensual 37 gallinas, exigía que todos los miércoles de doctrina cada indio le entregara un huevo; así redondeaba sus ingresos. (AGI, Quito 199, 20-X-1707, Fol. 18). En tanto que el doctrinero de Licto, aparte del estipendio estipulado en 800 pesos anuales y las 50 gallinas en camarico mensual, recolectaba forzosamente de los fieles:

Por razón de ofrenda un borrego de cada indio que tiene ovejas y un puerco por el día de finados, así en cada año junta más de 200 cabezas de borregos y lechones... todos los viernes todas las indias llevan un huevo... en el pueblo hay más de 300 cruces en las calles donde los curas cantan misas por las cuales cobran a los devotos cuatro pesos por cada una... (AGI, Quito 199, 20-X-1707, fols35-36r).

Asimismo, en el año de 1758, fray Francisco de Villafuerte, doctrinero del pueblo de Alangasí, fue acusado de una diversidad de abusos que cometía constantemente contra su feligresía:

Los ocupa en su servicio y en el de su manceba, teniendo tres pongos y cinco servicias que hacen ocho personas, los que se ocupan en hilar por tarea los barones en deshíbar estos muertos de hambre sin tener un grano de maíz que comer... haciéndoles cargos injustos les quita prendas y procura cobrarse, estos excesos ejecuta sin pagarles jornal... (AA/Q, Juicios Civiles, 25-VI-1758, Fol. 3).

De estas denuncias, y algunas otras que serán referidas más adelante, se puede inferir que efectivamente las doctrinas fueron espacios económicos bastante interesantes, donde sus administradores encontraban diversas formas

de redondear su ingreso, en ciertos casos transformando estos núcleos evangelizadores en auténticas empresas fundamentadas en la explotación de los pueblos indígenas.

Además es importante también puntualizar que las mismas autoridades de las órdenes religiosas reconocían la importancia económica que tenía la administración de doctrinas para el sostenimiento de su comunidad. Así por ejemplo en el año 1753, el Comisario de los franciscanos, en carta dirigida al obispo de Quito, ante el retiro de los frailes franciscanos de la administración de la doctrina de Otavalo, en Ibarra, expresaba que si bien acataría la orden del obispo, sin embargo puntualizaba: *“Aunque es constante a Vuestra Señoría Ilustrísima la imposibilidad de mantenerse la Religión de San Francisco en estos países sin un equivalente a las limosnas de los estipendios que la Real piedad de su majestad le concede”* (AGI, Lima, 1596: fol 29r). Más adelante al tratar el proceso de Secularización de doctrinas y la resistencia a perderlas por parte de las órdenes religiosas, se hará otra vez referencia a la importancia económica de estos puntos estratégicos de control social.

Doctrineros mediadores entre los sectores sociales

El sacerdote encargado de la enseñanza espiritual de la concentración de indígenas se llamó doctrinero. Dentro de la estructura hispanoamericana colonial los doctrineros tuvieron un rol importantísimo, fueron los intermediarios directos entre el nuevo sistema impuesto y los distintos sectores de la sociedad. Fueron encargados no solamente de evangelizar a los habitantes americanos sino también de introducir la nueva cultura española en América,

es decir cumplían con un doble rol por una parte eran cristianizadores pero también ejercían como aculturizadores.

En el *Itinerario para párrocos de indios*, considerado como el libro de oro del siglo XVII, escrito por el obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro, se especificaba que el cura debía: *“ser maestro de policía, de higiene, de economía y buenas costumbres de vida sobrenatural en particular, para que en ese espejo se mirasen los indios”* (Peña Montenegro, citado por Villasís, 1988, p. 123). Los curas doctrineros, principalmente de las órdenes religiosas, *“sin disculpar los obvios excesos que podían haber ocurrido en ciertos y determinados casos, se mantenían de los porcentajes que recibían del tributo a que estaba obligado el indígena”* (Freile G, 1974, p.45).

Como antes fue mencionado, los doctrineros podían ser clérigos seculares o miembros de las órdenes religiosas; también por su origen podían ser españoles, criollos e inclusive mestizos; pero además también procedían de diversos estratos socioeconómicos, ya que, como se dijo antes en el mundo clerical también se reproducía el abanico social que caracterizaba a la sociedad colonial. Así no es difícil pensar que dentro de la clerecía existían elementos de las élites coloniales, quienes buscarían proteger los intereses de sus redes poder familiar.

Disputa en la elección de doctrineros

Según la legislación eclesiástica y en razón del Patronato Real, los obispos y los prelados de las órdenes religiosas debían presentar una terna de posibles candidatos para las doctrinas ante la autoridad de gobierno. En el

caso de la Real Audiencia de Quito, era el presidente quien tomaba la decisión. Pero de la misma manera que el resto de la estructura legislativa hispanoamericana se caracterizaba por una conjunción de confusas e intrincadas leyes y excepciones. Así para ejemplificar esta forma de operar, en el año 1669 murió el cura doctrinero de la doctrina de Licto en Riobamba, ante este suceso el vicario de la Villa de Riobamba, procedió a nombrar a un clérigo diocesano para ocupar este cargo. Este proceder del vicario generó gran malestar dentro la orden franciscana, que resultaba afectada por la pérdida de este espacio. Así el provincial de los franciscanos apelaba al presidente de la Audiencia de la siguiente manera:

Digo que contradigo una y tres veces y todas las demás que el derecho me permite dicho nombramiento, lo primero porque tengo sacerdote de mi misma religión que administre sacramentos en dicho curato, según providencia de su Majestad (que Dios guarde) por su cédula despachada a siete de julio de mil seiscientos noventa y un años en que concede a los guardianes inmediatos o en cuya jurisdicción muriere religioso cura sin coadjutor pueda nombrar y nombre religioso de la misma orden que administre los sacramentos... (AGI, Quito, 200, Fol. 3r-4).

Este asunto finalmente se solucionó con la intervención del presidente de la Audiencia quien deshizo lo actuado por el vicario y ordenó al obispo de Quito que: *“Al reverendo Padre Provincial de San Francisco le toca con dilación ninguna dar providencia para que se ponga en dicha doctrina legítimo cura que administre todos los sacramentos”* (Ibíd., Fol. 12).

Una circunstancia muy decidora del significado que tenía el manejo de las doctrinas, tanto para las comunidades religiosas cuanto para los frailes doctrineros, fue la situación de pugna durante la distribución de las doctrinas realizada en los capítulos tri-anales de las órdenes. En estas reuniones el

provincial elegido remuneraba a quienes habían colaborado con su elección mediante el otorgamiento de doctrinas. (González S, 1891, Tomo V, p. 504).

Una muestra de la tensión provocada con motivo de los capítulos y la distribución de doctrinas se encuentra en la denuncia del Comisario General de la Orden de San Francisco del Perú contra el provincial de Quito fray Domingo Bandín en el año 1752, a quien se le acusaba de haber convocado ilegítimamente a un capítulo intermedio para hacerse nombrar como provincial. Ante este acto ilegal el comisario de la Orden del Perú declaró nulo tal capítulo y por ende el nombramiento de Bandín, éste desacatando al comisario se dedicó a cometer varios escándalos entre ellos asaltar el convento de Latacunga, según el guardián tal convento los hechos de la siguiente manera:

El día martes a las ocho de la noche vino el reverendo padre Bandín en compañía de siete frailes y nos prendieron y amarraron en ese convento de Latacunga a los que estábamos siguiendo la obediencia y órdenes de Nuestro Padre Comisario General, entraron los frailes todos armados con armas ofensivas, dos con sus pistolas que era el padre fray Juan Bejar y el padre Mexia y los demás con sus espadas nos prendieron a los tres religiosos que hubimos en el convento, amarrándonos después de haberme maltratado a mi con varios golpes que me dieron así con los chafalotes como con una verga y después que le dije al provincial que por las patentes que teníamos de vuestra paternidad dijo y para que sepa los propios términos presupuesta la licencia los pongo (...)dijo que el comisario era una mierda y se cagaba en el y vuestra paternidad.. luego hizo pedazos la patente (ANH/ Fondo Especial, caja 16, libro 4, fol. 10r).

Al parecer fray Bandín ante la decisión del Comisario General de excomulgarlo y anular su nombramiento, decidió cometer algunas atrocidades en los conventos de la Provincia, según otro testigo, además de algunos frailes: “Sin duda no faltaron **algunos seculares parientes de dichos religiosos** que también asistieron al dicho padre Bandín” (Ibíd., fol.14r). Ante semejante

escándalo el Provincial de la orden solicitó el auxilio del oidor de la Audiencia Don Juan Romualdo Navarro para someter a este desatinado fraile. Este caso permite por una parte ver las serias tensiones que se generaban por la elección de los beneficiarios de los capítulos, pero también permite evidenciar como efectivamente los miembros del clero contaban con vínculos fuera de la estructura eclesiástica para intentar apoderarse de los espacios de poder.

Bernard Lavallé (1982) al abordar el tema de la repartición de doctrinas, plantea que era la coacción propicia para asignar beneficios y cargos, aparentemente menos vistosos, pero muy ventajosos económicamente. Sugiere además de tratarse de cargos negociables; los postulantes debían pagar para obtener un curato, entonces se entiende su interés en la recuperación del dinero invertido (p. 164).

Sobre este tipo de proceder de los frailes doctrineros, en la denuncia presentada contra los doctrineros de Guano en Riobamba, el capitán Gabriel Prieto manifestaba:

Como los curas religiosos se nombran cada capítulo provincial que son de tres años...como conocen lo poco que ha de residir en sus doctrinas cada uno (...) solicita sacar más para lograr en otro capítulo nuevas conveniencias... (AGI, Quito 199, doc.cit, fol. 9).

Miguel Lata, de 32 años, cacique principal de Guano, en su testimonio presentado en la averiguación sobre el cura de Guano, fray Bernardo de Guevara, también observaba esta situación:

En cada capítulo y muchas veces a la congregación del intermedio se remueve uno y se introduce otro tan sucesivamente que desde el tiempo que este testigo puede hacer reflexión habrá conocido veinte y cuatro curas siendo imposible que cada uno en su tiempo haya podido reconocer su feligresía y mucho menos cobrar afecto para

administrar con cristiana caridad y amor el pasto espiritual como propio pastor sino atender como mercenario a los aumentos de su propia conveniencia ... (AGI, Quito, 199, Riobamba, 20-X-1707, Autos de cabeza de proceso de averiguación de capítulos, Fol. 5r).

Al parecer los escándalos con motivo de la elección de doctrineros fueron bien reconocidos por toda la sociedad quiteña, y por supuesto por el gobierno central. El 6 de abril de 1639, el rey mandaba a los provinciales de las órdenes religiosas, que cumplan con lo estipulado según el Real Patronato, para la provisión de doctrinas, es decir presentar la terna al virrey, presidente o gobernador, autoridad encargada de la elección. Efectivamente se exigía a los preladados de las órdenes que no remuevan doctrineros sin antes obtener la autorización del gobierno civil, con el conocimiento del Obispo.⁴⁴

En una cédula real, dirigida al presidente de la Audiencia de Quito, emitida en Sevilla el 6 de mayo de 1729, el rey exponía su preocupación sobre la elección de doctrineros dentro de las órdenes, de la siguiente manera:

...En mi noticia se han puesto los graves abusos que se han introducido en los Curatos de ese Obispado, que administran los Religiosos, que se reducen a que con la ocasión de mudarse en cada capítulo intermedio, y en los capítulos Provinciales los curas por haberles costado a estos para conseguir los Curatos el regalar a los Comisarios y Provinciales y echándoles estos diferentes pensiones, solo tiran en el tiempo que son curas a esquilmar a sus pobres feligreses para poder resarcir lo que les costo el curato, pagan las pensiones que se les imponen, y para mantenerse ellos y sacar alguna cosa para tener en el capítulo siguiente con que sacar otro curato... (AN/Q, Religiosos, caja 16, 27-XII-1739, fol. 31r).

⁴⁴El libro I, título XV “De los religiosos doctrineros”, de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*, contiene varias leyes que reflejan la preocupación de la Corona por limitar la autonomía con la que se ejecutaban las provisiones de curatos dentro de las órdenes religiosas, leyes número III fol 76 y ley IX fol 77.

Jorge Juan y Antonio de Ulloa, viajeros y observadores del siglo XVIII, reparaban igualmente en el hecho de que por ser las doctrinas de los regulares proveídas por elección, al recibir las parroquias, los curas “*Aplican por lo general todo su conato en hacer caudal...*”, buscando los mecanismos para explotar a los indios. Conscientes de que su cargo era temporal, pretendían aprovechar el tiempo que les correspondía para obtener beneficios materiales. Además, aseguraban que para obtener una doctrina o para mantenerse en la misma, los doctrineros debían pagar al provincial una cantidad que ya estaba estipulada para cada curato. Sin duda la contribución, que debía pagar el doctrinero, recaía directamente sobre los indios (Juan y Ulloa, 1918, p. 10-15).

Consecuentemente, se puede establecer que definitivamente la administración de curatos implicaba una considerable fuente de ingreso, no sólo por el estipendio que recibía el doctrinero; sino también por los variados mecanismos que encontraba para redondear sus rentas, o tal vez lo invertido en la adquisición de tal beneficio. Por haber sido las doctrinas, en su mayoría, económicamente muy ventajosas, consideradas como fuente de ingreso, es decir un espacio para obtener una renta segura, los nombramientos de los doctrineros se convertían en acontecimientos de gran controversia para las órdenes religiosas.

De hecho, para las órdenes religiosas también, la administración de doctrinas significaba su principal fuente de sustento. Por ejemplo, entre los años de 1699 y 1710, se reconocía que el 64.63% de los ingresos de la comunidad franciscana en Quito provenía de las doctrinas.⁴⁵ Entonces resulta

⁴⁵ Cifra tomada del trabajo de Luís Cuajical, *Vida económica de la Provincia Franciscana de Quito entre 1699 y 1710*, páginas 50-113.

fácil entender porque tanto los frailes como sus superiores se negaban a perder esta renta.

Sin embargo la importancia económica de las doctrinas se conjugaba con otra variable muy relevante. Dentro de las comunidades religiosas se recreaba el antagonismo hispano criollo que caracterizó a la sociedad colonial, consecuentemente la pugna por el control de estos espacios reflejaba la rivalidad profunda existente entre los frailes criollos o hijos de la tierra y los frailes españoles, llegados de la península y considerados como advenedizos por los primeros, sobre este asunto se habló líneas más arriba. Como fue mencionado anteriormente, la aguda tensión del antagonismo hispano criollo conventual se intentó solucionar mediante la “Alternativa”, fórmula mediante la cual debían turnarse los religiosos españoles y los criollos en los cargos de superior provincial y definidores.⁴⁶ Esta contienda al parecer se agudizaba con cada reunión capitular y consecuentemente con el reparto de doctrinas.

En el caso del clero secular si bien existían numerosos sacerdotes peninsulares, sin embargo en los seminarios americanos ya se habían formado algunas generaciones de clérigos criollos, los “*hijos de la tierra*”. Precisamente, como hemos visto, la cantidad de estos curas sin oficio fue uno de los argumentos fundamentales de los obispos para retirar a los frailes de la administración de las doctrinas.

Consecuentemente, resulta fácil entender el largo conflicto entre las comunidades religiosas y el obispado para controlar el poderoso recurso socioeconómico que eran las doctrinas durante la etapa colonial. Efectivamente, la disputa por el control de las doctrinas se desarrolló desde el

⁴⁶ El 6 de agosto de 1626 el general de los predicadores y sus consejeros establecieron la Alternativa en la provincia de Quito: Lavallé, 1993, op.cit, 82.

siglo XVI, para agudizarse a mediados del siglo XVIII, con el proceso denominado por la jerarquía civil y eclesiástica como *Secularización de Doctrinas*⁴⁷. En un intento por parte del gobierno eclesiástico por disminuir no solamente las tensiones por los espacios de evangelización sino por regular el comportamiento de los doctrineros, desde el siglo XVI se emitieron una serie de normas, con la intención de regular el gobierno de las doctrinas, en vista de que las críticas más frecuentes a los doctrineros eran:

- La explotación económica a los indígenas
- El mal ejemplo de vida
- La mala administración de las doctrinas
- La incapacidad por predicar la lengua
- El negarse a recibir la Visita de los obispos (Duviols, 1986; p. XLI).

Según González Suárez (1891) el “gran pecado” de varios curas fue el mal ejemplo de vida, el abuso a su feligresía indígena, a quienes les obligaban al servicio “en haciendas y granjerías”, además de la exigencia del pago por la administración de los sacramentos. Más grave aún eran los despiadados y crueles castigos a los que sometían a los indios (Tomo V, p. 504). Debido a este tipo de comportamientos, ya desde el siglo XVI en los concilios y sínodos los preladados trataban sobre estos asuntos, reconociendo que el proceder de los doctrineros, en muchas ocasiones distaba mucho de ser un ejemplo de vida.

Regulación sobre doctrinas y doctrineros

La significativa cantidad de denuncias sobre los abusos cometidos por los doctrineros generó gran interés por introducir regulaciones que condujeran

⁴⁷ El tema de Secularización de Doctrinas será analizado en el siguiente capítulo.

el buen manejo de los doctrineros y sus doctrinas. Así se emitía constantemente legislación mediante un sinnúmero de cédulas reales, bulas y otros documentos con la finalidad de dar fin a este tipo de comportamientos. Inclusive en el Virreinato peruano se llevaron a cabo algunos concilios que tuvieron su eco en el obispado de Quito donde también se efectuaron tres sínodos. En todas estas reuniones, se enfatizaba en que la tarea de los doctrineros era obviamente la conversión y evangelización de los indígenas, y que el medio para lograr esta tarea encomendada a la Corona española, era la doctrina de indígenas. Se hacía gran énfasis en el buen ejemplo de vida que debía ofrecer el cura, quien era un guía espiritual y protector de los indígenas (Vargas, 1948, p.192). No obstante, estas intenciones oficiales, en la práctica muchos doctrineros no se comportaban de la manera esperada.

De esta manera las normas esperaban que la conducta de los doctrineros fuera ejemplar y que cumplieran con algunos requisitos básicos como:

- Conocer la lengua de los indígenas
- Conservar uniformidad y continuidad en el método de enseñanza
- Proteger a los indígenas, entre otros (Tapia, 1992, p. 36).

Las reuniones donde se emitieron las principales normas eclesiásticas para normar el comportamiento de los curas fueron los concilios de Lima, a donde acudían los representantes de los distintos obispados y también los prelados de las órdenes religiosas. Los Concilios limenses y sus principales resoluciones fueron:

Tabla 8
Resoluciones de concilios limenses

Año	Principales resoluciones
1551-1552	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Se definió la primera organización y distribución de doctrinas ✓ Postura radical y definitivamente opuesta a los cultos antiguos ✓ Se ordenó la destrucción de las huacas, ídolos y adoratorios(Moreno E, 1991, p. 29)
1567	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Énfasis en la selección del doctrinero, ratificando sus obligaciones ✓ Se convocó al primer Sínodo Quitense, efectuado por fray Pedro de la Peña, en el año de 1570 (Villalba, 1978, p. 69)
1582	<ul style="list-style-type: none"> ✓ La unificación del catecismo en contenido y lengua ✓ La fundación en las parroquias por parte de los curas ✓ Fundación de colegios para los hijos de caciques ✓ La renovación de las prohibiciones canónicas ✓ Renovación de las penas contra los sacerdotes comerciantes, pues según González Suárez: “... <i>este vicio había echado hondas raíces y el escándalo iba tomando proporciones alarmantes</i>”(González S, 1891, Tomo III, p. 416). ✓ Prohibición rotunda a los curas de emplear a los indios en labores
1591	<ul style="list-style-type: none"> ✓ La decisión fundamental, que provocaría consecuencias posteriores, fue que los doctrineros quedaban sujetos a las visitas de los respectivos obispos, aunque fuesen miembros de una comunidad religiosa (Moreno E, 1991, p. 36)

En concordancia a estos concilios, en los Sínodos Quitenses se trataba sobre la catequización y organización de la iglesia del obispado de Quito. En estas reuniones al igual que los Concilios de Lima se emitían normas para regular el comportamiento de los sacerdotes y doctrineros, reglamento que fundamentalmente estaba orientado a prohibir la intervención de los curas en actividades económicas y el abuso a la feligresía indígena. Los sínodos quiteños y sus principales resoluciones a este respecto fueron:

Tabla 9
Resoluciones principales de los Sínodos quitenses

Año	Principales resoluciones
1570 Convocado por Fray Pedro de la Peña	<ul style="list-style-type: none"> ✓ <i>“De parte de los ministros tres cosas son necesarias: que sean sacerdotes doctos, que den buen ejemplo con vida y costumbres, y que sepan la lengua de los indios...”</i> (Vargas, 1978, p. 42) ✓ Definición de parroquias y doctrinas del Obispado ✓ Siguiendo los planteamientos del primer Concilio Limense de 1551, se estableció fundamentalmente el comportamiento ejemplar que debían guardar los doctrineros, como directores espirituales de los indígenas ✓ Se estableció que los doctrineros pagaran a los indios que tenían a su servicio y <i>“que no se sirvieran de chinás en la cocina”</i>. Esta norma se emitió en razón de la cantidad de quejas por parte de los indígenas, de que sus doctrineros los obligaban a trabajar en diversas tareas, sin remuneración alguna (Villalba, 1978, p. 141).
1594 convocado por Luís López de Solís	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Énfasis en la necesidad de traducir el catecismo a las lenguas indígenas ✓ Prohibición a los doctrineros de involucrarse en negocios y relaciones de tipo mercantil ✓ Definición del tipo de castigos que podían aplicar a los indígenas (Moreno E, 1991, p. 36).
1596 (Loja)	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Reiteración de las restricciones establecidas a los curas ✓ Regulación y limitación de los bienes que podían tener los doctrineros ✓ Prohibición a los párrocos de indios de sembrar, tener ganado, involucrarse en la producción textil, ni el comercio ✓ Solamente era aceptable tener lo necesario para su sustento ✓ Prohibición de cobrar por la administración de sacramentos a su feligresía (Villalba, 1978, p. 167- 175).

Como se ve en las tablas previas, en las reuniones conciliares y sinodales se enfatizó en emitir normas para regular el adoctrinamiento de los pueblos indígenas del obispado de Quito. Este cuerpo legal respondía a la experiencia evangelizadora y al comportamiento que habían registrado los curas en sus parroquias. Tanto en los concilios cuanto en los sínodos se intentaba delinear el modelo del clérigo diocesano o regular, se buscaba conseguir un clero reformado ejemplar y dedicado a su misión evangelizadora.

Sin embargo, al repensar la legislación emitida insistentemente para regular el comportamiento de los clérigos, llama la atención la recurrencia de algunos temas como:

- La prohibición de todas las actividades y negocios comerciales
- Regulación de la vida y conducta del clérigo
- La severa normativa referente a la residencia del cura de almas
- El control establecido para evitar clérigos vagos o peregrinos
- La tajante prohibición de vicios mundanos
- Aspectos sobre la moral sexual de los clérigos
- Los abusos cometidos con los indígenas
- El escaso nivel cultural

Es claro el permanente intento por formar un clero honesto comprometido con su labor pastoral. Sin embargo esta insistencia presente en la legislación y las investigaciones sobre el clero hispanoamericano, fundamentalmente el diocesano revela que *“tenía principalmente dos taras: un alto grado de incultura y unas serias deficiencias morales como: incontinencia, dados al juego y a ola ociosidad y a la codicia”* (Aznar, 1992, p.208).

Al parecer las autoridades eclesiásticas hicieron un considerable esfuerzo por regular el comportamiento de los doctrineros, de la misma manera que el gobierno también se involucraba en tratar de limitar los excesos cometidos por los doctrineros que se alejaban de su labor misional, así por ejemplo en el año 1703 el Presidente de la Audiencia, ejerciendo el Real Patronato emitía una real provisión dirigida a todos los corregidores, jueces y demás autoridades de la Real Audiencia de Quito, a fin de que procedan con toda severidad contra los curas doctrineros que cometan incorrecciones,

dándoles inclusive las atribuciones para “*apresarlos si fuera necesario*” (AN/Q, Fondo Especial, caja 16, libro 44, documento 1703, fol. 3).

Según la documentación revisada sobre las denuncias y la legislación que hacen referencia tanto a los abusos que los doctrineros cometían contra su feligresía; cuanto a las rivalidades generadas entre los clérigos por acceder a la administración de doctrinas, se puede, establecer, sin pretender generalizar, que las doctrinas más allá de haber sido espacios de evangelización fueron puntos estratégicos de control socioeconómico que eran seriamente disputados entre los interesados.

La doctrina un punto estratégico de poder socioeconómico

Según la legislación eclesiástica y el compromiso de la Corona frente al Vaticano en razón del Patronato Real, la doctrina debía ser el núcleo donde se evangelizaran y aculturizaran a los indios del Nuevo Mundo. Es decir la doctrina debía ser la institución que garantizara por una parte a la Corona el cumplimiento de su compromiso ante el papado, y por otra parte también era el espacio que permitía la integración de los indígenas al nuevo orden socioeconómico impuesto por España en las colonias americanas.

No obstante la legislación eclesiástica emitida, y la intención del gobierno por regular el comportamiento de los doctrineros, en la práctica, muchos doctrineros alejándose de su labor misionera se transformaban en negociantes de los grandes beneficios materiales, que podían sustraer de los indígenas. En muchos de los casos abusaron de su situación de poder como

los dirigentes espirituales de la población (Acosta, 1982; Lavallé, 1982; Sanchez, 1991; Phelan, 1995).

Aparentemente el acceso de los doctrineros coloniales con la prosperidad material les había conducido a la inobservancia de su apostolado. El pretendido “*ejemplo de vida*” que debían ofrecer al pueblo, quedaba entonces en letra muerta registrado en las normas conciliares y sinodales. Pero al parecer la desobediencia a las leyes bajo la fórmula “*Acato pero no cumplo*” fue una de las características más comunes de la vida colonial que traspasaba los límites de la vida civil para inundar también las esferas eclesiásticas.

La reiterativa cantidad de documentos oficiales que contienen la preocupación tanto de autoridades religiosas cuanto civiles por regular la administración de las doctrinas manejadas con poca dignidad moral, reflejan por una parte la permanente preocupación que obviamente respondía a la frecuente desobediencia por parte de los doctrineros. (Sánchez, 1991, 12).

Desde el siglo XVII se presentaban ante todo tipo de instancias significativas denuncias referentes al inapropiado proceder de los doctrineros, quienes alejados de su misión de proteger a los indígenas, se encontraban en franca cooperación con representantes del poder civil como encomenderos y corregidores, para explotar a los indígenas como fuerza laboral y hasta mercado de consumo forzado (Phelan, 1995, p.264).

Entre las críticas más comunes a los doctrineros, una de las más constantes fue la explotación económica a los indígenas. Por ejemplo, el cacique de Latacunga Joaquín Sancho Hacho, en el año 1777 denunció:

Que por lo que le toca al actual cura y coadjutores del pueblo de Saquisilí, le consta...por haber visto como en doctrina pública, el cura hace sacar unos costales muy

grandes, nombrados sacas, llenos de algodón y reparte a cada india media libra, para que hilen dentro del preciso término de quince días fatales, pagándoles sólo medio real, debiendo ser al menos un real... (AN/Q, Religiosos, caja 32, 21-V-1777, fol 25R).

Otro tipo de denuncia permanente en contra de los doctrineros fue el mal ejemplo de vida. Han sido revisados varios casos, pero uno de los más representativos fue el de fray Diego Bejar, doctrinero franciscano del pueblo de Guano en Riobamba, quien en 1751 fue removido de su cargo después de habersele comprobado una serie de excesos y abusos que iban desde vivir en concubinato dentro del convento con una india de nombre Petrona Ramos hasta la explotación económica a su feligresía:

Porque demás de los indios que tiene ocupados en un obrajuelo que ha armado, no deja descansar de un continuo trabajo a las indias solteras teniéndolas atareadas en escarmenar lana, hilar y otras ocupaciones perniciosas a la gente sin pagarles cosa alguna por tanto diario trabajo, antes si tratándolas con aspereza, riguroso castigo y demásía.. (AN/Q, Religiosos, caja 19, 6-II-1751, fol 1).

Circunstancias como ésta se registraban en distintas doctrinas del obispado de Quito, por lo que el gobierno civil debía intervenir. Así se expresaba el presidente de la Audiencia de Quito:

De acuerdo a las quejas de los procedimientos de algunos doctrineros regulares, en la administración de sus oficios así en los excesivos derechos que llevan de los indios, como el mal ejemplo que dan y el servicio personal a que los obligan sin pagarles su trabajo, y porque estos y otros agravios de esta calidad necesitan de remedio saltándose pronto a salir a la visita del obispado de reverendo obispo de ésta diócesis se libre real provisión de ruego y encargo para que conforme a su jurisdicción y facultades en los curas

regulares como tales contenga y arregle a su obligación desagraviándoles a los que se hallaren injuriados de dichos curas... (AN/Q, Religiosos, caja 19, Ibíd., fol 7).

Las frecuentes acusaciones referentes al comportamiento de los doctrineros hacían referencia a cuestiones como, la mala administración de las doctrinas, la incapacidad de predicar por ignorar la lengua y el negarse a recibir la visita de los obispos. (Duviols, 1986, p. XLI). Estas situaciones se daban muy a pesar de que la legislación eclesiástica especificaba que era absolutamente prohibido a los doctrineros involucrarse en negocios, ni ocupar a los indios para su servicio personal o en su defecto en empresas comerciales, peor aún cobrar por la administración de sacramentos. Lo que realmente se enfatizaba era en el ejemplo de vida, lo cual incluía relacionarse sentimentalmente con mujeres.⁴⁸ No obstante, la legislación las denuncias más comunes hacían referencia a curas involucrados en escandalosos episodios de: concubinato, amancebamientos, seducción, vida alegre, embriaguez y demás actividades que definitivamente iban en contra de la legislación eclesiástica y de los preceptos católicos. (Urbano, 1992, p. 9-12).

Precisamente la legislación eclesiástica hacía referencia a *“las flaquezas de las voluntades, de las pasiones de los hombres, de sus miserias y mezquindades”*, por lo que las leyes trataban de limitar las actuaciones de *“clérigos empresarios, simoníacos y ausentes del lugar de sus funciones”* (Ibíd., p.7).

⁴⁸El *Itinerario para párrocos de indios*, del obispo De La Peña, recoge detalladamente todas las normas y prohibiciones emitidas sobre el comportamiento que debían guardar los curas doctrineros en sus curatos, pues destina un extenso capítulo al tema.

Las denuncias sobre el mal comportamiento de los doctrineros se daban de la misma manera en otros obispados. Así por ejemplo en Bogotá, también se registraban quejas frecuentes sobre la conducta de los doctrineros que gravaban a los indios con cargas pecuniarias. Estos curas aumentaban arbitrariamente sus estipendios y eran conocidos por un comportamiento cruel, injusto y codicioso. De la misma manera que el antagonismo hispano criollo estaban presente como una permanente guerra por el poder manifestada en los capítulos conventuales.⁴⁹

El obispado de Lima también procesaba un sinnúmero de denuncias en contra de los clérigos, así por ejemplo en el año 1736 los curas Sebastián Garnica y Juan Valvas, eran acusados de *“apremiar y castigar a los indios e indias, haciéndolos trabajar en hilar algodón y lana sin pago de jornal”* (AHAL, Legajo N°30, Expediente 30.II, fol. 1). Mientras en el año 1750 fray José Ubaldo de Prados era acusado de cometer:

Agravios y vejaciones contra los indios... pidiendo crecido número de muchachos y muchachas con título de pongos para pastear sus ganados sin darles paga alguna y llevarles crecidos derechos parroquiales por matrimonios, bautizos, entierros, velaciones, limosnas de fiestas y misas (AHAL, Legajo N° 30, Expediente 30.XIV, fol. 3).

En tanto fray Juan de Urinsa, religioso mercedario en 1755, era acusado de cometer: *“excesos, crímenes, tiranías, extorsiones y otros delitos graves”* *contra su feligresía indígena*” (AHAL, Legajo N° 31, Expediente 31.IV, fol. 2). En fin estas son solamente una reducidísima muestra de las más de trescientas acusaciones que hacen referencia a los abusos cometidos por los párrocos y doctrineros registradas en el Archivo Arzobispal de Lima. Siendo las principales

⁴⁹ Luís, Mantilla, O.F.M, “La Iglesia en Colombia entre la tensión y el conflicto” en *Credencial Histórica*, Edición 153, septiembre 2002.

denuncias sobre cobro por la administración de sacramentos y otros delitos como el mal ejemplo de vida, el abuso y extorsiones de toda índole en contra de su feligresía.

Este tipo de documentación refleja, sin pretender generalizaciones, que varios doctrineros aprovecharon de su posición privilegiada como los directores espirituales de los pueblos indígenas y obviamente de la gran influencia que proyectaban para obtener prestaciones que resultaban beneficiosas económicamente para ellos (Acosta, 1982, p.138) e inclusive posiblemente para las redes de poder social a las que formaban parte.

Así por ejemplo, en 1758 fray Francisco de Villafuerte, dominico, doctrinero del pueblo de Alangasí en el Obispado de Quito fue removido de su doctrina por encontrársele culpable de varios delitos entre ellos, vivir en amancebamiento, venta de sacramentos, usura, abuso de su feligresía, posesión de haciendas y otros tantos más:

Como el dicho cura solicita a las solteras que les pone para su servicio para actos torpes y libidinosos, manoseándolas y engañándolas con dádivas de plata, cuando de este modo no quieren condescender con su torpeza pretende violentarlas, con miedo y fuerza... y es cierto y evidente que dicho reverendo padre cura presta dinero a usura cobrando de rédito un patacón en cada mes por diez pesos de principal, fuera del camarico que pide mensualmente en huevos o en quesillos, que importa un real o medio real...(AA/Q, Juicios Civiles, 25-VI-1758, Fol. 2R).

Las evidencias encontradas en los archivos, demuestran que las doctrinas no representaban tan sólo el núcleo de la labor evangelizadora, sino también un punto estratégico de poder socioeconómico, debido a la oportunidad que ofrecía al doctrinero y a sus vinculados para controlar el

significativo recurso que constituían los pueblos indígenas como mano de obra y sujetos de consumo dentro del sistema de explotación colonial.

Según Bernard Lavallé (1982) las doctrinas resultaban ser un excelente negocio para sus administradores, quienes además de recibir un sínodo o salario, aprovechaban de la mano de obra indígena puesta a su disposición a cambio de las sesiones de catecismo. Ciertos doctrineros administraban sus doctrinas como verdaderas empresas familiares, en razón de sus vínculos sanguíneos y económicos con el resto de elementos de las sociedades locales (p. 152).

Este es el caso de fray Diego Bejar, de quien ya se habló líneas más arriba, este franciscano no sólo explotaba a la feligresía indígena por su beneficio personal sino que también lo hacía para favorecer a su concubina Petrona Ramos:

Así mismo tiene hostilizada a toda la gente obligando con violencia a los caciques a que den indias de servicio separadamente a la madre, hermana y toda la familia de su concubina a cada una de por sí, número señalado de servicios, con que se ven oprimidos los miserables indios.. (AN/Q, caja 19, doc.cit, fol. 1).

Pero no sólo beneficiaba a toda la familia de su concubina con el servicio doméstico gratuito, sino también abusaba de su autoridad para satisfacer los caprichos de su mujer, a costa de sus feligreses:

Que las gateras vendan inmediatas al convento porque su concubina tenga lo necesario o sino ha arrojado al río todo aquello que esta puesto en venta por las pobres gateras para su congrua y manutención, castigándolas con azotes sin reparar en mujeres que estaban dando de mamar por cuyo motivo se halla una criatura con inminente peligro de muerte por haberse enfermado la madre con el rigor de los azotes... (AN/Q, Ibíd., Fol. 2).

No resulta nada extraño que, desde el principio de la colonización se registraran quejas por parte de los indígenas, acusando a los doctrineros de comerciar bienes, administrar obrajos y explotar su fuerza de trabajo sin remuneración alguna. Situación, que según lo dicho anteriormente no era desconocida para las autoridades civiles y eclesiásticas que constantemente intentaban regular estos excesos, pero al igual que el resto de leyes parece que las normas eclesiásticas simplemente no eran cumplidas o por lo menos no se ponían en práctica, comportamiento muy propio de la época. (Lavallé, 1982, p. 156).

Por otra parte, no hay como olvidar que para el gobierno metropolitano la vinculación de los doctrineros en actividades comerciales, más allá del escándalo moral, implicaban una constante disminución en los ingresos económicos, debido a que los religiosos gozaban de exenciones y privilegios fiscales, como el pago de impuestos a transacciones de orden comercial, pues en teoría su condición no les permitía involucrarse en este tipo de actividades. (Konetzke, 1992, p. 225).

Entonces, en el presente estudio, se utilizará el término doctrina no sólo como el núcleo de evangelización y aculturación indígena sino también como un importante espacio de control del poderoso recurso socioeconómico que representaban los pueblos indígenas dentro del sistema de explotación colonial. Un recurso que tanto la sociedad civil como la eclesiástica y, por supuesto los doctrineros y las órdenes religiosas ansiaban controlar.

Especificar las connotaciones socioeconómicas que tenían las doctrinas, como lucrativas fuentes de ingreso, resulta fundamental para entender la

importancia que tuvo el acceso al control de estos puntos estratégicos, lo que conlleva a entender la causa de la tensión y significativo conflicto desarrollado entre los distintos sectores de la Iglesia, y las redes de poder colonial con motivo de su administración. Situación que a continuación será examinada en el nivel del microcosmos de lo sucedido con motivo de la Secularización de la doctrina de Guano, en el corregimiento de Riobamba.

CUARTO CAPÍTULO

La Secularización de doctrinas en la Real Audiencia de Quito

La prolongada rivalidad entre el clero regular y el clero secular

Prácticamente desde la creación de las órdenes religiosas en la Edad Media existió una verdadera rivalidad entre los dos cleros, pugna que se trasladó a América donde inclusive se agravó. En el Nuevo Mundo el elemento que exacerbó esta antigua rivalidad fue sin duda el otorgamiento de privilegios a los frailes en lo referente a la administración de las doctrinas.

La evangelización de Hispanoamérica estuvo desde sus inicios marcada por contradicciones, discordias, tensiones y disputas, que paradójicamente provenían no desde fuera como estaba sucediendo en el resto del mundo occidental sino dentro de la misma Iglesia Católica. En el Nuevo Mundo se registraron innumerables y constantes pleitos y rivalidades entre clérigos religiosos y seculares ya fuera por privilegios y/ o jurisdicción (Mantilla, 2002, p. 5).

Tempranos privilegios de las órdenes religiosas

Quien en algo conoce la historia de Cristóbal Colón, puede establecer una clara asociación de este personaje con el convento franciscano de Santa María de la Rábida, en Huelva. Este convento abrió sus puertas a Colón, como era la costumbre según la regla de San Francisco de Asís recibir a todo peregrino o extranjero necesitado de hospedaje. Además el apoyo de los frailes de la Rábida fue esencial a la hora de enrolar la tripulación para la Pinta, la Niña y la Santa María. De hecho el respaldo franciscano permitió a los hermanos Pinzón y a sus seguidores “*cruzar la mar tenebrosa mandados por un desconocido*” (Arranz, 1992, p.30). Precisamente desde el segundo viaje de Cristóbal Colón (1494-1496) lo acompañaron religiosos de distintas comunidades religiosas, ciertamente la Iglesia y sus representantes estuvieron continuamente presentes desde los primeros años de descubrimiento.

Así la presencia de los frailes franciscanos y de otras órdenes religiosas fue una constante desde los primeros años de conquista. Los primeros viajes transatlánticos ya contaban dentro de su contingente humano con miembros de las órdenes religiosas, misioneros que se aventuraban al Nuevo Mundo con la consigna de convertir a los nativos. Su pertenencia a comunidades religiosas, regidas por estrictas reglas de comportamiento parecía ser la garantía de su compromiso y capacidad para la tarea de conversión y evangelización (Konetzke, 1992, p. 216). Religiosos de distintas comunidades, también curas diocesanos participaron y acompañaron a las campañas de conquista. Sus tareas fundamentales eran la conversión de los nativos, la extirpación de las

idolatrías y por supuesto y atender las necesidades espirituales de los españoles (Ibíd.).

Durante los siglos XVI y XVIII los frailes misioneros recibieron de los papas de turno, con la respectiva aprobación del rey, en razón del Patronato Real, el derecho a erigir las primeras iglesias en las Indias. Así se dio comienzo a una Iglesia americana servida mayormente por religiosos regulares, quienes establecieron sus misiones, que al pasar del tiempo se convertirían en curatos, más tarde denominados como doctrinas y en el siglo XVIII como parroquias de indios. De esta manera, la primera etapa de colonización y erección de la Iglesia en América estuvo por lo general dirigida por frailes, aunque no se puede negar, como fue dicho en el capítulo anterior también estuvieron presentes los clérigos diocesanos, aunque en menor proporción. Entonces varias diócesis americanas se fueron fundando sobre los cimientos establecidos por los primeros frailes (Bayle, 1950, p 8).

Para el oficio de cura de almas, los frailes gozaron de numerosas facultades pontificias. En lo concerniente a su oficio de doctrineros, los regulares estuvieron completamente exentos de la jurisdicción o injerencia de los obispos, en lo referente a la administración de sus doctrinas dependían exclusivamente de sus respectivos prelados. Sin embargo, como fue mencionado anteriormente, a partir del Concilio de Trento (1574) se introdujo una reorientación en la administración de doctrinas, que favorecía sustancialmente a la injerencia de los obispos sobre los frailes doctrineros (Villegas, 1975, p. 100). De hecho la postura del papado y de la misma Corona fue reacomodándose de tiempo en tiempo, unas veces ratificando los privilegios de las comunidades religiosas y otras veces retirándolos.

Tanto los papas de turno cuanto la Corona desde finales del siglo XVI y durante el siglo XVII cambiaron de parecer continuamente. Así por ejemplo en el año 1565, el papa Paulo IV, mediante una bula, revocó los privilegios de las órdenes religiosas en Hispanoamérica (Moreno E, 1991, p. 38). Sin embargo dos años más tarde, tras la intervención de Felipe II (1567), el papa otra vez permitió a los religiosos el ejercicio de párrocos doctrineros (Konetzke, 1991, p. 217).

Así por ejemplo en el segundo Concilio limense efectuado en el año de 1567, en pleno reconocimiento de la fundamental tarea evangelizadora ejecutada por los frailes, se establecía que lo justo era que ellos administraran las iglesias, y también se señalaba que todavía se prefería a los frailes doctrineros, en contraste a los sacerdotes seculares solamente pretendían explotar a los indios para su enriquecimiento (Duviols, 1986, p. XL).

Pero no solo en el virreinato peruano sucedía esto, en México también se cuestionaban los privilegios de los que habían gozado los regulares. Los obispos argumentaban que el hecho de no estar sujetos a la autoridad episcopal sino exclusivamente a sus respectivos superiores era un serio problema que obstaculizaba la buena administración de los obispados. Entonces ya desde la segunda mitad del siglo XVI se iniciaba un largo e irreversible proceso de pugna por intentar someter a los frailes doctrineros a la jurisdicción de los respectivos obispos⁵⁰.

Tan sólo cuatro años más tarde, en 1572, otra vez el papa retiraba los privilegios a los regulares, favoreciendo a los clérigos diocesanos españoles o criollos formados en los seminarios locales para la administración de

⁵⁰ Rendón G, Ricardo, “De la evangelización a la secularización”.

parroquias y doctrinas (Konetzke, 1991, p. 218). Sin embargo el mismo año, el rey Felipe II, en una cédula dirigida a los virreyes, presidentes y gobernadores ordenaba honrar a los religiosos que se ocupaban de la conversión y cura de almas en las Indias, expresando así: *“Que con entera satisfacción nuestra, de que Dios ha sido y es servido y los naturales muy aprovechados les den todo el favor para ello necesario, honren mucho...”* (Recopilación de las Leyes de Indias, libro I, título XV, fol 70r).

Definitivamente, después de 1574 la Iglesia post-tridentina se empeñó en reforzar la importancia y dignidad del sacerdote, se trataba de una Iglesia que buscaba unificación y fortalecimiento centralizando el poder en manos de los obispos. Pero, la nueva política post-tridentina originó reacciones de rechazo por parte de los regulares, que se negaban a perder su autonomía y a ser controlados por los obispos. (Duviols, 1986, p. XLI). Las decisiones tridentinas afectaron directamente a las doctrinas de indígenas, ya que la nueva orientación evangelizadora encomendaba casi de modo exclusivo al clero secular el ministerio parroquial, lo que significaba la pérdida de los privilegios de los frailes en la administración de parroquias.

Efectivamente, las órdenes religiosas habían jugado un rol protagónico en la colonización Hispanoamericana. Precisamente en razón de su labor misional se les habían otorgado privilegios especiales en lo referente a la administración de parroquias y doctrinas. Por tanto pese a las objeciones de los obispos de las diócesis americanas y los propios reparos de los reyes españoles e inclusive del mismo papa y a pesar de las mismas reformas tridentinas, el retiro de los frailes de la administración de las doctrinas, entendidas como espacios de poder, se convertía en una situación muy

delicada. Por una parte los frailes habían cumplido con la parte más dura de la conversión y por otra parte debido a su contacto directo con los pueblos indígenas y otros sectores sociales habían establecido vínculos que eran muy difíciles de disolver.

Antagonismo por las doctrinas

La tensión generada entre el clero secular y el clero regular por la administración de doctrinas fue una de las controversias más álgidas que se planteó desde el inicio de la historia de la Iglesia Hispanoamericana. El conflicto por el control de doctrinas fue constante; además se vio agudizado por el antagonismo hispano-criollo, presentado en el capítulo anterior.

Esta pugna por las doctrinas se prolongó durante toda la época colonial y culminó con el traspaso, de las doctrinas de manos del clero regular al clero secular. La intención de retirar a los frailes de las doctrinas o parroquias de indios fue impulsada por los obispos de las diócesis americanas, en forma constante. Sin embargo la sustitución a la que se hará referencia fue impuesta desde el gobierno central, como parte de las nuevas políticas reformistas implementadas en el siglo XVIII.

Como se dijo anteriormente desde la instauración de la Iglesia Hispanoamericana se registró una constante y profunda rivalidad entre el clero secular y regular, con motivo de la administración de parroquias y doctrinas. Ya desde el siglo XVI los obispos iniciaron su campaña de desprestigio a los frailes doctrineros con la intención de favorecer a los clérigos seculares, mayormente criollos formados en los seminarios locales (Milhou, 1992, p. 265).

Precisamente el incremento de clérigos seculares fueran venidos desde España o nacidos en América generó la permanente y progresiva tensión por la administración de parroquias y doctrinas. Los clérigos diocesanos en un intento por defender sus intereses y lo que creían eran sus derechos, fundamentaban sus argumentos en que si bien con motivo de la conquista a los frailes se les había permitido alejarse de vida de recogimiento conventual, había llegado el momento de que dejaran la vida parroquiana y volvieran a sus conventos. Entonces que lo propio era que entregaran las parroquias y doctrinas que habían venido administrando y obviamente no tomaran ninguna plaza nueva. Ante estos argumentos los regulares contestaban que ellos:

Habían pasado las penurias, trabajo, privaciones y martirios de la erección de las doctrinas y que no era justo que cuando la obra ya estuviera en marcha, fueran los clérigos quienes pretendan cosechar los frutos, de lo que ellos habían sembrado (Ybot León, 1954, p. 628).

Entre las decisiones del tercer Concilio limense (1583) constaba que para que un fraile se encargara de una nueva doctrina debía contar con la aprobación del obispo. En esta reunión conciliar, reflejando las disposiciones tridentinas, se consolidaba la extensión de la autoridad de los obispos sobre la actividad pastoral de los regulares, situación que implicaba la disminución de la autonomía de los frailes en lo que respectaba a la administración parroquial (Konetzke, 1991, p.218).

Este antagonismo entre los regulares y el clero diocesano por el control de las doctrinas se reprodujo también en otros obispados. Por ejemplo en el año de 1583 el arzobispo de Santa Fe conjuntamente con los obispos de Cartagena y Popayán decidieron retirar a los frailes de la administración de las doctrinas y entregárselas a los clérigos seculares, justificando su decisión en

que simplemente los seculares por haber nacido en la tierra conocían la lengua de los indígenas, por tanto estaban mejor capacitados para adoctrinarlos. Con esta decisión que más tarde sería revisada, la tensión entre los cleros se acrecentó para no ceder hasta el año de 1754, en que las doctrinas fueron secularizadas definitivamente (Mantilla, 2002, p.7).

Como fue dicho anteriormente, el asunto de los privilegios de las órdenes religiosas en la administración de parroquias y doctrinas fue revisado y reformulado tanto por los reyes españoles en razón del Patronato Real; cuanto por los papas de turno, quienes trataban de solucionar las agudas tensiones generadas en Hispanoamérica con motivo de la administración de doctrinas. Así por ejemplo se puede hacer referencia a la cédula real emitida el 25 de mayo de 1585 por el rey Felipe II, ratificada repetidamente por sus sucesores. En esta cédula se determinaba la continuación de los regulares en la administración de doctrinas, sin embargo ratificando la sujeción de los frailes a la visita de sus respectivos obispos, siguiendo así las decisiones tridentinas. También se incluía la obligación que asumían los obispos de informar en forma inmediata cualquier exceso cometido por los doctrineros regulares a sus respectivos prelados.⁵¹

Si bien las decisiones de Felipe II favorecían a los frailes doctrineros. Sin embargo en el cuarto Concilio limense (1591) fue ratificado que los frailes quedaban definitivamente sujetos a la visita del obispo. Siguiendo esta

⁵¹Cita tomada de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*, Tomo I, título XV, fol 70r. Esta cédula se repite por 3 reyes, en varias ocasiones: Felipe II: Barcelona el 25 de mayo de 1585/ Aranjuez el 16 de mayo de 1586/ Madrid el 16 de diciembre de 1587. Felipe III: San Lorenzo el 14 de noviembre de 1603/ Madrid el 22 de agosto de 1620. Felipe IV: Madrid el 11 de junio de 1621/ Madrid el 21 de junio de 1624/ 16 de septiembre de 1624/ Madrid 14 de noviembre de 1625/ San Lorenzo el 23 de octubre de 1630/ Madrid en diciembre de 1624/ Madrid 4 de septiembre de 1637/ Madrid 15 de junio de 1654.

tendencia en el año 1593 el rey dispuso que para el servicio de las doctrinas se presentaran tanto sacerdotes seculares como regulares (Ybot León, 1954, p 630).

Debido a las decisiones como resultado de las reuniones conciliares y sinodales hacia finales del siglo XVI, se alcanzó una suerte de equiparación entre los dos cleros en lo que respectaba a la administración de doctrinas (Konetzke, 1991, p. 219). Sin embargo es importante anotar que la tensión se mantuvo, agudizándose especialmente por la rivalidad hispano-criolla que se sentía más a la hora de repartir nuevas doctrinas o de los capítulos conventuales.

Durante el siglo XVII, desde las instancias de poder eclesiástico y civil se intentó mantener un equilibrio entre los cleros para la administración de doctrinas. Si bien se pensaba que el retiro abrupto de los regulares de las parroquias y doctrinas podría generar un malestar, hasta un escándalo difícil de controlar, del cual los más afectados serían los indígenas, no obstante la tendencia era favorecer a los clérigos diocesanos, fundamentalmente a los “hijos de la tierra” para estos cargos (Konetzke, 1991, p. 218).

Muy a pesar de que se intentara establecer un equilibrio en la administración de doctrinas, sin embargo las decisiones tanto del gobierno civil cuanto del gobierno eclesiástico eran bastante volubles, ocasionando que la situación de los regulares se torne por demás inestable durante el transcurrir del siglo XVII (Moreno, 1991, p. 38).

Pese a los intentos de regular la disputa entre los cleros, a lo largo del siglo XVII la rivalidad fue permanente e inevitablemente progresiva. La situación era bastante delicada en vista de que no se podía retirar

drásticamente a los frailes de las parroquias y doctrinas, debido a que no se les podía negar el reconocimiento a su ardua tarea evangelizadora. Sin embargo la prolongada disputa persistía y los obispos americanos dirigieron una campaña frontal de desprestigio en contra de los frailes doctrineros. Sería, a mediados del siglo XVIII, precisamente el absolutismo Borbónico que se volcaría en contra de las órdenes religiosas, poniendo fin a su autonomía y ubicando en la cabeza de los episcopados y en la administración parroquial a miembros del clero secular.

Secularización o recuperación de los espacios de poder colonial

Al investigar sobre el proceso histórico ***Secularización de Doctrinas*** desarrollado en las colonias Hispanoamericanas a mediados del siglo XVIII, se ve que primeramente se trata de la secularización no de una persona, sino de parroquias. Es decir se habla de espacios o bienes que se traspasaban de manos. En otras palabras un objeto a ser secularizado, no obstante no necesariamente implica el traspaso de tal objeto al poder civil. Sin embargo hay que reconocer que tampoco las doctrinas eran objetos o espacios definidos territorialmente. Una doctrina se refería a la jurisdicción eclesiástica de un doctrinero, entonces no se trata de objetos, bienes o propiedades que pudieran ser transferidos.

De esta manera el haber aplicado, en el siglo XVIII, el término "***Secularización***" a este proceso histórico, debe ser entendido no como el traslado de las parroquias de indígenas o doctrinas al gobierno civil, sino como

la transferencia de administración desde los frailes regulares a miembros del clero secular.

Tal vez sea que al enfrentar el término “*Secularización Absoluta de Doctrinas*”, con el cual definen los documentos históricos a este proceso, enfrentamos una grave equivocación léxica del siglo XVIII. En vista de que en realidad las doctrinas, no se secularizaron, en términos reales; ya que se trató de un proceso de sustitución o traspaso de administración hacia el sector secular de la iglesia. Pero también cabe precisar que en términos efectivos tampoco significó una sustitución “*absoluta*”, debido a que los regulares, aunque en reducida proporción, siguieron administrando algunas doctrinas.

Si nos apegamos a una rigurosidad de definición, secularización en todo el sentido de la palabra, debía haber implicado el traspaso de la administración de doctrinas desde la iglesia al gobierno civil. Pero al encontrarnos frente a espacios de evangelización esto sería totalmente incoherente. Sin embargo, ya que no podemos hablar de secularización en aquellos términos, sino del traspaso de las doctrinas al sector secular de la Iglesia, lo que si ha permitido esta investigación es detectar la participación de la sociedad civil, es decir no eclesiástica, en este proceso, concretamente en un caso de sustitución en la administración de doctrinas que será analizado en el próximo capítulo.

De tal forma que de ahora en adelante al hablar de *Secularización de Doctrinas* se está haciendo referencia al proceso histórico desarrollado a mediados del siglo XVIII que significó el traslado o sustitución de las parroquias de indígenas conocidas en el periodo colonial como **doctrinas**, es decir, el proceso de sustitución del clero regular por el secular en la administración de estos espacios.

En términos generales la Secularización a pesar de haber sido un traspaso dentro de la misma institución religiosa, se la puede encuadrar dentro del cuestionamiento por parte del gobierno civil al desmedido poder que habían alcanzado las órdenes religiosas en Hispanoamérica. Sin embargo, la disputa por estos espacios refleja más allá de una tendencia secularizadora propia de la época, un conflicto de intereses que sobrepasaba las instancias eclesiásticas o las propias propuestas de las mentes ilustradas del siglo XVIII.

Si bien se ha venido diciendo que la tensión por las doctrinas se encuadra dentro de la vieja disputa entre los cleros, y que esta controversia estuvo presente desde el inicio de la colonización; sin embargo este estudio se enfoca en el proceso de Secularización General registrado a mediados del siglo XVIII.

El 28 de noviembre de 1750, bajo la justificación de dar fin al completo relajamiento de los regulares, el rey ordenó a los arzobispos y obispos que desde ahí en adelante no permitieran a ningún religioso vivir en los pueblos, ni ciudades sino única y exclusivamente en sus respectivos conventos. (Cortés Peña, 1989, p.138).

El argumento fundamental fue que muchos conventos en su afán reclutador habían albergado analfabetos, vagos e incluso delincuentes. Por tanto era necesario no sólo reducir el número de religiosos y conventos sino también lograr que los religiosos existentes vuelvan al recogimiento conventual. Así empieza la persistente campaña emprendida desde el Estado para conseguir el regreso a la clausura de todos los curas regulares que se encontraban ejerciendo como párrocos (Ibid).

Justificaciones para la Secularización de Doctrinas

Como fue expresando anteriormente, en los primeros años de colonización los religiosos de las comunidades gozaron de privilegios especiales, que los exoneraban del recogimiento conventual para que pudieran ejercer como curas y doctrineros, y así ejecutar la conversión y evangelización de los neófitos en Hispanoamérica. Precisamente por tratarse de concesiones especiales en circunstancias coyunturales, que contradecían las disposiciones canónicas, estas fueron las bases fundamentales para que obispos y el clero secular justificaran su postura. Inclusive los argumentos se centraban en que por el mismo bien de los regulares. Era mejor que una vez consolidada la fase de conversión los frailes volvieran según las tradiciones canónicas a la vida conventual para que los clérigos diocesanos se hagan cargo de las parroquias y doctrinas.

Anteriormente, al tratar sobre los privilegios de los regulares y el antagonismo entre los cleros por la administración de doctrinas, fue expuesto que ya desde el siglo XVI los obispos cuestionaban la presencia de los frailes como doctrineros. Algunos obispos emprendieron serias campañas de desprestigio del rol de los regulares como doctrineros. El argumento fundamental era que el vivir fuera de sus conventos y el contacto con la prosperidad material habían sido las causas principales para la relajación de los frailes y su enredo en actividades alejadas de su misión.

Pese a que durante el siglo XVII tanto las autoridades religiosas cuanto civiles trataron de alcanzar un equilibrio en la administración de doctrinas con la finalidad de reducir la tensión entre ambos cleros, sin embargo la rivalidad se mantenía; y algunos obispos cuestionaban seriamente la presencia de los

frailes en las doctrinas. Así por ejemplo el obispo de Quito Alonso de La Peña Montenegro en una carta dirigida al rey el ocho de febrero de 1672, insistía en que el mejor remedio para alcanzar el buen gobierno de las doctrinas y solucionar la relajación de los frailes era que las doctrinas fueran administradas exclusivamente por sacerdotes diocesanos. Es más, proponía directamente que los frailes sean retirados de las doctrinas fundamentalmente en las zonas urbanas; y que se mantengan únicamente administrando doctrinas en lugares bien apartados de los centros urbanos (Moreno, 1991, p. 80).

Vale la pena citar un evento relevante para este tema. En diciembre de 1640 el obispo de Puebla (México), Juan de Palafox y Mendoza ejecutó la Secularización de Doctrinas en una forma excepcionalmente apresurada, ya que la Secularización como una disposición oficial tardaría cien años más. La justificación principal fue que los franciscanos de Tlaxcala ejercían un desmedido control y eran demasiado permisivos con los indígenas, debido a que les dejaban en amplia libertad para mantener sus prácticas tradicionales. Entonces el obispo creía que la presencia del clero secular bajo el control directo del obispo podría corregir tanta permisividad, *“ya que esta ala de la Iglesia parecía más favorable a los intereses colonialistas”*⁵². Esta opinión de Palafox era compartida por otros preladados, que subestimaban el peso de las relaciones familiares y sociales del mundo colonial, asunto que será analizado más adelante.

Las denuncias más comunes en contra de los frailes doctrineros eran que el contacto con la prosperidad material y las comodidades del mundo fuera de los conventos les había desviado de los preceptos fundamentales de sus

⁵² Cita tomada de Ricardo Rendón, en su artículo “De la evangelización a la secularización”.

respectivas reglas. En general se hablaba de que las órdenes religiosas habían caído en un profundo proceso de decadencia cuyo origen era la administración de las doctrinas. Según González Suárez (1981), los regulares quiteños se negaban a perder las doctrinas “*por los emolumentos temporales que sacaban de ellas*” (Tomo III: 421).

De esta manera más que el celo apostólico parece que el punto de tensión se centraba en que las doctrinas de los regulares eran bastante más rentables. Diego Rodríguez Docampo en su Relación del estado eclesiástico del Obispado de Quito (1650) expresaba:

...Llevando como llevan los frailes las mejores y más pingües doctrinas en provincias enteras, conque han quedado dueños de lo más estimable del obispado, saliendo cada cura de éstos remediados y ricos, como se ha visto experimentado en los millares de pesos que dejan cuando mueren sacando de los mismos feligreses unos más que otros, quedando la clerecía, que es la primera a quien se deben dar los dichos beneficios pobres y desamparados... (Rodríguez Docampo, en Ponce L, 1994, Tomo II, p. 292).

Rodríguez Docampo (1650), al hablar sobre los frailes doctrineros, exponía que por ser poseedores de las mejores doctrinas se enriquecían ilícitamente ocasionando “*agravios y apreturas*” a su feligresía, dejando de lado su verdadera misión evangelizadora. (Ibid, 1994, Tomo II, p. 292).

Como fue expuesto anteriormente, en las reuniones conciliares y sinodales se ponía de manifiesto la permanente preocupación de la Iglesia Católica americana por la grave situación en la que estaban cayendo las órdenes religiosas debido a la administración de las doctrinas. Al parecer la visión con la que concordaban tanto las autoridades religiosas cuanto civiles, e inclusive el común de la población era que el contacto directo de los frailes con

la feligresía de quienes podían obtener considerables beneficios materiales les permitía acceder “a la buena vida y al desorden de costumbres, relajándose en su gran mayoría, transformándose en hombres avaros y ambiciosos”. (Alzog, 1968, p.312).

El argumento principal se centraba en el ámbito moral, ya que se insistía en que el clero regular se había relajado y precisamente las causas estaban en la codicia por los bienes materiales que habían ido desarrollando los frailes en su contacto con el mundo material, esto era en las doctrinas “*donde gozaban de una funesta libertad*”. Consecuentemente se pensaba que los frailes querían administrar doctrinas no precisamente por cumplir con la tarea misional sino más bien por su “*Insaciable anhelo de enriquecerse*” (González Suárez, 1891, Tomo IV, p. 199). También se argumentaba que los privilegios concedidos en el siglo XVI para ejecutar la conversión de los neófitos, habían sido otorgados simplemente por la falta de un contingente de clérigos diocesanos. Entonces se consideraba que una vez terminada la tarea de conversión y contando ya con suficientes clérigos diocesanos era momento de volver al orden anterior. Es decir los regulares en sus conventos y los clérigos seculares en la administración parroquial (Ibid, Tomo III, p. 420).

Efectivamente, la principal justificación para retirar a los frailes de las doctrinas y parroquias para que vuelvan a su vida conventual era que en los seminarios americanos ya se habían formado una gran cantidad de clérigos “naturales de la tierra”, que se encontraban desocupados. Precisamente este elevado número de sacerdotes sin oficio se estaba convirtiendo en un serio problema que debía ser resuelto, cuya solución era obviamente retirar a los frailes de los espacios parroquiales (Konetzke, 1991, p.218).

Así en el mundo americano, la historia de la Iglesia Católica y sus relaciones con el Estado español, registran una permanente tensión entre los cleros por la administración de las doctrinas, rivalidad que en el espacio colonial se veía exacerbada por el antagonismo hispano-criollo y en general por la reivindicación criolla a la hora de apropiarse de los puntos estratégicos de poder socioeconómico.

Entonces la disputa entre los cleros podría ser interpretada como una verdadera campaña de la nueva generación de sacerdotes criollos que buscaban escalar dentro de la Institución Eclesiástica. Desde esta perspectiva, la pugna por la administración de las doctrinas sería una más de las reivindicaciones criollas, fenómeno favorecido, en teoría, por la legislación, pues en las diócesis americanas los beneficios eclesiásticos, debían reservarse en forma prioritaria para los hijos patrimoniales, es decir los nacidos en el obispado, ciertamente se trataba de un privilegio para los criollos. (Lavallé, 1993, p.72).

Por tanto no es de admirarse que durante el siglo XVII y también durante el siglo XVIII, se hayan registrado constantes tensiones entre los obispos y las órdenes religiosas, que en razón del ya mencionado Patronato Real, que demandaron la permanente intervención de las autoridades gubernamentales para solucionar las rivalidades. No obstante al tratarse de un conflicto que aparentemente era de competencia de las autoridades civiles y religiosas. También las estructuras de poder socioeconómico no solamente seguían atentamente las disputas, sino que en defensa de los intereses de sus redes de poder intervenían para asegurarse de que aunque las decisiones fueran tomadas por las autoridades, finalmente fueran de su conveniencia.

El proyecto secularizador Borbónico

Como se ha venido estableciendo desde el primer capítulo, la historia de Hispanoamérica estuvo caracterizada por una relación estrecha y conflictiva entre el Estado y la Iglesia. Hasta el siglo XVIII, a pesar de la tensión entre estos dos sectores del poder, según el Patronato Real el rey español se comprometía a proteger y garantizar la labor evangelizadora de la Iglesia Católica en sus colonias americanas; a cambio de lo cual el rey en su calidad de Patrono, a través del Consejo de Indias y sus representantes coloniales (virreyes, y presidentes de las audiencias) ejercía el derecho a nombrar a las autoridades eclesiásticas y controlar su funcionamiento, y por supuesto a recaudar el diezmo. Si bien la figura del Patronato aumentó considerablemente el poder del Estado sobre la Iglesia en el mundo colonial; también incrementó las tensiones especialmente con el sector regular de la Iglesia, que quería a toda costa mantener y acrecentar su autonomía frente al poder gubernamental.

Precisamente la considerable autonomía alcanzada por las autoridades coloniales, las aristocracias criollas y por supuesto los eclesiásticos durante el gobierno de los Austrias, fue objeto de preocupación de la nueva política Borbónica durante el siglo XVIII. Como ya fue examinado en el segundo capítulo, estas reformas de gobierno tuvieron dos líneas de acción: la primera fue la introducción de una serie de reformas administrativas que tenían como finalidad recuperar el poder sobre las instancias de gobierno colonial. La segunda, una acción propiamente absolutista, tenía como objetivo someter a la Iglesia colonial, fundamentalmente al clero regular, mediante la *Secularización de Doctrinas*. Esta medida fue introducida a mediados del siglo XVIII, para

limitar al máximo la influencia de los frailes sobre la sociedad; y consecuentemente fortalecer la figura del clero diocesano, el sector de la iglesia que actuaba bajo las órdenes inmediatas de los obispos, quienes a su vez, en razón del Patronato Real eran nombrados y estaban directamente sujetos al rey y sus representantes. Por tanto se pensaba que eran más fáciles de controlar (*El Comercio*, "Historia Nacional", fascículo 16, junio de 2005, p. 125).

Así, haremos referencia precisamente a esta segunda medida, *la Secularización de Doctrinas*, como parte del proyecto reformista Borbónico. Siguiendo la nueva política centralista, el rey Fernando VI (1746-1759), el 28 de noviembre de 1750, bajo la justificación de dar fin al completo relajamiento de los regulares, ordenó a los arzobispos y obispos que desde ahí en adelante no permitieran a ningún regular vivir en los pueblos, ni ciudades sino única y exclusivamente en sus respectivos conventos. (Cortés Peña, 1989, p. 138).

La Corona bajo la justificación de regular el comportamiento de los frailes doctrineros, a mediados del siglo XVIII, inició a una seria campaña para conseguir que los frailes abandonen la administración de las parroquias para que vuelvan a la clausura conventual y que los puestos vacantes sean ocupados por clérigos seculares bajo el directo control de los obispos, es decir según el Patronato Real, estarían sujetos directamente al gobierno.

Secularización y recuperación de espacios de poder

Líneas antes ha sido expuesto que los regulares gozaron de privilegios especiales otorgados por la Iglesia y la Corona española, para ejecutar la evangelización de los indígenas en el Nuevo Mundo. También se analizó que

desde el establecimiento mismo de la Iglesia americana se presentaron tensiones entre los cleros por el control de los puntos estratégicos denominados como doctrinas o parroquias de indios. Además en el capítulo anterior se expresó que los regulares efectivamente administraron un mayor número de doctrinas, situación que se pudo ver al examinar la distribución de doctrinas en el obispado de Quito.

Además, se expuso que el deseo de retirar a los frailes de la administración de las doctrinas fue una constante desde el principio mismo de la colonización. De hecho la rivalidad entre los cleros fue uno de los problemas más serios que tuvo que enfrentar no sólo la Iglesia americana sino inclusive la Corona, que en ejercicio del Patronato debía velar por el funcionamiento del aparato eclesiástico. Para ejemplificar que esta tensión y la intención secularizadora estuvieron presentes antes las reformas introducidas en el siglo XVIII, vale hacer referencia al caso antes ya mencionado, de la doctrina de Licto. En Riobamba, en el año 1696, debido a la muerte del fraile doctrinero, el vicario de Riobamba de nombre Antonio Lara pasa inmediatamente a dicha doctrina, administrada por la orden franciscana. El vicario, argumentando que contaba con una orden del Obispo de Quito Pedro de Sumárraga procedía a designar como doctrinero de Licto a un clérigo secular de nombre Nicolás Rodríguez Peñafiel. Ante el proceder del vicario, el guardián del convento de Achambo protestó y apeló ante el presidente de la Audiencia. Luego de una serie de averiguaciones, el presidente finalmente concluyó, que en esta situación le correspondía al guardián del convento más cercano *“para que nombre doctrinero que sea un religioso del mismo convento de cuya orden fue la doctrina”* (AGI, Quito 200, 17-IX-1696: fol 12).

Sin embargo tan sólo unos años más tarde, la nueva política secularizadora Borbónica, ya no dejaría ningún espacio para que las órdenes religiosas mantengan las doctrinas que vacaran por muerte del doctrinero. Inclusive la Secularización llegaría a retirar a los frailes sin mayores contemplaciones, pese a la resistencia de algunos a entregar estos puntos estratégicos en manos del clero diocesano.

Como se dijo anteriormente, la propuesta de retirar a los frailes de las parroquias de indígenas se venía barajando desde hacía tiempo atrás; y no solamente como una intención de los obispos sino fundamentalmente desde las instancias de gobierno. Concretamente para el virreinato del Perú, en el año de 1746, el virrey, en una carta dirigida al rey sugería directamente la secularización de las doctrinas. El virrey sustentaba tal propuesta basándose en el discurso hasta entonces mantenido por los obispos, es decir que si bien en un principio de la colonización los regulares tuvieron privilegios especiales para ejercer como párrocos, esto fue exclusivamente debido a la escasez de clérigos diocesanos. Sin embargo al contar ya con suficientes clérigos diocesanos, era tiempo de que los religiosos se retiraran de tales beneficios y retornaran a la clausura conventual, para que de esta manera los sacerdotes se hicieran cargo de estos espacios. El virrey puntualizaba lo beneficioso de que los clérigos se sometieran más al control de los obispos, de tal forma se cumpliría con la voluntad real de controlar mejor la tarea de los doctrineros. (Merino, 1956, p.142). En otra comunicación al mismo destinatario, el virrey sugería que era una necesidad reducir la cantidad de frailes en el virreinato, para lo cual también la solución estaba en retirarlos de la administración parroquial (Ramos G, 1985, p.348).

Siguiendo esta tendencia secularizante, el cuatro de octubre de 1749 el rey Fernando VI emitió una cédula real, en la que se refería al asunto de la siguiente manera:

La ocasión más principal de los que con notable escándalo de naturales y extranjeros se causan en mis dominios de América, es la relajación de algunos de los regulares que ejercen los curatos y doctrinas en aquellos dominios y de otros que viven en su compañía fuera de sus claustros...consideré que el único remedio para contener estos daños, es el separar a los regulares de las doctrinas y curatos y ponerlos a cargo del clero secular, pues aunque las distintas veces que este punto se ha examinado de propósito y controvertido por ministros celosos, doctos de acreditadas experiencias y distinguida opinión, apenas ha habido alguno que no haya reflexionado gravísimos inconvenientes en resolver la absoluta universal separación todos sin discordancia han comprendido esta providencia por justa y útil, y algunas por necesaria....He resuelto que por el modo más fácil y adaptable a las circunstancias presentes, se de principio a la separación de los regulares de algunos curatos que fueran vacando confiriéndoles a los clérigos seculares idóneos y de las circunstancias precisas a completar el concepto de sus preladados diocesanos y a evitar que por las mismas Religiones se notase y publicase la insuficiencia, debiendo solo entenderse la providencia por ahora en los Arzobispados de México y Lima...Para conseguir el fin con más precaución de parte de la providencia y menos reparo, y advertencia de las Religiones se ha discurrido, podrá conducir se comience la separación por alguno o algunos de los curatos que vacaren y que por su menor renta, mayor distancia, o otras consideraciones sean menos apreciables a las mismas Religiones y no tan sensible la privación de ellos porque si esto se lograrse (como es regular) sin queja de la Religión que le obtenía y quizá con gusto suyo por el menor valor, extendiendo después la providencia a otro de la misma Religión...por eso de continuar en la separación, bien que atendiendo a que no sea muy repetida (si en ella conociereis inconveniente) no practicarla en las doctrinas de mucha estimación que les fuese desde luego notablemente sensible su falta, se les podrá persuadir o responder absolutamente que recurran a mi con la queja.... Y os encargo estrechamente la reserva conveniente para evitar los perjuicios que contra la misma providencia resultaran (AGI, México 2712, 04-XI-1749:10 fols).

Esta cédula del cuatro de octubre de 1749, permite ver elementos que han sido ya tratados: por una parte se ve como la justificación para remover a los frailes de los curatos seguía siendo la vida escandalosa que llevan en estos espacios. El rey en pleno ejercicio del Patronato Real, ordenó a los virreyes de México y Lima que iniciaran el proceso de Secularización de las doctrinas. Claro que se sugiere en forma reiterativa que esta medida debía ser introducida de forma paulatina, para que las órdenes religiosas no se opongan y evitar así posibles problemas, que como veremos más adelante, efectivamente se suscitaron. Por otra parte, también resulta interesante como el rey deja abierta la opción de reclamo por parte de las órdenes a la pérdida de lo que al parecer todos reconocían como una considerable fuente de ingreso como el mismo rey Fernando lo sugirió al referirse a que se debía comenzar con las doctrinas que generasen menor renta para las comunidades religiosas. Por tanto, esto confirmaría lo planteado anteriormente: las doctrinas eran consideradas como importantes espacios de poder socioeconómico, por tanto su Secularización no sería un asunto tan simple de resolver.

Siguiendo esta acción reformadora, la Secularización fue consolidada con la cédula real del 1 de febrero de 1753, donde el rey expresaba, que si bien en los primeros años de conquista y colonización se había otorgado privilegios a los regulares para ejercer como párrocos y doctrineros, sin embargo siendo que esta situación había cambiado:

Debido a los graves e irreparables inconvenientes que resultan de que apartados los Regulares de su instituto vivan, sin la visita y subordinación de sus superiores... por el riesgo inminente de que algunos se retraigan de la observancia...y teniendo seguras noticias de que hay ya en todas o las más diócesis de mis dominios en América suficiente cantidad de clérigos seculares...:He resuelto extender a todas las diócesis de América la providencia y

exonerar en su consecuencia enteramente a los religiosos de este cuidado, advirtiendo a los arzobispos y obispos, ser este mi animo, y deliberación, y que siempre crean se puede conseguir sin el menor riesgo de inquietud, violencia, ni alboroto, será muy de mi satisfacción lo ejecuten por todos los medios, que su celo y prudencia halle convenientes tanto en los curatos que están vacantes o vacaren, como en los demás que comprendiesen debe o conviene desde luego aplicar la providencia... (AGI, Lima 1596, Cédula Real sobre secularización, 01 de Febrero de 1753, Fol. 4 y 5, 16 fols).

De tal manera que en esta disposición se ampliaban las provisiones de la anterior a todos los obispados de América, ordenando que para las doctrinas servidas por religiosos, que fuesen quedando vacantes sólo se designara en adelante, sacerdotes seculares. Finalmente la voluntad real se manifestaba de la siguiente manera:

Resolví la universal separación de los regulares de las Doctrinas y curatos que sirven en todos mis dominios de las Indias, mediante haber faltado los motivos que hubo para encargárselas precariamente. (AN/Q, Religiosos, caja 20, 9-VI-1754, Fol. 3r).

Con esta resolución la Corona pretendía por una parte poner fin a la larga disputa mantenida entre el clero secular y las órdenes religiosas por la administración de las doctrinas, y por otra, centralizar el poder en manos de los obispos, con el propósito de recuperar el dominio socioeconómico que había sido canalizado por las órdenes religiosas a través del control de las doctrinas y parroquias.

El procedimiento de Secularización

Una vez ordenada la Secularización por parte del rey, entonces se emitieron instrucciones precisas sobre como ejecutarla en las distintas regiones. Así, una ordenanza real, del Marques de Villar, virrey de Nueva Granada emitida el 07 de julio de 1753 fundamentada en las cédulas de Secularización del 04 de octubre de 1749 y del 01 de febrero de 1753, contenía el procedimiento a seguir por los obispos:

1. Se debía iniciar con la Secularización de los curatos vacantes o que vacaren: *“que por su menor tanto, mayor distancia y otras consideraciones sean menos apreciables a las mismas religiones...extendiéndose después a otros de las mismas religiones”*⁵³.

Sin embargo, más adelante especificaba que:

*No habrá necesidad de proceder con la lentitud prevenida anteriormente ni con la consideración de más o menos pingüe la doctrina para secularizarla; sino que se hará indistintamente luego que llegue la ocasión de vacante o que se verifique que se debe y conviene aplicar esta resolución prontamente...*⁵⁴

2. Una vez constatada la vacante de la doctrina, se debía colocar los correspondientes edictos donde constase su provisión en clérigos. Acto seguido, según las leyes del Patronato Real, se debía proceder al concurso correspondiente de los clérigos postulantes para dicha vacante.
3. En casos que contemplen circunstancias como muerte, ascenso dentro de su respectiva comunidad o renuncia del respectivo doctrinero regular,

⁵³ AGOF/Q, Serie 8, caja 52, Santa Fe, 07-VII-1753, Copia simple sobre la secularización de las doctrinas, 2 fols.

⁵⁴ AGOF/Q, Serie 8, caja 52, Ibid, fol 1.

se debía proceder al enunciado concurso, sin que obviamente se admita dentro de la terna a ningún fraile.

4. En los casos en que aunque no existiere la remoción del doctrinero por parte de su prelado regular pero que se encuentren causas suficientes, se especificaba que: *“Se actúe la providencia de secularizar la doctrina o curato sin esperar alguna vacante...cuya justificación de causas quede al arbitrio y prudencia de los vicepatronos y obispos.”*⁵⁵
5. Si se presentaban discordancias entre los obispos y los regulares debía informarse de inmediato al gobierno. *“Para dar cuenta a su Majestad y solicitar su Real deliberación y ordenar lo que parezca más oportuno y conveniente”*⁵⁶.
6. Para facilitar el éxito en el proceso de Secularización *“se hace preciso la buena correspondencia, unión y armonía del vicepatrono y prelado diocesano”*.⁵⁷

En Según los casos estudiados, se ha podido deducir que efectivamente el punto cuarto era el que se aplicaba comúnmente, ya que efectivamente en varias ocasiones, salvo por la muerte del doctrinero, los vicarios, obispos y demás autoridades religiosas encontraron causas suficientes para ejecutar la Secularización sin esperar la vacante correspondiente. Un ejemplo de este proceder será examinado en el siguiente capítulo, cuando se analice la Secularización de la doctrina de Guano y de algunas otras en el obispado de Quito. Obviamente la ejecución de la Secularización generó diversos tipos de respuestas, como veremos más adelante, si bien ciertas doctrinas fueron

⁵⁵ AGOF/Q, Serie 8, caja 52, Ibid, fol 2.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ AGOF/Q, Serie 8, caja 52, Ibid, fol 2.

secularizadas sin mayores contratiempos, en otros casos se manifestó un marcado rechazo no solamente de los frailes afectados sino paradójicamente de los propios feligreses indígenas. También las reacciones de las élites locales fueron manifestadas en distintas formas.

La Secularización en el obispado de Quito

Tensión entre los cleros por la administración de las doctrinas

En el capítulo anterior se estableció que para el caso del Obispado de Quito las doctrinas administradas por frailes durante los siglos XVI y XVII sobrepasaban en número a las doctrinas servidas por sacerdotes seculares. Los regulares de las órdenes fueron los principales beneficiarios de las doctrinas quiteñas. Muy a pesar que desde el siglo XVI el clero diocesano cuestionaba estos privilegios. Así por ejemplo el obispo de La Peña, en el siglo XVI inició una seria campaña de enrolamiento de sacerdotes seculares en los seminarios quiteños. (Pérez T, 1985, p. 90).

Al igual que en otros obispados americanos, en el de Quito, desde el siglo XVI hubo un constante cuestionamiento a la administración de doctrinas por parte de los regulares. Inclusive ya se planteaba la existencia de suficientes sacerdotes seculares criollos capaces de ocupar estos cargos. Lope de Atienza en su relación del Obispado de Quito en el año 1583, al referirse a esta situación decía:

Hay muchos que mendigan y padecen mucha necesidad, buenas lenguas e hijos de padres que tienen méritos en esta tierra. No están ocupados por no haber qué darles, respecto de tener tantas doctrinas los religiosos y haber

quitado de algunas de ellas, estando proveídas por el orden de Vuestro patronazgo Real, para la dar a religiosos. (Lope de Atienza, en Ponce L, 1992, Tomo I, p. 472).

Como ya fue mencionado anteriormente, el obispo López de Solís a finales del siglo XVI también manifestaba su malestar y preocupación en referencia a las doctrinas de los regulares. El argumentaba que las doctrinas de frailes estaban exentas a sus visitas, en razón de los privilegios especiales de los cuales gozaban las órdenes religiosas y obviamente por su propia jerarquía. Precisamente esta situación que ponía a los regulares fuera de su control le llevaba a sospechar que los doctrineros regulares no cumplían con las disposiciones emitidas en los sínodos quiteños. Entonces sugería enfáticamente que las doctrinas de regulares debían pasar bajo su control. Esta medida le permitiría garantizar su buen funcionamiento (Moreno E, 1991, p. 80).

No obstante, la situación privilegiada de las órdenes religiosas en la administración de las doctrinas coloniales y obviamente en el Obispado de Quito no se mantendría por mucho tiempo, como ya ha sido expuesto, tempranamente empezó una campaña dirigida por los obispos para incorporar a los clérigos seculares en el manejo de las parroquias de indígenas. De hecho durante el siglo XVII las doctrinas del Obispado de Quito y de las demás diócesis fueron el blanco de una continua disputa entre los cleros, que desataría en el siglo XVIII el proceso denominado como *Secularización de Doctrinas*.

Según lo que se ha venido exponiendo, la tensión y rivalidad por el control de las doctrinas entre los cleros fue una situación manifestada desde la

erección misma de la Iglesia americana. También se ha dicho que debido al ejercicio del Patronato Real, las autoridades del gobierno español tuvieron que intervenir constantemente para tratar de disminuir el conflicto. Sin embargo en el siglo XVIII, la nueva política centralista Borbónica tenía en su agenda un frente de acción que era someter al máximo a la Iglesia Católica a su autoridad y por supuesto disminuir al mínimo la injerencia y autonomía del sector regular.

La amenaza secularizadora era ya sentida dentro de las esferas religiosas, inclusive antes de que se ejecutara la ordenanza real de Secularización. Así por ejemplo un manifiesto de los superiores generales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y la Merced de Quito, del 3 de enero de 1726, revelaba la preocupación de los superiores ante la posible pérdida de sus curatos. La posibilidad de que la nueva política Borbónica minara la autonomía que habían gozado hasta entonces los frailes en la administración de las parroquias de indios, generaba en los prelados una postura defensiva frente a las acusaciones que les hacían a sus frailes doctrineros. Acusaciones como las siguientes ya no eran una novedad:

- Obstrucción de las visitas obispales
- Cobro por los sacramentos a los indios
- Cobro exagerado de estipendios y otros derechos
- Compra de cargos
- El obligar a los indios menores de edad a casarse para cobrar más contribuciones
- Erección de demasiadas cofradías para cobrar los gravámenes
- Ausentismo sin justificación de sus curatos

- Compra de los cargos de doctrineros, “que por esta causa están ricos los conventos y el dinero es mérito para las elecciones” (AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 03-01-1726, fol. 22)

Los prelados San Francisco, Santo Domingo y La Merced, coincidían en que estas denuncias eran “calumniosas”, que eran presentadas con la única intención de retirarlos de las doctrinas. Así los superiores de estas tres órdenes se expresaban de la siguiente manera en su manifiesto:

Más, ciertos de que las acusaciones son calumniosas, recurrimos a la Real clemencia de V. Mag. No para que se disimule lo que fuere justo castigar, sino para que los delatores no canten la victoria, dejando para con V.Mag. Infamadas las Religiones, sin haber sido estas oídas en justicia...pero si por nuestra parte no se atajan estos daños, aplicando el eficaz remedio, que como superiores nos toca, de una vez tomará V. Mag. La resolución haciendo, que las dichas doctrinas salgan del poder de las Religiones y se entreguen a Clérigos Seculares (AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 03-01-1726, fols 22-28).

Este documento permite por una parte ver las serias acusaciones que se hacían en contra de los frailes doctrineros. Por otra parte también deja sentado que la posible Secularizar las Doctrinas ya se venía proponiendo inclusive antes de la primera cédula del año de 1749, que ya hace referencia a la sustitución de frailes por clérigos diocesanos.

Efectivamente la Secularización no era solamente una tendencia propia del siglo de la Ilustración, ya que el estudio de la Secularización de Doctrinas permite ver que los reformadores Borbónicos introdujeron dentro de su proyecto medidas con la finalidad de minar la autonomía y autoridad de un sector de la Iglesia, que había ido adquiriendo demasiado poder socioeconómico mediante la administración de los poderosos puntos

estratégicos que fueron las parroquias de indígenas. Por tanto no solamente se trata de la contradicción Estado-Iglesia, sino de recuperar el control socioeconómico en las colonias.

A mediados del siglo XVIII, la Real Audiencia de Quito, debido a las reformas administrativas, se encontraba sujeta al Virreinato de Nueva Granada. Por tanto, el virrey neogranadino, mediante una cédula real fechada el 1 de junio de 1753 advertía a los superiores de las comunidades religiosas quiteñas que controlaran el comportamiento de sus doctrineros. Explicando que en caso contrario, si las denuncias sobre escándalos, mal comportamiento y abusos persistían, entonces se procedería a ejecutar en forma inmediata la Secularización de tales doctrinas. (AN/Q, Religiosos, caja 23, 19-II-1759, fol 17).

Siguiendo las instrucciones reales que respondían al proyecto reformista en la Real Audiencia de Quito, le tocó al obispo Nieto Polo de Águila⁵⁸ ejecutar la Secularización de las doctrinas del obispado⁵⁹. El 12 de febrero de 1750, el presidente de la Audiencia, en ejercicio del Real Patronato y reproduciendo la tendencia reformadora, dirigió una carta al obispo, expresando la preocupación por parte del gobierno civil ante la gran cantidad de quejas sobre el procedimiento de algunos doctrineros regulares, en lo referente a la administración de sus curatos. El presidente en representación del gobierno real ordenó al obispo que iniciara el proceso con una visita general, con la

⁵⁸ El obispo Nieto Polo de Águila, CRIOLLO, nacido en Popayán, nieto del fundador de Popayán, estudió en el seminario de San Luis, inicia su período obispal en enero de 1750.

⁵⁹ La postura de este obispo fue aniquilante para las órdenes religiosas: *“Reprobó y condenó sin disfraz ni disimulo la relajación y expresó claramente su propósito de retirar a todos los frailes las licencias de celebrar, confesar y predicar, dejándoles solamente a los jesuitas...”* (González Suárez, 1894, tomo 5, 185).

intención de establecer medidas para dar fin a los abusos cometidos por los frailes doctrineros (AN/Q, Religiosos, caja 19, 6-II-1750, fols 6r/7).

Según González Suárez (1891), el obispo Nieto Polo de Águila cuestionaba seriamente la relajación de los frailes doctrineros, especialmente de los franciscanos, cuyo Comisario General, fray Ibáñez Cuevas, había recientemente cometido muchas atrocidades en la ciudad de Quito en contra de los frailes criollos de su propia comunidad, llegando inclusive a maltratar y encarcelar a algunos, entre estos a fray Morrón⁶⁰. Así el obispo de Quito: *“Reprobó y condenó sin disfraz ni disimulo la relajación y expresó claramente su propósito de retirar a todos los frailes las licencias de celebrar, confesar y predicar”* (Tomo V, p.185). De tal suerte que en el informe presentado sobre su primera visita, expresaba que había encontrado las doctrinas de los regulares en total descuido y que lamentablemente los frailes abusaban de su feligresía indígena, quienes: *“...son obligados a trabajar sin retribución alguna...”*. Además precisa que algunos doctrineros, fundamentalmente en el Corregimiento de Riobamba *“...tienen en las casas de sus doctrinas, hiladurias y telares de sayales y bayetas, de cuyos contratos adquieren mucho dinero...”* (AA/Q, Visitas Pastorales del Obispo Nieto Polo de Águila, 07-X-1750, fol. 33r).

Si bien el obispo Nieto Polo de Águila encarnó las aspiraciones reformistas de los monarcas Borbónicos, también a este obispo le preocupaba seriamente la grave situación en la que se encontraban las doctrinas de los religiosos. Así en su reporte registraba varios casos entre ellos el de la doctrina de Cuzubamba, donde el doctrinero fray Pedro Coronel fue acusado de:

⁶⁰ Sobre el escándalo cometido por los franciscanos en el año 1750 y la averiguación sobre la prisión del padre Morrón ver AGI, Quito 207, varios documentos sobre el tumulto de los franciscanos.

“Concubinato y malos tratamientos que habían padecido los indios” (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-06-1754, fol. 7r). Así mismo el cura de Pomasqui, fray Nicolás Gómez Carrillo era acusado de *“escandaloso y libre concubinato con una india...”* (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid, fol. 5).

Además fueron registrados casos aún más graves como el del cura de Cotacachi, fray Euzebio Trabilla culpado de: *“La percepción de derechos y el desejemplo que daba con su público amancebamiento con hijos que perseguían a los indios con hilados sin pagarles sus jornales...”* (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid: fol. 6).

Mientras que fray Juan Zambrano, cura del pueblo de Atuntaqui era acusado de *“el vicio de continua embriaguez y concubinato”*. (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., fol. 6). En tanto que el doctrinero de San Lucas de Ambocar era denunciado por:

Amancebamiento público y escandaloso con una india la cual habiéndose ausentado de la compañía de dicho padre fue tal el dolor que sacó las sagradas imágenes de la iglesia y puestas en la plaza con indecencia les previno a los indios que sino aparecía o si no le entregaban la concubina no daría culto en la Iglesia a dichas imágenes. (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., fol. 6r).

Un caso similar era el de fray Juan Castro, doctrinero de Chambo quien:

Había tiranizado la feligresía con crecidos derechos...al tiempo de su ausencia había dejado dentro del convento a una criada suya nombrada Eugenia Velasco con el nombre de síndica para la percepción de derechos que tanto lamentaron los feligreses por la crueldades que esta hacía a los indios... (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., p Fol. 7).

En vista de los alarmantes resultados obtenidos en tal visita el obispo solicitaba la Secularización de las doctrinas donde había sido comprobado el pernicioso proceder de los religiosos, a juicio del obispo urgía que:

Se ejecute esta remoción en los más culpados que no permiten sosiego a mi conciencia los que son el cura de San Lucas de Ambocar, el cura de Cuzubamba, el de Saquisilí, el de Guanando, el de Pomasqui, el de Cotacache, y el de Alaques por lo que debiera nuestro señor convenir a la remoción de los expresados doctrineros secularizando estas doctrinas. (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-06-1754, fol. 3).

El obispo argumentaba que la única solución para dar fin al indigno comportamiento de los frailes doctrineros, era retirarlos en forma definitiva de las parroquias de indígenas, en vista de que desde la misma asignación, como examinamos en el capítulo anterior, se realizaba en un marco de “*Conocida simonía*”. Aquí Nieto Polo de Águila se está refiriendo a la compra de estos cargos, que luego conducía a los doctrineros a intentar recuperar al máximo la inversión a costa de la explotación a los indígenas (AN/Q, Religiosos, *Ibíd.*, Fol. 1 y 2).

Para el obispo las denuncias en contra de los regulares lamentablemente respondían a la realidad de los hechos. El aceptar que efectivamente los frailes doctrineros cometían injustificables excesos en sus parroquias, contradecía lo manifestado por los superiores de las órdenes quiteñas, unos cuantos años antes⁶¹. Sin embargo en lo que si concordaban el obispo y los anteriores superiores era que si los frailes insistían en su comportamiento escandaloso, del cual los principales afectados eran los indígenas. Entonces a decir de los propios superiores: “...*de una vez tomará V.*

⁶¹ Ver Manifiesto de los superiores de las órdenes religiosas del año 1726, documento citado anteriormente.

Mag. La resolución haciendo, que las dichas doctrinas salgan del poder de las Religiones y se entreguen a Clérigos Seculares” (AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 03-01-1726, fol. 22-28).

De tal manera que reconociendo los lamentables y persistentes excesos que habían venido cometiendo los frailes en sus doctrinas. Situación que implicaba un grave escándalo con el consecuente detrimento espiritual de la feligresía. El obispo empezó con el proceso de Secularización de doctrinas o de traspaso de estos puntos estratégicos de manos del clero regular al clero secular, siguiendo las instrucciones contenidas en las cédulas reales de los años 1749 y 1753, antes citadas (AN/Q, Religiosos, op.cit, fol.12r).

Así, iniciado el proceso de Secularización se ordenó la remoción de varios doctrineros regulares, entre ellos el cura de Cotacachi, fray Euzebio Trabilla (1754) por habersele comprobado una serie de excesos cometidos contra los indígenas, a quienes obligaba a trabajar en tejidos sin remuneración alguna, y por el mal ejemplo que impartía al vivir en amancebamiento con una india. (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-06-1754, Fol. 6).

Mientras que, el doctrinero de Chuquiribamba y el Cisne en Loja era removido de su cargo y secularizada la doctrina (1754) entre otras razones por:

Haber propuesto a una india rústica de otro Pueblo que se fingiese muerta y que manifestando haber resucitado previniera a los indios que todos se habían de condenar sino mandaban decir misas con el dicho padre... (AN/Q, Religiosos, Ibid: fol 6r).

En tanto que el doctrinero de Otavalo fray Domingo Bandín (1754) era removido de su cargo y secularizada la doctrina por: *“...las tiranías con que de ordinario hostilizaba a la feligresía...concubinato público y escandaloso,... disipador de los bienes de cofradía y de otros innumerables excesos y*

tiranías...” (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-VI-1754: fol 5r). De la misma manera se procedió con fray Marcos Arico, doctrinero de Caranqui, quien cometió “...escandalosos delitos por lo cual fue depuesto por su Magestad.” (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid: fol 6).

En la práctica, el obispo no sólo empezó a ejecutar la Secularización de las doctrinas vacantes según lo estipulado en la disposición real, sino que también procedió a secularizar las que efectivamente no estaban vacantes todavía, donde removía a los frailes de sus cargos, para acto seguido sustituirlos por clérigos seculares. Así justificaba el obispo su proceder:

Además de las gravísimas causas que intervienen es motivo a no pocas discordias entre la misma religión y si alguno necesita la aplicación de este remedio es el mencionado curato de Chambo y no menos necesitan esta misma secularización las dos doctrinas de Santo Domingo de Santa Rosa y Cariamanga y la de Yaguache de San Agustín... que reconoce así por las causas de visita como por particulares razones que muchas le son constantes a Vuestra Señoría deberse aplicar este mismo remedio sobre que con la inspección a Dios y al mayor bien de este obispado reconvengo a Vuestra Señoría por su conciencia y voluntad cuando le es constante la necesidad de tantos clérigos opuestos al presente y sumamente necesitados (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid: fol 5).

Hacia el mes de mayo del año de 1754 el obispo Nieto Polo de Águila ya había secularizado entre muchas otras, las doctrinas de San Lucas de Ambocar, Cuzubamba, Saquisilí, Guanando, Pomasqui, Cotacachi, Otavalo, Santa Rosa, Chuquiribamba, El Cisne, y Yaguachi. (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid, fol 12).

En el mes de julio de 1753 el obispo de Quito recibió una cédula real emitida por el Marqués de Villar, virrey de Nueva Granada otra vez hay que recordar que debido a las reformas político administrativas, para mediados del

siglo XVIII, la Real Audiencia de Quito y obviamente los asuntos del obispado eran regidos desde el nuevo virreinato. En fin esta ordenanza contiene las instrucciones a seguir para ejecutar la Secularización en el obispado de Quito:

*Que aunque en la Real Cédula de 4 octubre del año pasado de 1749 sería esta providencia sólo a los arzobispados de Lima, México y Santa Fe se previno su ejecución por los medios más fáciles y adecuados a la situación actual y en este concepto le ordenase podría conducir dar principio a la separación por alguno e algunos de los curatos que vacaren, y que por su menor tanto o mayor distancia y otras consideraciones, sean menos apreciables a las mismas religiones... Declarando ahora su Majestad de su real intención de exonerar enteramente a las Religiones de este cuidado. **No habrá necesidad de proceden con la lentitud prevenida anteriormente ni con consideración de más o menos pingüe la doctrina para secularizarla. Sino que se hará indistintamente luego que llegue la ocasión de vacante o que se verifique que se debe y conviene aplicar esta resolución** (AGOF/Q, Serie, 8, caja 52, 7-VII-1753, Fol. 153-154).*

El virrey daba las instrucciones de cómo proceder con la Secularización, de la siguiente manera:

- 1) Que se proceda a la exoneración “*enteramente*” a las órdenes religiosas de la administración parroquial
- 2) En caso de que la doctrina vacare: “*se ponga edictos para su provisión en clérigos en forma que previene las leyes del Real Patronato*”
- 3) Por muerte de los doctrineros actuales, por acenso, renuncia o remoción legítima “*se proceda al enunciado concurso, sin que en lugar de los removidos por cualquier causa que sea se admita la nominación de otros regulares*”
- 4) Que aunque el doctrinero sea removido por el propio prelado de su orden se ejecute la orden de secularizar la doctrina. “*Si se comprende*

deber o convenir sin esperar alguna vacante se proceda a secularizar la doctrina”

- 5) Que si existiera alguna discordia se comunique inmediatamente al virrey, para que intervenga con su *“Real deliberación y ordenar lo que parezca más oportuno”*.
- 6) Que para *“El más feliz, breve y fácil”* éxito se requiera la buena voluntad del obispo. (AGOF/Q, *Ibíd.*, Fol. 153-154).

A pesar de que se establecieron las instrucciones de procedimiento, como será examinado en el próximo capítulo no en todos los casos se procedió de acuerdo a lo establecido, y ciertamente el proceso de Secularización no se limitó al ámbito eclesiástico como se supondría. En septiembre de 1754, como evidencia de participación del gobierno civil, el presidente de la Audiencia, en acatamiento de la real cédula de febrero de 1753 ratificaba el proceso de Secularización en el territorio quiteño, pronunciándose de la siguiente manera:

Atendiendo a los grabes y repenables inconvenientes que resultan de que las doctrinas se sirvan por curas regulares, resuelvo se encarguen las que se hallaren vacantes y vacaren a clérigos seculares... (AN/Q, Religiosos, caja 20, 30-XI-1754, Fol. 9).

Siendo aún más drástica la resolución, líneas más abajo el presidente ordenaba: *“...que se actúe la diligencia de secularizar la doctrina o curato sin esperar alguna vacante...”* (AN/Q, Religiosos, *Ibíd.*, Fol. 9r). Efectivamente, se puede apreciar como si bien en un primer momento se dispuso que se ejecute la Secularización tomando en cuenta ciertas variables como el valor económico de la doctrina: *“más o menos pingüe”* o la disponibilidad: *“vacante o que*

vacare". Sin embargo, en el transcurso del año 1754, cuando se pone en práctica el proceso secularizador, respondiendo al plan de acción del gobierno Borbónico, estas variables ya no son consideradas, a la hora de retirar a los doctrineros regulares para ser sustituidos por clérigos seculares. No obstante, los reformistas en su ansiada búsqueda por recuperar el control inclusive sobre los espacios de control eclesiástico, apuntaron toda su artillería a debilitar el poder de las órdenes religiosas. Sin embargo, más adelante veremos que este proyecto de sustitución de un clero por otro no consideró la variable de los vínculos de poder de las élites criollas que inclusive copaban el mundo religioso. Tal vez el no haber apreciado este factor haría que como en otras reformas introducidas, la Secularización también haya sido una medida fracasada, que beneficiaría no propiamente al Estado central.

Sustitución y debilitamiento del poder de las órdenes religiosas quiteñas

Como se ha venido estableciendo a lo largo de este capítulo la tensión entre los cleros por las doctrinas fue una constante en la historia de la Iglesia hispanoamericana colonial. También fue expuesto que al inicio de la colonización fue el sector regular el favorecido para ejecutar la labor evangelizadora. Si bien los privilegios de los frailes como doctrineros fueron cuestionados tempranamente, sin embargo, la nueva política centralista Borbónica introdujo una serie de reformas eclesiásticas que apuntaban directamente a minar la autonomía y el poder de las comunidades religiosas en sus dominios. Obviamente la Real Audiencia de Quito no quedó exenta de esta situación.

El 23 de junio de 1757, cuatro años después de iniciado el proceso de Secularización, el rey Fernando VI, todavía en consideración de la labor misionera de las comunidades religiosas, mediante una cédula real les otorgaba a los frailes el derecho a mantener dos doctrinas en cada provincia, donde tuvieran un convento con un mínimo de ocho frailes residentes en forma permanente. La disposición real versaba de la siguiente manera:

En cada provincia se conserve al cuidado de las religiones una o dos parroquias de las más pingües y en las que tienen convento de las que hacen cabeza todo ha efecto de recoger en ellos los frailes desamparados de los curatos y educar religiosos que se empleen en las misiones vivas y nuevas reducciones de gentiles (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-VI-1754, Fol. 4r).

Para completar las instrucciones secularizadoras, el virrey de Nueva Granada, insistía en que todas las doctrinas de frailes que fueran vacando sean entregadas a clérigos seculares, según lo dispuesto en la cédula de 1753. También se ratificaba que las órdenes religiosas podían escoger las dos doctrinas que quisieran mantener:

Que a cada religión se le conserve una o dos doctrinas de aquellas que tuvieren actualmente dos en cada provincia y que las religiones no reciban en adelante excesivo número de servicios sino aquellos que fueren suficientes para mantener la disciplina regular (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., Fol. 1).

El obispo de Quito, en una carta dirigida al Presidente de la Audiencia, en el año de 1758 informaba sobre el proceso de Secularización ejecutado en el obispado. El prelado hacía referencia a como efectivamente ya ejecutada la orden real las comunidades religiosas habían perdido estas importantes fuentes de ingreso que eran las doctrinas, pero el problema entonces era que no sabían que hacer con los ex frailes doctrineros. Así se refiere a este asunto:

Que las referidas religiones por sus incorregibles delitos los han expulsado sus prelados y desnudándolos de sus santos hábitos los han expuesto a la libertad (...) donde con más anchura se dan a los vicios por los que fueron expulsados, como lo tenemos experimentado en las visitas generales que hemos actuado en este obispado (AA/Q, Visitas Pastorales, 1750-1756, carta del obispo, 10 de enero de 1758, Fol. 41).

Como antes ya fue mencionado, los superiores de las órdenes religiosas estaban muy conscientes de los abusos y excesos cometidos por algunos de sus religiosos con motivo de la administración de doctrinas, pero a su vez también reconocían el grave problema que significaba la pérdida de control de las doctrinas entendidas como la principal fuente de ingreso de sus comunidades.

Fray Agustín Marbán, provincial de los franciscanos, al comparar la situación de su orden frente a las otras comunidades, reconocía que las doctrinas efectivamente representaban su principal fuente de sustento: *“Por el estrictísimo voto de pobreza es incapaz de tener fundos ni haciendas de cuyo beneficio no carecen las otras religiones y hasta aquí sólo ha podido mantenerse con lo que ofrecen las doctrinas...”* (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-VI-1754, fol. 14). El prelado franciscano, en otra carta del 2 de febrero de 1760, dirigida al virrey, confirmaba la importancia económica de las doctrinas de la siguiente manera:

Siendo cierto que dos Doctrinas, después de mantener a sus curas y Vicarios, no han de ofrecer lo preciso aun para solo mantener la enfermería y la botica: conque mucho menos para el fomento, y educación de los religiosos destinados a las misiones... si se secularizan las Doctrinas no dejando para cada convento que hace cabeza en la Provincia de cada corregimiento con que socorrer las forzosas necesidades... (AN/Q, Religiosos, caja 20, 19-II-1759, Fol. 14r/15r).

En esta carta también el superior de los franciscanos quiteños, en un intento por retener algunas doctrinas más de las dispuestas, intenta hacer una reinterpretación de la disposición real de la siguiente manera:

Que para cada convento capital de provincia de cada corregimiento, deben quedar reservadas dos doctrinas las que mi religión eligiese conforme fuesen vacando sin que puedan secularizarse ínterin si Su Majestad de otra providencia (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., Fol. 15r).

Consecuentemente, adjuntaba la lista de doctrinas correspondiente a cada convento, expresando: “...procedo desde luego a elegir las Doctrinas, en la forma siguiente, de las que han quedado después de que ya han sido secularizadas las más pingües...” (AN/Q, Religiosos, Ibíd., Fol. 15r).

Tabla 10
Doctrinas elegidas por el superior de los franciscanos

Convento⁶²	Doctrinas (2)
Quito	Pujilí / Gualaceo
Ibarra	Urcuquí / Atuntaqui
Otavalo	San Pablo / Caranqui
Pasto	Toacachi / Perucho
Tacunga	Tacunga / Tanicuchi
Ambato	Mollambato / Tisaleo
Riobamba	Licto / San Andrés
Chimbo	Mulhaló / San Phelipe

⁶² AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-VI-1754, Autos formado en virtud de Real Cédula acerca de que se provea dos curatos de los más pingües a los religiosos de esta provincia, Carta del provincial de los franciscanos donde escoge dos doctrinas por cada convento, 02 de febrero de 1760 fols 15-16r.

Cuenca	Deleg / Punín
Loja	Chuquiribamba / Los Alagues
Guayaquil	Penipe / Química

En efecto fray Marbán, en un claro intento por canalizar la decisión real según su conveniencia y obviamente evitar la Secularización asumía que debía escoger dos doctrinas por cada convento, por tanto emitió una lista que constaba de 22 doctrinas, cuando la disposición establecía que podían escoger dos doctrinas en toda la provincia, como será expuesto líneas más adelante.

Por su parte el provincial de la orden de los predicadores (Santo Domingo) también reinterpretaba la disposición real de la siguiente manera:

...Debe entenderse que la mente, intención y designio de Su Majestad fue es y ha sido mantener en la posesión de dos doctrinas a los regulares en cada provincia pequeña conocida y llamada así por el común estilo regional del país y los naturales del distrito de este gobierno (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., Fol. 20r).

Señalaba las dos doctrinas por cada convento que querían conservar y además manifestaba que ciertamente ya habían sido secularizadas las doctrinas de mayor importancia económica, en consecuencia le quedaba por escoger entre curatos de cortos ingresos:

Tabla 11
Las doctrinas para los dominicos

Convento⁶³	Doctrinas (2)
Quito	Aloag / Uyumbicho
Pasto	Ipiales / Zebadas
Ambato	Pelileo / Patate
Tacunga	Aloasi / Canchacoto
Riobamba	Guanuja / Quero
Guayaquil	Daule

Además, en un intento por evitar en lo posible perder el acceso a las doctrinas solicitaba: “...Suplicando a VS que apiadándose como acostumbra de la estrechez y miseria, que padecen hoy los regulares todos, se digne VS de tener presente mi Sagrada Religión en las vacantes de Doctrinas, que ocurriesen...” (AN/Q, Religiosos, Ibíd., Fol. 28).

En la misma línea el prior de la orden de La Merced, el 13 de enero de 1759, presentaba la lista de doctrinas por cada convento que escogía para su comunidad:

Tabla 12
Doctrinas elegidas por el Prior de La Merced

Convento⁶⁴	Doctrinas
Quito	Carlosana / Tusa
Cali	Esmeraldas y Mallarma
Ibarra	Puntal /Caguasquí

⁶³ AN/Q, Religiosos, Ibid, carta del provincial de la orden de Santo Domingo, donde escoge dos doctrinas por cada convento, 02-febrero-1760, fols 20r-21r.

⁶⁴ AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-VI-1754, carta del prior de Los Mercedarios, fechada el 13 de enero de 1760 fol 27r.

Cuenca	Lachas / San Pedro de Atenas
Latacunga	Gualea / Males
Puerto Viejo	Picoasa / Cabo Pasado
Riobamba	Guauca / Puna
Pasto	Malesillos /Tulcán

En tanto que el prior de los agustinos, escogía las únicas tres doctrinas que le quedaba a su orden: Angamarca, Zebadas y Pallatanca, en vista de que *“las otras están todas secularizadas”*⁶⁵.

Una vez presentados los listados de doctrinas escogidas por cada uno de los provinciales el presidente de la Audiencia, Marqués de Selva Alegre en respuesta especificaba que:

...Declarase que a cada una de las cuatro religiones expresadas conviene a saber San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y la Merced se le debe reservar y conservar exentas de la decretada y absoluta secularización; dos doctrinas o Parroquias para cada uno de los Corregimientos, cabezas de partido o Provincias, que componen el total del distrito de este gobierno... (AN/Q, Religiosos, caja 20, 19-II-1759, Fol. 35r).

Para aclarar aún más el panorama de la Secularización y la mala interpretación dada por los provinciales el Presidente manifestaba:

...Declare que en la gracia concedida a cada Religión de poder gozaren una Provincia, una o dos Doctrinas, debe entenderse regulando por provincia no el distrito de cada Corregimiento sino el de los conventos que están debajo del mando y potestad de cada provincial, he resuelto que precisamente se siga esta regla en todos los casos que ocurran y lo participo

⁶⁵ AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid, carta del prior de San Agustín, de febrero de 1760, fol 23.

para que la parte que os toca concurráis como os lo mando a su puntual cumplimiento... (AN/Q, Religiosos, Ibíd., Fol. 46).

Sin embargo, los provinciales de las órdenes religiosas insistían en que la disposición real era que conservaran dos doctrinas por cada convento o corregimiento, y además apelaban a la posibilidad de mantener también las doctrinas que atendían en forma interina, alegando que la situación de los frailes era bastante miserable desde que había comenzado el proceso de Secularización General. (AN/Q, Religiosos, Ibid, fols 53-57).

El presidente de la Audiencia el 13 de abril de 1768, en vista de esta interpretación equivocada de los provinciales, argumentaba y concluía:

Porque la voz provincia se debe entender de todo el distrito de Quito...por lo que si es uno sólo el provincial será también una la provincia y por el contrario si fueren tantas las provincias cuantos son los conventos de este obispado serían otros tantos los provinciales de que se sigue el absurdo de que cada prior o guardián o comendador deberá llamarse provincial...por lo que el uno o los dos curatos se debe sin duda conceder a la Provincia en el sentido que ellas mismas entienden y practican la voz provincia (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., Fol. 50-50r).

Consecuentemente, los provinciales de las cuatro órdenes religiosas quiteñas fracasaron en su intento por conservar el mayor número de doctrinas posible, y se vieron reducidos a escoger tan sólo dos doctrinas para la totalidad de sus provincias religiosas. Así, por ejemplo, el prior de la orden de Santo Domingo, en abril de 1768 expresaba:

Se me ha hecho saber un decreto proveído en consecuencia de la Real deliberación en que su Majestad,(Dios lo guarde), tiene ordenado se secularicen las doctrinas de los regulares en los términos que consta en la Real Cédula dejando la Real piedad dos doctrinas de las más pingües que eligiesen los prelados de las respectivas religiones....procedo a señalar las dos doctrinas que son las de San Pedro de Pelileo en la

jurisdicción del asiento de Hambato y la del pueblo de Santa Clara de Daule en la gobernación de Guayaquil... (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid, fol 52).

Por su parte el provincial de la orden de la Merced al referirse a la disposición real definitiva, el 20 de abril de 1768, manifestaba:

Se me ha hecho saber un auto proveído de Vuestra Señoría en que se sirve mandar que los preladados de las religiones elijan las dos doctrinas que la católica real piedad de nuestro soberano se sirvió conceder a cada una de las provincias de la América; para que actuada esta diligencia se provean los demás curatos vacantes de párrocos seculares...elijo en nombre de mi religión las doctrinas de Puntal y Tusa que mi Religión ha poseído en la jurisdicción de la villa de Ibarra... (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid, fol 53).

De la misma manera el provincial de los Agustinos de Quito, en abril de 1768, expresaba:

Elijo las doctrinas de Sebadas y Angamarca para que con exclusión de ellas se pongan edictos de todas las demás y se de su colocación a los clérigos fueren de la mayor satisfacción de Vuestra Señoría... (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid, fol 54).

Sin embargo, el provincial de los franciscanos no conforme todavía con la Secularización, en una extensa misiva dirigida al obispo de Quito el 26 de abril de 1768, argumentaba la grave situación que enfrentarían los franciscanos quiteños con motivo de la pérdida de su principal fuente de ingreso:

Esta Provincia consigue la subsistencia por los estipendios o sínodos de las doctrinas, sobre cuyo pie se halla fundada ya por sernos privado por regla el manejo de fincas cuyos frutos anuales nos pudieran aliviar...ya por ser muy limitada y escasa la limosna que contribuyen los fieles en estas partes y nunca se conseguirá el sufragio preciso... con la abdicación de nuestras doctrinas que habiendo sido el fundamento principal que ha sostenido nuestra religión en estas partes, faltándonos ahora ha de ocasionar su falta la ruina espiritual y temporal de toda mi provincia... (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibid: fols 55r-56).

Después de una dramática y extensa exposición, el provincial franciscano en un último intento por evitar la Secularización Absoluta, solicitaba al obispo: *“Se digne conservar a mi religión las que se hallan vacantes ejercitando su piedad en este asunto... se sirva conservar a mi religión en la posesión de las doctrinas que sirve interinariamente.”* (AN/Q, Religiosos, caja 20, *Ibíd.*, Fol. 56r-57). Acto seguido, el prelado franciscano escogió las dos doctrinas, según la disposición real: *“En la mayor resignación desde luego elijo y señalo la doctrina de San Buenaventura de Pujilí y la del glorioso apóstol de San Pedro de Licto...”* (AN/Q, Religiosos, caja 20, *Ibid*, fol 57r).

A pesar de las súplicas del prelado franciscano, finalmente, el presidente de la Audiencia de Quito, en una carta dirigida al obispo, el 10 de mayo de 1768, informaba cuales eran las únicas doctrinas que quedaban reservadas y exentas de la Secularización General:

A la religión Seraphica las doctrinas de Pujilí y Licto, para la religión de Predicadores las de Daule y Pelileo a la de San Agustín las doctrinas de Zebadas y Angamarca y para la religión de Nuestra Señora de las Mercedes las de Puntal y Tusa... (AN/Q, Religiosos, caja 20, *Ibíd.*, Fol. 58).

El revisar esta documentación y correspondencia entre los superiores de las órdenes religiosas, el obispo y las autoridades del gobierno, ha permitido establecer que efectivamente entre los años 1753 y 1768 se había efectuado el traspaso de doctrinas de manos del clero regular al clero secular, proceso denominado como *Secularización de Doctrinas*. Este proceso debe ser entendido como parte del conjunto de reformas introducidas en el siglo XVIII por la nueva política Borbónica, que en el ámbito eclesiástico tenían como objetivo reafirmar el poder del gobierno por sobre la Iglesia Católica.

Precisamente la estrategia aplicada fue disminuir al máximo el poder de las órdenes religiosas, que actuaban con una considerable autonomía frente a la Iglesia española. La meta era que la Iglesia americana estuviera bajo el control directo de los obispados, que eran controlados desde la metrópoli. Así, se trataba de una medida centralista que intentaba recuperar el control de los puntos estratégicos que eran las doctrinas de indígenas. Sin embargo la introducción de estas medidas despertó el rechazo, obviamente de los frailes, pero también de otros sectores de la sociedad quiteña que se vieron seriamente afectados con estas transformaciones.

Reacciones ante la Secularización de Doctrinas

La Secularización de Doctrinas en la Real Audiencia de Quito se inició en 1754, y como ha sido examinado líneas más arriba, según los mismos superiores de las comunidades y la documentación oficial, hacia 1768 cada orden religiosa quedó solamente con dos doctrinas bajo su administración en todo el territorio quiteño. Sin embargo, este proceso no se limitó a la ejecución de las disposiciones reales. Sí bien aparentemente los prelados acataron las ordenanzas, no siempre la sustitución de doctrineros regulares por clérigos fue fácilmente aceptada ni por los frailes ni tampoco por la feligresía indígena. Consecuentemente en varios casos se requirió no sólo de la intervención de las autoridades sino también de otros sectores sociales que estaban interesados en el traspaso de las doctrinas, situación que será analizada mediante el examen microhistórico de un proceso de secularización en el siguiente capítulo

En los procesos de Secularización registrados en el archivo de la orden franciscana de Quito, existen varias peticiones de los caciques, quienes en representación de sus pueblos, solicitaban a la autoridad civil que no fueran sustituidos los doctrineros regulares por clérigos diocesanos. Precisamente la resistencia indígena a la sustitución de frailes con motivo de la Secularización fue el tema de análisis en un trabajo previo, por tanto aquí no se retomará este asunto.⁶⁶

Solamente para ejemplificar el rechazo indígena a la Secularización se presentará el caso del cacique del pueblo de Mulhaló, quien en 1754 presentó una petición en representación de su pueblo para que no sean removidos los doctrineros franciscanos de sus doctrinas y sustituidos por clérigos seculares. Argumentaba que preferían a los frailes ya que: *“Si estos en alguna manera obran mal tienen los recursos abiertos de un comisario general, de un visitador y un provincial y por último de un señor obispo que oídas las quejas los contienen o mudan...”* (AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 02-V-1754, Fol. 194). Al referirse a los doctrineros franciscanos, este cacique presentaba una dramática solicitud a favor de los frailes:

Hallándonos pues afligidos con las fatales noticias que han corrido por estas partes de que se mudan los curas es tal el dolor en nuestros lastimados corazones que no admite consuelo alguno sino sólo recurrir a la sagrada protección de Vuestra Majestad Real suplicándoles nos mire como a hijos suyos pues no tenemos otro asilo de quien valernos, empeñado su autoridad a que no lloremos la pérdida de tan buen cura, pues para nosotros ha sido el total alivio de nuestras necesidades y miserias (AGOF/Q, Serie 8, caja 53, 03-V-1754, Fol. 1).

⁶⁶ Sobre resistencia indígena a la Secularización, ver trabajo previo: Guerra, Sabrina, tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, *La Secularización de doctrinas, el conflicto y la participación indígena, siglo XVIII*, Quito, 1995.

En un trabajo previo sobre la participación indígena en el proceso de Secularización se introdujo la posible hipótesis de que el rechazo indígena a la sustitución de frailes doctrineros por clérigos seculares pudo haber sido una forma de repudio a los vínculos de los clérigos diocesanos con otros sectores de la sociedad colonial identificados como los explotadores.

Obviamente los indígenas no fueron los únicos que rechazaban la Secularización. Eran fundamentalmente los mismos doctrineros, y las propias comunidades religiosas quienes se resistían a la entrega de los curatos. Así por ejemplo en el año de 1758 el doctrinero dominico fray Francisco de Villafuerte, a quien se le comprobó una serie de inmoralidades cometidas en contra de su feligresía, actos que iban desde abusos sexuales a las indígenas hasta usura y chantaje⁶⁷. A pesar de todas las pruebas presentadas en su contra, este doctrinero y la misma comunidad de Santo Domingo se negaban a entregar la doctrina. Finalmente el obispo declaraba la doctrina secularizada y vacante (AA/Q, Juicios Civiles, 25-VI-1758, Fol. 21).

En los archivos religiosos existen otros tantos documentos, que contienen la resistencia de los frailes y también de los indios, representados por sus caciques⁶⁸, al inminente proceso de Secularización. Sin embargo, no en todos los casos se limitaron a la presentación de documentos por la vía legal, en algunos casos se registraron actos violentos con motivo de la Secularización de las doctrinas.

⁶⁷ Sobre la doctrina de Alangasí y el rechazo a su Secularización se habla ampliamente en la tesis de licenciatura antes citada.

⁶⁸ Sobre el rol del cacique como mediador entre las comunidades indígenas y las instancias de poder colonial existen varios trabajos muy interesantes, entre ellos el de Bernard Lavallé (2004) *Al Filo de la Navaja*.

Por ejemplo, con motivo de la Secularización de la doctrina de Chimbo (1754) se produjo resistencia por parte del fraile, con apoyo de la feligresía indígena. Fray Joseph Coronel, dominico, se negaba rotundamente a renunciar a la administración de su curato, por lo que se encerró en la Iglesia, obstaculizando de esta manera, con el apoyo de la población, la misión del teniente de justicia mayor, quien por orden del presidente de la Audiencia se había trasladado al pueblo, acompañado de veinte hombres, para obligar al cura a retirarse de su ministerio. (AA/Q, Visitas Pastorales del Obispo Nieto Polo de Águila, 9-III- 1757, Fol. 38/ 39).

De la misma manera, en mayo de 1754, al ejecutarse la Secularización de la doctrina de Chambo se produjo resistencia por parte del guardián del convento, razón por la cual el vicario de Riobamba declaró públicamente excomulgado a fray Felipe Unda, por rechazar la Secularización. Según uno de los acompañantes del vicario los hechos se sucedieron de la siguiente manera:

Como habiendo llegado el día domingo que se contaron cinco de mayo de este presente año, a las once y media de la mañana el señor Don Isidoro de Orozco, cura y vicario de dicha villa de Riobamba, al pueblo de San Juan Evangelista de Achambo, se dentro al convento y en la celda de los Reverendos Padres guardianes donde halló presente el Reverendo padre fray Phelipe de Unda guardián actual de dicho convento le notificó de boca el señor vicario que venía a poner cura interino a Don Thadeo de Orozco por muerte del Reverendo Padre fray Juan de Almeida cura doctrinero que fue de dicho pueblo de Achambo...respondió el padre guardián por petición que desde luego obedece, pero que se le de el término de ocho días hasta dar parte a su prelado..
(AN/Q, Religiosos, caja 20, 27-V-1754, fol 4).

Sin embargo, el problema no se resolvió tan fácilmente, al término de los ocho días solicitados por el guardián del convento, cuando el vicario volvió para recibir el curato, la iglesia y el convento, se encontró con la novedad de que por

orden del prelado sólo podía entregar “*el curato y las alhajas precisas para la administración de los santos sacramentos menos el convento, iglesia ni sacristía*” (AN/Q, Ibid, fol 4r). Razón por la cual el vicario procedió a las notificaciones correspondientes, para que el fraile hiciera la entrega absoluta, a lo cual el guardián contestó negativamente, por tanto el vicario Orozco tuvo que fijar la boleta de excomunión fechada el 11 de mayo de 1754.

En las apelaciones presentadas por el procurador de San Francisco para evitar la Secularización de esta doctrina, este prelado acusaba al vicario de Riobamba Isidoro de Orozco de haber procedido incorrectamente en este proceso de secularización, habiéndolo ejecutado de forma violenta. Según el guardián del convento de Chambo:

El señor vicario vino acompañado de mucha gente de Riobamba, a someter la supuesta sublevación, pero se vio corrido de ver la quietud y el sosiego con que se recibió al cura ínterin, esto sucedió el domingo cinco de mayo y el día martes siete del mismo mes, despidió el señor obispo otro despacho en que ordenaba al señor vicario que yo y mis conventuales salgamos dentro del término de hora y media... pasó el día diez a fijarme por público excomulgado... (AN/Q, Religiosos, caja 20:Ibid, fol 5).

Finalmente, luego de la averiguación correspondiente, el presidente de la Audiencia de Quito concluía, que si bien el vicario de Riobamba había actuado precipitadamente; también el guardián del convento había procedido incorrectamente, al negarse a la entrega de la iglesia y el convento. Por tanto, se declaraba vacante la doctrina de Chambo, y se ordenaba su inmediata Secularización. Consecuentemente el presidente solicitaba a los prelados de las órdenes que colaboren con el proceso sin presentar resistencia ni tampoco provoquen alborotos. (AN/Q, Religiosos, caja 20, Ibíd., Fol. 20).

Casos como el de Chimbo y Chambo en Riobamba permiten establecer con claridad la prolongada y a veces violenta disputa por el control de las doctrinas. La Secularización de Doctrinas en algunos casos involucraba el rechazo absoluto por parte de los frailes, incluso con la participación y defensa de la propia feligresía indígena. Por otra parte, la pugna por las doctrinas también revela la intervención de otros sectores de la sociedad, situación que más adelante será analizada al examinar la Secularización de la doctrina de Guano. Esta Secularización fue ejecutada en forma similar por el mismo vicario de Riobamba, Isidoro de Orozco. En este proceso se puede detectar con mayor claridad la participación de las élites locales, que pretendían tender sus redes de poder inclusive a los espacios eclesiásticos, tal vez como una forma de contrarrestar las nuevas medidas centralistas del gobierno Borbónico.

Tercera parte
Tensión en el nivel micro

QUINTO CAPITULO

Secularización de la doctrina de Guano: un análisis microhistórico de la disputa por los espacios de poder colonial

Hasta aquí el presente estudio ha examinado las transformaciones introducidas por la nueva política Borbónica durante el siglo XVIII. Un conjunto de reformas que apuntaron a minar la autonomía de los elementos de la estructura colonial que hasta entonces habían funcionado fuera del control del gobierno central. Entonces uno de los blancos, en la mira de los reformadores fue el reducir el poder de las élites criollas que copaban las instancias administrativas y de control socioeconómico. El otro blanco de reforma estuvo en el ámbito eclesiástico, donde se pretendió mermar la hegemonía de las órdenes religiosas, en la administración de las doctrinas, entendidas como puntos estratégicos del control de la población indígena. Así las reformas eclesiásticas apuntaban a sustituir a los frailes por clérigos diocesanos, que aparentemente podían ser controlados directamente por los obispos, que a su vez en razón del Patronato Real estaban bajo control directo de los representantes del rey en América. Al menos esto fue lo que pensaron los

reformadores que asesoraron a los reyes Borbónicos durante siglo XVIII, asunto tratado en el primer capítulo.

Este movimiento de estructuras y fichas administrativas tanto civiles cuanto eclesiásticas implicó serias tensiones y roces entre los interesados en dominar los espacios de poder en el mundo colonial. Así, en la Real Audiencia de Quito las élites criollas, sintiéndose afectadas protagonizaron manifestaciones de rechazo a las nuevas medidas (Terán N, 1989). De la misma manera algunos frailes protagonizaron escándalos al tener que entregar las doctrinas, que eran consideradas como su mayor fuente de ingreso, según los documentos citados anteriormente. Pero también los pueblos de indígenas se sentían seriamente afectados por estas transformaciones, de hecho el siglo XVIII, esta caracterizado por significativas sublevaciones indígenas en rechazo a la introducción de posibles cambios (Moreno, 1985).

Dentro de este contexto de tensiones y rivalidades por una parte estaba el Estado que enfrentaba pugnas institucionales y sociales en varios niveles; también la Iglesia que pugnaba no solamente contra el gobierno en razón de Patronato Real, sino que también afrontaba un conflicto a su interior entre los dos cleros. El Estado encaraba conflictos en varios frentes:

- Las comunidades religiosas vs. el clero secular
- La administración colonial
- Los sectores sociales como las élites criollas y los indígenas que se sentían afectados con las medidas

Así, el siglo XVIII, la Real Audiencia de Quito se convirtió en un variopinto escenario de una intrincada convergencia de pugnas y rivalidades a varios niveles y en distintos frentes.

Dentro de este cuadro general de tensión y conflicto ha parecido sugerente recrear esta realidad mediante un estudio de caso microhistórico que por sus características parece reflejar no solamente como fue ejecutada la Secularización de Doctrinas, como parte de las reformas Borbónicas del siglo XVIII, sino que permite también examinar la pugna por los espacios de poder colonial en una escala muy reducida, pero que por su profundidad de análisis refleja la complejidad del conflicto de intereses en distintos niveles de la estructura socioeconómica colonial.

El caso de la Secularización de la doctrina de Guano presenta ciertos elementos que permiten examinar la tensión y rivalidad por los puntos estratégicos de control colonial en diferentes niveles y direcciones. Entonces se estudiará un proceso concreto de Secularización que responde a la situación propia de una región, el corregimiento de Riobamba, donde se había conformado una élite bien definida que no estaba dispuesta a someterse tan fácilmente a la reingeniería Borbónica que atentaba contra la hegemonía de su poder regional.

Estructura de poder en el corregimiento de Riobamba

El corregimiento de Riobamba estaba subordinado a la Real Audiencia de Quito. Los términos de su jurisdicción se extendían hacia Quito 11 leguas, hacia Cuenca 8 leguas, hacia Guayaquil 4 y hacia los pueblos de los indios puruháes otras cuatro leguas. Este corregimiento se asentaba en un territorio fértil propicio para la cría de todo tipo de ganado, principalmente lanar y

porcino. La mayoría de sus habitantes se dedicaban a la fabricación de paños y frazadas, había cuatro obrajes grandes y varios obrajuelos.⁶⁹

Según el padre Juan de Velasco (ED. 1960), la capital del corregimiento, Riobamba (Capital actual de la Provincia de Chimborazo) fue fundada el 9 de julio de 1575, por el capitán Martín de Aranda Valdivia. Desde su fundación contó con su propio cabildo, subordinado al de Quito. Once años más tarde durante el gobierno del virrey Fernando de Torres y Portugal, Conde del Villar Don Pardo, Riobamba fue elevada a la categoría de villa con su respectivo corregidor y cabildo independientes de Quito. En honor al virrey fue llamada “Villa del Villar Don Pardo”, nombre con que fue conocida durante varios años. Esta villa fue completamente destruida por el terremoto de 1797, cuando fue trasladada a la meseta de Tapi, sitio que ocupa en la actualidad (Terán, et al, 2000).

En el año 1597 el rey confirmó a la población de Riobamba como villa. Así empezó su proceso de consolidación como un espacio urbano con injerencia regional. Por aquellos años se constituyó una burocracia local conformada por vecinos que ocuparon los cargos en el Cabildo, Justicia y Regimiento. Paralelamente también empezó el desarrollo urbano, con la construcción de iglesias y conventos y la distribución de solares a los vecinos (Terán et al, 2000).

La economía riobambeña se fundamentó en el control de la fuerza laboral indígena. También la villa pujaba por convertirse en un núcleo de mercado. De hecho para principios del siglo XVII, la principal actividad de los

⁶⁹ Ubicación geográfica tomada de la “Descripción de la villa del Villar Don Pardo”, anónimo de 1605, que se le atribuye a Piñar Castillo, publicada en *Relaciones Histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, Tomo II, compilación de Pilar Ponce Leiva, páginas 1-10.

vecinos era la producción y comercialización de textiles a corta y larga distancia. Según la descripción de Don Luís Torres de Mendoza (1605):

*Tienen trato y ganancia los vecinos en la labor de los paños y frazadas que hay en este corregimiento cuatro obrajes, cada uno con su batán, en que hace ropa. Aprovechándose también de las recuas de mulas y caballos, que tienen muchas así los españoles como los indios y trajinan con ellas todo género de mercaderías de España y de la tierra: esta que la llevan al puerto de Guayaquil a cargarla para todas partes, y la de España que traen del mismo puerto para esta Villa y para Quito. También van estas recuas a Potosí, Cuzco y otras partes...*⁷⁰

También, la misma descripción registra, que para principios del siglo XVII, la población total del Corregimiento de Riobamba era de 32.127 almas, de las cuales la población tributaria se estimaría en 6.352 indígenas aproximadamente (Ibíd., citado por Terán et al, 2000, p.37).

Entonces durante el siglo XVII, la villa de Riobamba se fue constituyendo como el eje articulador comercial de los paños producidos en los obrajes del corregimiento. Por tanto, era de esperarse que en ella se radicarán los propietarios de los obrajes, en su gran mayoría también poseedores de haciendas en las regiones cercanas. Por las mismas razones productivas, confluyeron en esta región tanto indígenas, como la fuerza laboral, cuanto comerciantes ávidos de relacionarse con los obrajeros locales. Estos comerciantes se ubican en Riobamba, no sólo para acceder a un espacio propicio de transacciones comerciales; sino también se instalaron con la

⁷⁰ Luís Torres de Mendoza, “Descripción de los pueblos de la jurisdicción del Corregimiento de la Villa de Villar Don Pardo, en la provincia de los Puruguayes” en *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América*. Tomo IX, Madrid, Imprenta Frías y Compañía, 1868, p. 497-499. Citado por Terán et al, 2000, p.37.

intención de tender puentes un tanto más sutiles, como lazos matrimoniales, para asegurarse el ingreso a esta aristocracia terrateniente y productiva.

Fray Antonio Vásquez de Espinosa (Miembro de la orden de Carmelitas Descalzos) en su relación escrita entre los años 1608 y 1622, describía a Riobamba de la siguiente manera:

En este valle hay una ciudad con más de 400 vecinos españoles; tiene comercio activo y es muy rico. Hay excelente Iglesia parroquial, conventos de Dominicos, Franciscanos, Agustinos y Mercedarios, convento de monjas de La Concepción y otros hospitales e Iglesias. Hay allí y en muchos lugares de este vecindario numerosas fábricas de tejidos de lana particularmente en Chambo donde se fabrican telas y cordellate (Vásquez de E, 1608-1622, en Cronistas Coloniales, p. 558).

Como vemos según esta relación, en el corregimiento de Riobamba a principios del siglo XVII, habitaban un significativo número de “españoles”⁷¹, es decir de miembros de la cúpula de la sociedad colonial. También resulta interesante como este fraile puntualizaba que estas personas se dedicaban al comercio y que Riobamba era una zona de considerable actividad económica, fundamentada en la producción y comercialización de productos textiles. Con lo cual estamos frente a una zona dinámica en términos económicos, que estaba habitada por una reconocida élite comercial.

En el siglo XVIII debido a la marcada crisis de comercialización de los textiles riobambeños, que ha sido descrita en el segundo capítulo, los obrajeros tuvieron que rápidamente traspasar su actividad de los obrajes a la agricultura, para enfrentar y salir adelante de los problemas que estaban soportando.

⁷¹ Se asume que en esta categoría se incluían a los criollos, miembros de las élites locales, pues en la documentación de la época la categoría “españoles”, incluía tanto a los nacidos en España cuanto a los hijos de españoles nacidos en América.

Además esta situación coincidió con el desplazamiento del eje comercial que vinculaba la sierra con la costa, de Riobamba hacia Guaranda. A pesar de esta sustitución para mediados del siglo XVIII, la villa de Riobamba conservaba sus características aristocráticas, como lo notaron los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa, al describir que los vecinos de esta villa eran “ *las familias de distinción mucha...*” (Juan, J y Antonio de Ulloa, 1978, p. 424-425).

En el año 1754 el presidente de la Real Audiencia de Quito, Juan Pío de Montúfar y Fraso se refería al corregimiento de Riobamba de la siguiente manera:

Contiene en sus términos 18 pueblos que se denominan: Calpi, Licán, Yaruquies, San Luís, Cajabamba, San Andrés, Punín, Chambo, Quimmag, Pungala, Licto, Guano, Ilapo, Guanando, Penipe, Cubigies, Cebadas, Pallatanga. Su vecindario consiste en muchas ilustres familias de españoles y crecido número de mestizos e indios, que en prudente estimativa se computan hasta 20.000 almas... El más establecido destino de sus habitantes es el de los tejidos de paños, bayetas, lienzos de algodón, pabellones y alfombras, que en doce obrajes se labran dirigiendo los interesados de estas fábricas por el río Guayaquil, y navegación de aquel puerto o tráfico de sus costas al Perú: esta especie de comercio satisfacen los Reales Derechos en su tránsito a los Oficiales Reales de las cajas de Guayaquil.... en cada año se fabrican en esta villa más de mil piezas de paños, constando cada una de 55 varas. La más frecuente labor se ejercita en los azules en algún corto número de paños pardos. Téjense igualmente algunos sayales para los religiosos de San Francisco, y estameñas para los de otras religiones; siendo esta especie de tejidos muy frecuente en los muchos galpones y chorrillos que contiene aquella jurisdicción... ella contiene crecidas ovejerías que en año producen hasta 110 arrobas de lana, que se consumen en las tareas de sus obrajes (Ibíd., p. 653).

En esta relación el presidente de la Audiencia de Quito confirmaba lo observado por fray Antonio Vásquez, más de un siglo atrás. Hacia el año 1754 el corregimiento de Riobamba contaba con una numerosa población de la cual destacaba un importante contingente de miembros de las élites regionales que pese a la crisis económica todavía se dedicaban a la producción y

comercialización de paños, como el mismo presidente explicaba, inclusive hacía referencia a la ruta que seguía este comercio. Líneas más abajo al referirse a la estructura administrativa el presidente establece el corregimiento estaba gobernado por:

Un Corregidor y concurren a la administración de justicia y economía pública dos alcaldes ordinarios anualmente electivos por los veinticuatro que componen el Cabildo. Al Corregidor siendo nominado por SM están asignados 1082 pesos anuales por razón de salario, situado éste en varias encomiendas de aquellos pueblos; pero efectivamente sólo percibe 800, llevando los 282 restantes un teniente de este corregidor que asiste en el asiento de Ambato. En los pueblos de Chambo y Guano, instituye el Corregidor jueces de desagravios, que con este título hagan protección a los indios actuándoles justicia, en los casos en que se les tratase de molestar, sin que estos jueces puedan reportar utilidad alguna. La del Corregidor podrá consistir en la cobranza de reales Tributos y algún expendio de mulas que conducidas a gran trabajo de la provincia de Loja reparta en toda su jurisdicción. Hallase sirviendo este empleo con título librado pro S.M. Don Bruno de Urquizu y Zabala, habiendo empezado a ejercerlo tiempo ha de seis meses (Ibíd., p. 654).

Según el padre Juan de Velasco (ED. 1960, p. 538) hacia mediados del siglo XVIII el corregimiento de Riobamba comprendía la Villa de Riobamba y otros veintiún pueblos principales que eran los siguientes:

Tabla 13
Pueblos del corregimiento de Riobamba

Calpi	Columbe	Licto	Penipe	San Andrés
Cajabamba	Cubijíes	Licán	Pungalá	San Luís
Chambo	Guanando	Pallatanga	Puní	Yaruquíes
Cebadas	Guano	Pangor	Química	Ylapó
				Zipalca

El padre Juan de Velasco se refería así de Riobamba: *“Fue siempre populosa con gran número de familias nobles y ricas, hasta los últimos tiempos*

en que, decayendo a lo sumo el comercio de los paños y telas de sus muchos obrajes, se han cerrado ya los muchos de estos” (Ibíd., p.534). También especificaba algunos datos sobre la administración de corregimiento, que serán relevantes a la hora de examinar las redes de poder del corregimiento:

En lo político se gobierna por el corregidor, que es Cabeza del Cabildo...En él se eligen anualmente dos alcaldes ordinarios, los cuales y el Corregidor tienen jurisdicción ordinaria en la Villa; y otros dos de la Hermandad, quienes con el Corregidor tienen jurisdicción ordinaria en el distrito. En lo espiritual depende del Vicario del Obispado de Quito, y de dos curas; uno propio de la Villa y otro de los Indianos adjuntos a ella. Hay también un Comisario de la Inquisición, dependiente del Tribunal de Lima (Ibíd., p. 535).

Según esta información y los datos presentados por el presidente de la Real Audiencia en su relación del año 1754, el organigrama administrativo civil y eclesiástico de Riobamba sería algo así:

Figura 8
Administración política de Riobamba

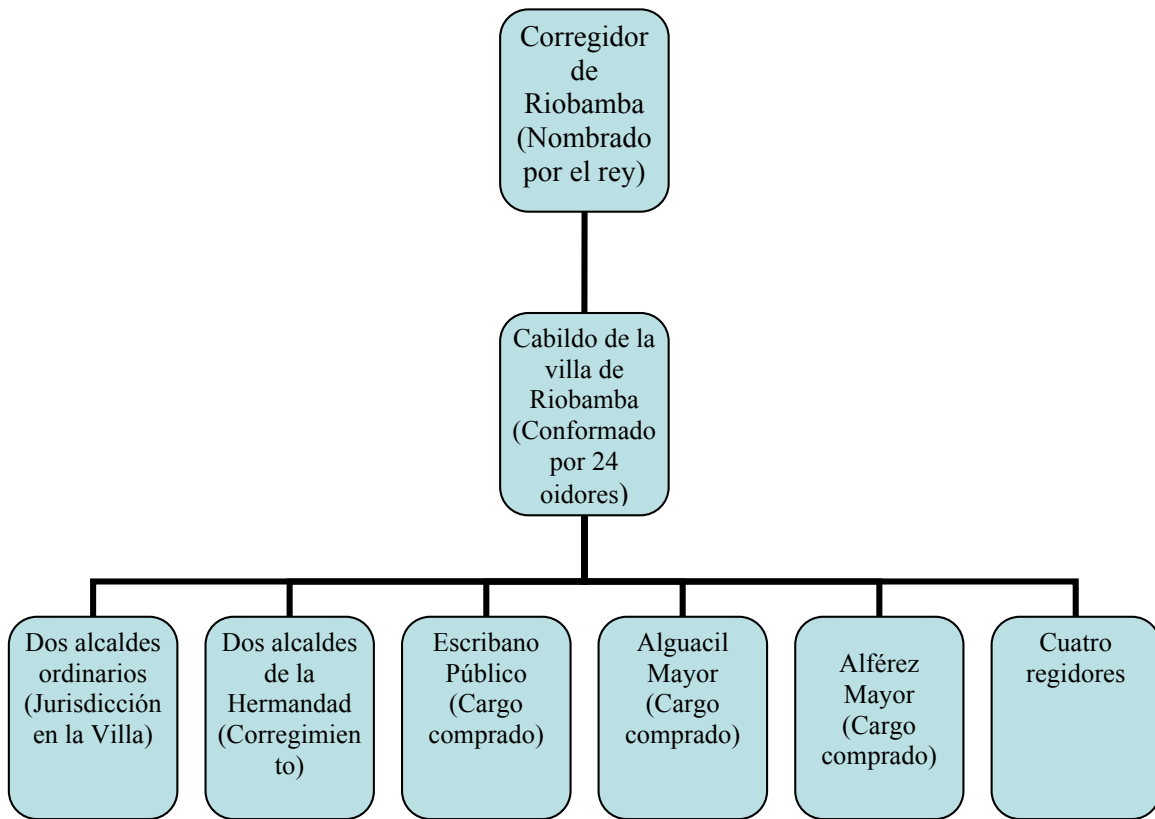
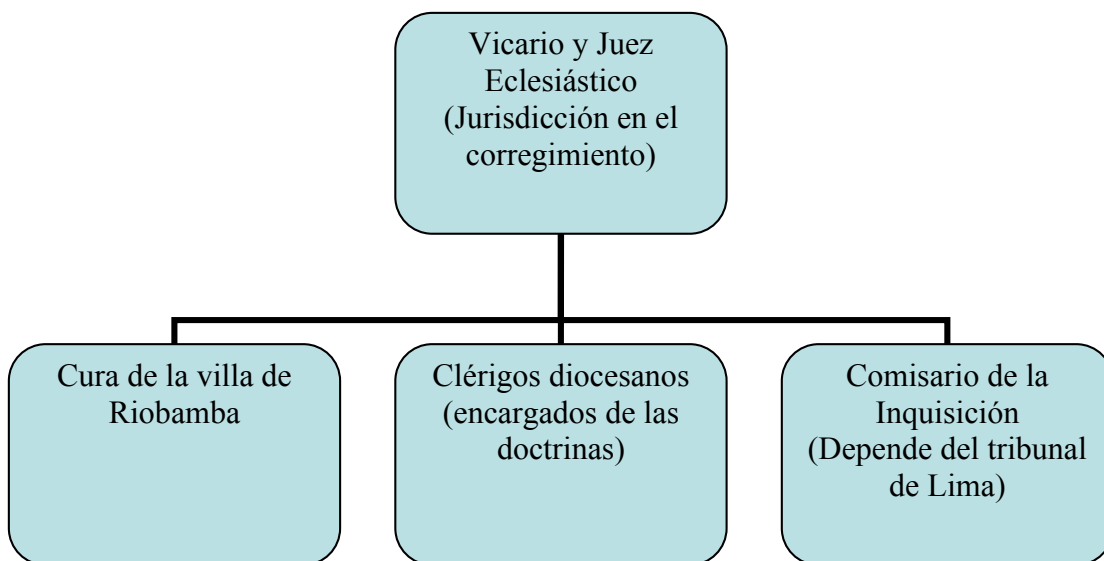


Figura 9
Administración eclesiástica



En lo que respecta a la distribución de doctrinas, fray Antonio Vázquez (1608-1622) especificaba que:

En el corregimiento de la ciudad de Villar Don Pardo, conocida como Riobamba existen trece curatos de clérigos y 9 o 10 de frailes franciscanos en las poblaciones de Chambo, San Andrés y otras provincias de los Puruhaes y 4 de dominicos en las aldeas de Pelileo, Quero, Patate y otras. En la gobernación de Yaguarzongo 11 clérigos y unos pocos frailes (p. 580).

Esta cita permite ver como hacia mediados del siglo VII, la presencia de los frailes doctrineros era significativa. Por su parte el padre Juan de Velasco (Ed. 1960) al referirse a la presencia de las órdenes religiosas explicaba que:

Los dominicanos tienen un convento bajo, con dos buenas iglesias: la principal con diversas capillas... Los franciscanos tiene convento alto... Los agustinos tiene convento, aunque bajo muy bueno... Los mercedarios tienen un mal convento bajo... También hay un colegio de los jesuitas... (p. 535).

Por otra parte, este sacerdote jesuita del siglo XVIII al referirse a la actividad comercial del corregimiento de Riobamba recalca que efectivamente la economía se había fundamentado en la producción textilera:

Porque siendo el más abundante de Indianos laboriosos y de ganados de lana, pudo establecer muchas y grandes fábricas de paños y telas. A este principal ramo se agregaban los de diversas especies de manufacturas, muy celebradas y estimadas en todas partes, como eran las alfombras y tapetes... los bordados en telas finas de algodón... los tejidos más delicados de vicuña... más habiendo decaído tanto, como he dicho ya, el principal ramo, se hallan también como acabados los accesorios, y están casi extinguidos los grandes caudales que había (Ibid., p. 538).

Esta apreciación de Juan de Velasco contradecía con el informe del propio presidente Juan Pío de Montúfar, citado líneas más arriba, quien en el año 1754, puntualizaba que la producción y el comercio de paños era todavía una actividad bastante dinámica de las élites riobambeñas. También lo observado por el presidente de la Audiencia contrastaría con el registro de Mario Cicala, otro jesuita que se refería a Riobamba en el siglo XVIII, de la siguiente manera:

El comercio principal que ofrece la ciudad de Riobamba y su territorio consiste en la gran cantidad de paños especialmente de color azul, turquesa o índigo. Aunque también hay de color bronce, celeste, y cualquier otro. También las bayetas son muy delicadas y superfina las sayas, sayales, pieles, catacumbas, alfombras, azúcares, cajitas de dulces....fuera de estos artículos no hay otra cosa con que comerciar en la ciudad. Antes muy opulenta, más al presente, muy escasa de capitales, por falta del comercio de las flotas suprimido el año de 1736. (Cicala Ed, p.1994-450).

De la información recogida se puede inferir que si bien la actividad principal de las élites riobambeñas era la producción y comercio de textiles de varios tipos. Sin embargo, como se dijo en el segundo capítulo hacia finales del siglo XVII varios factores afectaron al circuito comercial colonial. Estos factores impactaron a la actividad obrajera de Riobamba, que en el siglo XVIII se vio reducida, o como propone Kenneth Andrien (1995) tuvo que ser reorientada a otros mercados, en otras regiones.

Por otra parte, resultan muy interesantes las descripciones de la ciudad de Riobamba, que hacen referencia a una distribución urbana que correspondía a la estructura socioeconómica de la región. Según el padre Cicala (Ed. 1994), la villa colonial de Riobamba, antes del terremoto de 1767 era de la siguiente manera:

El cuerpo de la ciudad tiene una planta muy bella, muy plana e igual, las calles amplias, espaciosas, rectas pulcramente empedradas, están trazadas simétricamente, y todas son paralelas entre sí. Las calles y callejones de los suburbios, algunas son recatas y anchas, otras torcidas y estrechas... algunos suburbios se extienden en terreno llano, otros están colocados a modo de gradería de teatro en las faldas no muy pendientes de la colina. Los suburbios están poblados la mayor parte de indios; y poca proporción de mestizos (Cicala, 1994, p. 535).

Por su parte, el padre Juan de Velasco (1960) presentó una descripción muy curiosa de Riobamba:

Tiene la villa figura de cuerpo sin cabeza, con las piernas y brazos muy abiertos. El cuerpo lo ocupan principalmente los españoles, con poca plebe, y los brazos y piernas son cuatro barrios o arrabales, ocupados principalmente por la plebe (p. 536).

Mario Cicala (Ed. 1994) y Juan de Velasco (Ed. 1960), ambos jesuitas, en sus descripciones concordaban en que la conformación urbana de la villa reproducía la marcada división social, siendo la zona central eminentemente blanca en tanto la zona perimetral era indígena. Sin embargo, en esta villa parece haberse desarrollado una zona intermedia que creció alrededor del barrio central, donde se había situado una masa de población: mestizos, blancos empobrecidos e indios que conformaban la población artesanal (Pazmiño, 2000, p. 53-55).

Precisamente en el año 1754, como parte de una postura criolla reivindicativa, las élites riobambeñas representadas por Pedro Vicente Maldonado, en nombre de los vecinos solicitaba a la Corona que se le reconociera a Riobamba con el título de ciudad, con la intención de elevar el nivel de su urbe. Esta gracia nunca fue otorgada, y Riobamba permaneció en la

calidad de villa hasta su destrucción en el terremoto de 1797 (Terán N et al, 2000, p.38).

Otro asunto que es relevante para entender no sólo la estructura socioeconómica de Riobamba sino también la tensión por los puntos estratégicos es que a principios del siglo XVIII, se habían implementado en la zona urbana de Riobamba una serie de “chorrillos” y nuevos obrajuelos beneficiados por las composiciones de finales del siglo anterior (asunto que fue tratado en el segundo capítulo). Esta situación fue constantemente rechazada por los obrajeros tradicionales, es decir por el sector de poder que hasta entonces había monopolizado la producción textilera de la región. Así por ejemplo el Duque de Uceda, propietario del gran obrajero de Guano en 1702 se oponía airadamente a la fundación de tales obrajuelos, que le significaban “*una desleal competencia*” (ANH/Q, Obrajes, doc 483).

Esta proliferación de obrajuelos o chorrillos en el perímetro urbano, que tanto molestaba a los grandes obrajeros de la región, puede ser interpretada como un indicador de que a pesar de la crisis en la producción textil, de finales del siglo XVII, los obrajes riobambeños seguían produciendo sus paños, que posiblemente gracias a una hábil estrategia de mercado, se comercializaban en otros nichos económicos, no solamente en Potosí.⁷²

Sin embargo, el proceso de crecimiento y consolidación socioeconómica de esta villa fue abruptamente interrumpido por el terremoto de 1797. Este desastre demandó una reubicación no sólo espacial sino también social. El traslado se efectuó desde su antiguo asentamiento en Sicalpa hasta la llanura

⁷² Para una posible interpretación de estas estrategias comerciales ver los trabajos de Tamara Estupiñán (1997) sobre Mercado Interno; y Kris Lane (1996) sobre Explotación minera en la Real Audiencia de Quito.

de Tapi. (Rueda, 2002, p. 108). Con tal reubicación se generaron ciertos cambios sobre todo en las élites riobambeñas, que con motivo del traspaso físico de la ciudad unos prefirieron buscar otro tipo de asentamientos donde recrear sus redes de poder. En la distribución de la nueva ciudad ya no estaban presentes algunos de los apellidos aristócratas que habían monopolizado el poder en la antigua villa, tal vez porque no sobrevivieron al terremoto o porque migraron a otras regiones más atractivas económicamente como Cuenca y Guayaquil.

Esta reestructuración de la nueva ciudad implicaría la disputa por una nueva distribución entre las élites sobrevivientes, situación sumada a la preocupación generalizada por el fenómeno de despoblamiento que se registraba en la zona. Estos dos temas podrían ser objeto de un estudio posterior, que merecería iniciar con la reconstrucción de la primera asamblea o cabildo de vecinos sobrevivientes, que se realizó en marzo de 1797, en Cajabamba, en tal reunión figuraban todavía algunos apellidos como Velasco, Vallejo, Villavicencio, Dávalos (Rueda, 2000, p. 109-110). Pese a lo importante que sería reconstruir esta nueva estructura socioeconómica. Sin embargo el presente estudio se centra en lo sucedido en Riobamba, algunos años antes del terremoto, es decir los eventos con motivo de la Secularización de Doctrinas, implementada en el año de 1754 por el vicario Isidoro de Orozco y Sanz, en representación del obispo de Quito, que cumplía con lo estipulado en las correspondientes cédulas reales.

Secularización de Doctrinas en el corregimiento de Riobamba

Como ya fue establecido anteriormente, no se ha encontrado una descripción sobre la distribución de doctrinas en el corregimiento de Riobamba durante el siglo XVIII. Simplemente contamos con relaciones parciales que hacen referencia indirecta a este asunto para el siglo anterior. Así por ejemplo fray Antonio Vásquez (1602-1622) manifestaba que en el siglo XVII: 13 doctrinas se encontraban en posesión de clérigos diocesanos; en tanto que los regulares administraban 14, con lo cual la proporción sería bastante pareja (Vásquez, 1608-1622, p. 581).

De la misma manera que en el resto de regiones de la Real Audiencia de Quito, en el corregimiento de Riobamba, siguiendo lo estipulado en las cédulas reales de los años 1749 y de 1753, se dio inicio al proceso de Secularización de Doctrinas, como parte del proyecto de reformas Borbónicas, que en este ámbito intentaba reducir el poder y autonomía de las comunidades religiosas dentro de la estructura socioeconómica colonial. En el segundo capítulo fue ya mencionado que la economía quiteña dependía mayormente de la producción obrajera, y precisamente una de las zonas más importantes en la economía textil fue el corregimiento de Riobamba. También en el capítulo anterior se presentaron algunos ejemplos de secularización en Riobamba; precisamente las doctrinas de Chimbo y Chambo fueron secularizadas por el vicario de Riobamba, Don Isidoro de Orozco y Sanz, a quien le correspondía, siguiendo las órdenes del obispo de Quito, ejecutar la Secularización en todo el corregimiento.

En el capítulo anterior se introdujo ya el asunto de que siendo las doctrinas puntos de control socioeconómico, los frailes doctrineros no siempre estuvieron dispuestos a entregar estos espacios con tanta facilidad. En ciertos casos apelaron hasta las instancias más altas del poder civil para intentar evitar que estos espacios les fueran retirados. En otros casos rechazaron las órdenes del obispo o del vicario, produciendo incidentes que según la magnitud demandaron la intervención de otros sectores de la sociedad; bien fuera la participación indígena en respaldo a los frailes o en el otro extremo las élites locales que apoyaban la secularización de las doctrinas en sus regiones.

Ya en el capítulo cuarto se introdujo lo sucedido con motivo de la Secularización de la Doctrina de Chimbo, en el año de 1754, cuando el doctrinero franciscano fray Joseph Coronel, apoyado por la feligresía se opuso a la entrega de su doctrina, encerrándose en la iglesia, situación que demandó la intervención del teniente de justicia mayor, quien asistió al vicario en compañía de más de veinte hombres (AA/Q, Visitas Pastorales del Obispo Nieto Polo de Águila, 9-11-1757, fol. 38-39).

De la misma manera el vicario de Riobamba, Isidoro de Orozco y Sanz, en el mismo año procedió a Secularizar la doctrina de Chambo. En esta ocasión también fue acompañado de un grupo de personas laicas, y además llevaba consigo a su sobrino Tadeo de Orozco, sacerdote secular a quien entregó la doctrina luego de secularizarla. Según el notario público que acompañó al vicario, los hechos fueron de la siguiente manera:

Como habiendo llegado el día domingo que se contaron once de mayo de este presente año, a las once y media de la mañana el señor Don Isidoro de Orozco, cura y vicario de dicha villa de Riobamba, llegó al pueblo de San Juan Evangelista de Achambo. Se dentro al convento y en la celda de los reverendo padres guardianes, donde halló presente al reverendo padre fray Felipe de Unda, guardián actual de dicho convento

le notificó de vez el señor vicario que venían a poner cura interino a Don Thadeo de Orozco por muerte del Reverendo Padre Fray Juan de Almeida, cura doctrinero que fue de dicho pueblo de Achambo (AN/Q, Religiosos, caja 20, 27-V-175, fol. 4).

Sobre el alboroto y rechazo del guardián a entregar la doctrina y de como fue excomulgado por el vicario, se habló en el capítulo anterior. Sin embargo lo que es importante puntualizar en este caso es que el vicario de Riobamba al parecer estableció un modo de ejecutar la Secularización en el cual respaldado por elementos de las élites riobambeñas intentaban por la fuerza someter a los frailes que se negaban a entregar las doctrinas. En este caso es destacable que además impuso a un pariente muy cercano como el nuevo doctrinero secular. Para contextualizar sobre la situación del pueblo de Chambo, parece pertinente citar otra vez al jesuita Mario Cicala (Ed. 1994), quien se expresa sobre Chambo así:

*La población es propiamente de indígenas: pero tiene muchos mestizos, y no pocas familias nobles y cultas de europeos y americanos, el número de habitantes sobrepasa de las 8000 almas. Hace años fue curato y guardianía de los Padres Franciscanos. Y era una de las mejores y ricas guardianías. Pues **la entrada anual llegaba a 7000 escudos**, según me aseguraron varias veces algunos religiosos graduados de su Orden. Pero luego fue secularizada a la parroquia y desde hace 9 o 10 años. Se les confirió a los sacerdotes seculares y su renta anual llega a cerca de 5000 escudos (p. 459).*

Según las observaciones de este jesuita realizadas en la segunda mitad del siglo XVIII, Chambo era otra de las doctrinas que podríamos categorizar como punto estratégico, por el número de población indígena y por los considerables ingresos que podían obtener los frailes administrando esta doctrina ubicada en una importante zona de producción textilera, lo cual explica el establecimiento de: *“No pocas familias nobles y cultas de europeos y americanos”* (Ibidem). Entonces no es de extrañarse que el guardián Felipe Unda y los otros

franciscanos que habían venido usufructuando de este espacio se negaran a aceptar tal pérdida y a su vez que el vicario la haya entregado a su propio sobrino.

El obispo Nieto Polo de Águila en una carta dirigida al Presidente de la Real Audiencia, en el año de 1754, que hacía referencia a la Secularización de las doctrinas en Riobamba, solicitaba que emita: *“Providencias a fin de desterrar (...) tantos impuestos y gravedades con que se hallaban oprimidos los feligreses de esos pueblos numerosos del partido de los Puruháes”* (AH/Q, Religiosos, caja 20, 9-VI-1754, fol. 7). En el mismo documento, el obispo mencionaba a la necesidad de secularizar la doctrina de Licto, donde los frailes franciscanos obligaban a la feligresía a trabajar sin remuneración: *“Se hacían tejidos y hilados y otras extorsiones”* (Ibidem). Por su parte Mario Cicala (Ed. 1994) se refería al pueblo de Licto así:

La población es de indígenas, aunque no faltan algunas familias (438) de mestizos: hay cerca de 6000 almas en la población... Este curato que es de los Padres Franciscanos y es uno de los más ricos que administran al presente... la entrada parroquial es de 4.600 escudos y suele conferirse a los religiosos más calificados de su Religión...hay una célebre y famosa fábrica de paños y otras telas de lanas perteneciente al Señor Prebendado Doctor Miguel Vallejo Peñafiel, quien cada día recibe de esta fábrica una paño, lo que quiere decir que en el año recibe 365 paños, fuera de las jergas, bayetas y otros muchísimos géneros de lana (p. 462).

Sobre lo observado por el padre Cicala, vale puntualizar varios elementos. Por una parte Licto era también un pueblo que contaba con un considerable contingente de población indígena, que era entendida como mano de obra y también mercado de consumo. Por tanto las doctrinas que contaban con mayor número de indígenas reportaban a sus doctrineros mayores ingresos, como lo especifica el mismo padre Cicala *“4600 escudos y suele conferirse a los*

religiosos más calificados” (Ibidem), como una suerte de premio o gratificación. También es importante puntualizar el importante obraje que se encontraba en Licto, de propiedad de un sacerdote secular, interesante evidencia de cómo los religiosos también podían enriquecerse con la producción obrajera. Finalmente es muy importante recordar que Licto, a pesar de las sugerencias del obispo, fue una de las dos doctrinas que queda en manos de la orden de San Francisco, una vez consumado el proceso de secularización hacia el año de 1768⁷³.

En la misma línea, el obispo sugería la Secularización de la doctrina de Guanando, administrada por fray Miguel Ramos, a quién se le habían comprobado algunos comportamientos escandalosos, entre ellos el mantener abandonada esta doctrina por administrar otras simultáneamente (AN/Q, Religiosos, caja 20, 9-VI-1754, fol.7). No resulta extraño que el doctrinero de Guanando haya mantenido abandonada su doctrina, pues se trataba de un pueblo bastante pequeño, con pocos habitantes, donde no se podía obtener los emolumentos que se encontraban en otras parroquias. Según Mario Cicala (Ed.1994) Guanando no era más que un caserío de:

*40 a 50 casas de indígenas y mestizos con sus techos de paja...El pueblo se encontraba ubicado en una región de: “barrancos escarpados y horribles precipicios, áridos, sin hierba, estériles, que hacen estremecer y erizar los cabellos de miedo a quien los mira...sinceramente no sé con qué corazón ni ánimo puedan habitar en ese lugar hombres racionales mirando sobre sus casuchas esos barrancos y precipicios que amenazan derrumbarse a cada momento...**la renta parroquial apenas llega a los 700 escudos.** (p. 452).*

⁷³ Ver capítulo cuarto, cita del AN/Q, Religiosos, caja 20, 19-II-1759, Fol. 58, bajo el título Sustitución y debilitamiento del poder de las órdenes religiosas quiteñas.

Debido a la negligencia del doctrinero franciscano, Guanando fue secularizada, al igual que fue secularizada la doctrina de Aláquez donde la feligresía había protestado sobre *“Los agravios espirituales y temporales que habían recibido”* por parte de los doctrineros franciscanos (AN/Q; Religiosos, caja 20, 9-VI-1754, fol. 7r). Así se fueron secularizando las doctrinas del corregimiento de Riobamba, bajo la orden de que *“Se encarguen las que se hallaren vacantes y vacaren a clérigos seculares”* (Ibíd., fol. 9). En forma reiterativa el obispo insistía en la necesidad de secularizar las doctrinas de esta región debido al: *“escándalo y tiranía que advirtió en algunos religiosos de las doctrinas... habiendo reflexionado la gravedad de este negocio y los graves daños que puede traer el disimulo de tan extraños delitos”* (Ibíd., fol. 10).

El obispo de Quito, al presentar el informe sobre lo actuado con motivo de la Secularización en el obispado, puntualizaba que se había ejecutado con relativa aceptación por parte los regulares y la feligresía, a excepción de ciertos acontecimientos desagradables de resistencia dados en: *“Cotachi, Chimbo, Chambo y Saquisilí donde ha habido algunos ligeros trastornos en punto de la entrega de doctrinas”* (Ibíd., fol. 12r). Sin embargo como será examinado a continuación se dieron casos como el de Guano, donde se registraron más que ligeros trastornos que demandaron la intervención no solamente de las autoridades sino de otros elementos de la sociedad laica.

Concretamente con lo referente a lo sucedido en Chimbo, Chambo, Saquisilí, Cotacachi y Guano, el superior de los franciscanos, en una carta dirigida al presidente de la Real Audiencia, el 14 de junio de 1754, justificaba el proceder de sus frailes diciendo que habían actuado de tal manera porque no tenían claro todavía si *“debían entregar a los seculares los conventos de las*

dichas cuatro guardianías”. Pero que si esta era la voluntad real, afirmaba que: *“Mi sagrada religión está pronta a entregar las guardianías y conventos con la misma resignación que ha tenido en entregar las catorce doctrinas que ya tiene entregadas al dicho obispo”* (Ibíd., Fol. 14). Este documento evidencia que el proceso de Secularización ya estaba en marcha.

En referencia al rechazo manifestado en algunas doctrinas, el obispo insistía en que las doctrinas se habían secularizado:

Sin el escándalo y tumulto que pretende la religión comprobar con otras figuraciones, haber acaecido resistencia, repugnancias y escándalos por parte de los mismos feligreses para mantener por sus doctrineros a los mismos regulares. Aunque este reparo...que cualquier escándalo acaecido solo ha servido su principio y fomento por la tenacidad de los mismos regulares (Ibíd., fol.19).

No obstante, la intención del obispo por minimizar lo sucedido con motivo de la Secularización de Doctrinas, la documentación examinada ofrece evidencia (como fue presentado en el capítulo anterior), de que las órdenes religiosas se resistían a perder estos puntos estratégicos de control socioeconómico. Aunque el obispo no lo aceptaba, hubo procesos donde se registró no solamente tensión y violencia a la hora de traspasar las doctrinas; sino que también se evidenció la coparticipación de las élites criollas con los máximos representantes de la iglesia secular en sus regiones, como lo sucedido en Chimbo, Chambo y Guano, donde el vicario Isidoro de Orozco conjuntamente con sus amigos y parientes se aseguraron de que estas doctrinas quedaran ocupadas por elementos de su propia red de poder.

Ubicación, descripción y población

El pueblo de Nuestra Señora de Guano pertenecía a la jurisdicción del corregimiento de Riobamba. Estaba ubicado a 3 ½ leguas de la villa de Riobamba, en un valle, de clima caliente, donde se sembraban diversidad de plantas frutales, como ciruelos, naranjos, perales, higueras, duraznos, membrillos, olivos, hortalizas de Castilla de todos los géneros, pepinos, ají, rosas y otras flores durante todo el año (Cicala, Ed 1994).

El obispo Pedro de la Peña, en su relación de 1572, describía a Guano como una tierra rica en cabuya, de gran cantidad de gente, tres mil tributarios, que en su mayoría se dedicaban a las labores textiles, puntualizaba la existencia de un muy buen monasterio, servido por religiosos franciscanos. (Peña de la, en Ponce L, 1992, Tomo I, p. 172).

Según una relación anónima de 1604. Los indios de este pueblo pertenecían a dos encomiendas, la de Don Juan López de Galarza, y a la de Luís Cabrera y su mujer.⁷⁴ El padre Juan de Velasco (Ed. 1960) al referirse al pueblo de Guano, decía que éste conjuntamente con Chambo eran donde vivían “*las familias españolas*” mas importantes, donde desde los primeros años de colonización se encontraban “*Las encomiendas más pingues y apetecidas por sus útiles y muchos indianos*”. Precisamente en el siglo XVIII quedaban en este pueblo la encomienda de Guano que fue concedida por

⁷⁴ En la primera encomienda se registraban para el año de 1604, 616 tributarios, de un total de 2112 indios. En la segunda encomienda, 82 tributarios de un total de 336 indios. El tributo recolectado consistía en 3 patacones, 1 manta de algodón, ½ fanega de maíz, 2 aves, media arroba de cabuya, y por cada 16 indios un puerco, Datos tomados de la “Descripción de los pueblos de la jurisdicción del corregimiento de la villa de Villar Don Pardo en la provincia de los o, 1604. En *Relaciones Histórico-geográficas de la Audiencia de Quito, siglos XVI-XIX*, tomo II, compilación de Pilar Ponce Leiva, páginas 48-70.

merced real al Duque de Uceda, donde “*Se formó una gran fábrica de paños para embeber en ella la cobranza de los tributos*”. En este pueblo además de vivir muchas familias de blancos habitaban: “*De todas las clases siete mil personas*”. También puntualizaba que el clima es muy benigno, y que “*La gente así blanca, como indiana es de las más laboriosas. Su comercio es de muchas especies de tejidos de algodón lana y cabuya*” (p. 539-540).

Por su parte, Mario Cicala (Ed 1994) al referirse al pueblo de Guano, se expresaba de la siguiente manera una “*hermosa, grande y deliciosa población*”, caracterizada por ser:

Bien presentada y agradable a la vista por las calles largas rectamente trazadas y por las casas...hay también magnificas casitas y palacetes elegantemente contruidos por muchos caballeros de Riobamba para su descanso y veraneo (p. 473).

Mario Cicala (Ed. 1994) describía a Guano, como un pueblo de clima templado y seco, cercado por elevadas colinas, en un valle rodeado por la cordillera de la Candelaria. El pueblo poseía una iglesia bastante grande, bella y muy bien provista, que hasta trece años antes de su relación (1771), había sido curato y guardianía de los religiosos franciscanos. Cicala sostenía que se trataba de una guardianía bastante rica, pues contaba con ingresos que fluctuaban entre siete mil y ocho mil escudos⁷⁵, emolumentos a los que se añadía la suma proveniente de las industrias de las cuales se valía el cura doctrinero para incrementar su fortuna, como fueron precisamente la

⁷⁵ Hacia finales del siglo XVII, el estipendio y camarico del cura, proveniente de la encomienda consistía en un pago anual de **703 patacones** en plata física y **400 gallinas** en especie. (AGI, Quito 199, Informe del Capitán Antonio Prieto sobre Guano, 04 –XII-1696, Fol. 4).

producción textilera de *“lanificios, bayetas, sayales”*⁷⁶. Además puntualizaba que *“siempre este curato y guardianía se confería a los sujetos más calificados y beneméritos como premio de sus fatigas sufridas en la religión y como para descanso”*. Al igual que Juan de Velasco coincidía en que la población indígena del pueblo era de *“6000 a 7000 almas”*, de ahí se entiende el nivel de producción textilera y la categorización como una de las doctrinas más pingues y por tanto codiciadas (Cicala, Ed 1994, p. 474-475).

Precisamente Guano era conocido por: la abundancia de agua, alimentos, ganado, las condiciones climáticas privilegiadas, el elevado número de población indígena y la considerable presencia obrajera donde se fabricaban tejidos, que gozaban de gran prestigio. Una muestra de ello era *“Aquella gran fábrica es del rey, que la da en arrendamiento”* (Ibidem), donde trabajaban cerca de mil doscientos indígenas. Todas estas fueron las condiciones que sumadas al activo comercio de paños, sayales y bayetas, cuyas transacciones mercantiles obviamente proporcionaban al pueblo gran cantidad de dinero circulante. Todas las cualidades antes mencionadas convertían a Guano en un espacio o punto estratégico a ser apetecido por cualquier cura doctrinero, que además de los ingresos que le correspondían, ocupaba un rol privilegiado debido a su ingerencia directa sobre la población indígena.⁷⁷ Efectivamente Guano era conocido por sus manufacturas inclusive en provincias tan lejanas como Popayán. Chocó y Barbacoas, además era un

⁷⁶ Sayales eran las sayas tejidas de más de 3 palmos de ancho con hilo azul turquesa, con este género fabrican sus hábitos los franciscanos. Los sayales de Guano eran considerados los más finos, fuertes y anchos, su precio era de 12 reales la vara. (Cicala, p. 475).

⁷⁷ Hasta principios del siglo XVII el obraje de Guano fue propiedad del Duque de Uceda.

centro de mercado diario en el que se comerciaban bayetas, costales y otros lanificios (Moreno Y, 1985, p. 226).

Todos estos datos conducen a establecer que sin duda Guano, por su actividad textilera, generadora de considerables ingresos, constituía una zona de gran interés para ser administrada, situación confirmada por Mario Cicala, quien advertía que era una doctrina muy rica, en la cual los curas encontraban fácilmente los mecanismos para acrecentar su fortuna, debido a la gran actividad comercial textilera que se desarrollaba en el área. El capitán Gabriel Antonio Prieto, administrador general de las encomiendas de las monjas Bernardas en su informe presentado sobre Guano expresaba que:

*Llegó a entender las muchas vejaciones y agravios continuados que han padecido y padecen los miserables indios de las graves contribuciones, pechos y de las razones que han impuesto y cargado los curas que han sido y al presente son. Discurriendo cada uno conforme a su arbitrio en nuevas imposiciones de que ha resultado y resulta que los miserables indios huyendo de dichas vejaciones y molestias desamparan su pueblo dejando algunos sus mujeres e hijos familias casas y tierras. En grave disminución de dichas rentas y tributos...*⁷⁸

Además, entre los beneficios que ofrecía este curato, debe tomarse en cuenta el gran número de indígenas que habitaba dicho pueblo, que significaba un considerable recurso de mano de obra. Para el año de 1693 la carta cuenta registraba en Guano 951 indios tributarios y 113 indios ausentes. El mismo

⁷⁸ AGI, QUITO 199, Informe del Capitán Antonio Prieto sobre Guano, 04-XII-1696, Fol. 1, 26 fols. Este documento, a pesar de ser un informe generado a finales del siglo XVII, representa una importante descripción de Guano, pues en su afán de sustentar la denuncia en contra de los doctrineros franciscanos, este administrador de encomiendas detalla minuciosamente los mecanismos de enriquecimiento de los frailes. Sin embargo cabe anotar que esta denuncia genera todo un proceso de información y la correspondiente defensa de los franciscanos, que resulta de gran importancia pues ratifica la pugna existente entre los distintos sectores dominantes: encomenderos, élites locales, clero secular, órdenes religiosas; y sin duda la manipulación del comportamiento de los grupos dominados.

Provincial de los franciscanos reconocía que había más de mil indios en el pueblo. (AGI, Quito 199, Informe del Capitán Gabriel Antonio Prieto sobre Guano, 04-XII-1696, fol. 2). Según los datos de los padrones de 1779 y de 1781 se registraban las siguientes cifras:

Tabla 14
Padrón de Guano del año de 1779⁷⁹

Blancos y mestizos			
Hombres		Mujeres	
Casados	475	Casadas	475
Solteros	850	Solteras	806
Total hombres	1325	Total mujeres	1281
Total	2606		
Indios			
Hombres		Mujeres	
Casados	651	Casadas	676
Solteros	780	Solteras	735
Total hombres	1431	Total mujeres	1411
Total	2842		

⁷⁹ AN/Q, Empadronamientos, caja 12, exp. 8, Riobamba, 03-II-1779 al 14-VII-1857, Padrón hecho en el año de 1779 del número de almas con distinción de sexos, estados, clases y castas, incluso párvulos que habitan en este corregimiento con arreglo de lo prevenido en la real orden de 10 de noviembre de 1776, 12 Fol..

Tabla 15

Padrón de Guano del año de 1781

Blancos y mestizos⁸⁰			
Hombres		Mujeres	
Casados	448	Casadas	474
Solteros	785	Solteras	949
Total hombres	1233	Total mujeres	1423
Total	2656		
Indios			
Hombres		Mujeres	
Casados	466	Casadas	480
Solteros	503	Solteras	516
Total hombres	969	Total mujeres	996
Total indios	1965		

⁸⁰ En este grupo se incluyen todos los blancos, y también los mestizos.



Según estas cifras para el año de 1779 se registraban 2842 indígenas en Guano, es decir un número considerablemente alto, siendo el 50.3% hombres, incluyendo casados, solteros y menores de edad. Cifra que representa un importante número de tributarios y por supuesto de mano de obra. Lo que ha llamado la atención es la importante disminución de población indígena detectada en el transcurso de dos años, pues se registra 877 indígenas menos, es decir una disminución del 31% del total arrojado en el año de 1779. Al parecer el capitán Prieto tenía razón al preocuparse por la

disminución de tributarios en Guano. Tal vez esta disminución es una evidencia de la práctica de movilidad de gente entre las categorías étnicas, principalmente de indios buscando ser reconocidos como mestizos⁸¹.

Guano y el obraje: una importante fuente de ingreso

En el segundo capítulo fue expuesto que desde mediados del siglo XVI y durante todo el siglo XVII el espacio comprendido entre Otavalo y Riobamba se convirtió en el núcleo de producción de las manufacturas textiles que dominaban la economía quiteña. Geográficamente fueron Quito, Otavalo, Riobamba y Latacunga los principales centros textiles en donde se establecieron los obrajes de comunidad más importantes, tal concentración de focos productivos se debía a que en estas regiones habitaba el 70% del total de la población indígena de la sierra central. Las ciudades por su parte eran los mercados necesarios para comerciar los textiles fabricados en los obrajes (Tyrrer, 1988, p. 16).

En el año de 1700 había 175 obrajes en la Audiencia donde trabajaban un promedio de 10.000 indígenas adultos, cuya producción alcanzaba hasta un millón de pesos. Sin embargo hacia finales del XVIII se registró una considerable disminución del número de obrajes y sus trabajadores. Así para el caso de Riobamba en el año 1700 existían 41 obrajes, en tanto que para 1780 se habían reducido a 24 los obrajes registrados. El mayor propietario de obrajes en Quito fue el duque de Uceda, hijo del duque de Lerma, poseía tres

⁸¹ Ver compilación de estudios sobre los mestizos en la sociedad colonial, en *Revista Quitumbe*, 9, 1995.

obrajes legales en Riobamba, con 782 indios mitayos, donde recogía anualmente 40.000 pesos (Tyrer; 1988, p.241).

Al parecer la producción textil se mantuvo en zonas de fácil acceso a la fuente de materia prima, como fueron los obrajes de hacienda donde se había superado el problema del transporte de la materia prima. Cabe anotar que en el corregimiento de Riobamba se encontraban los más grandes rebaños de ovejas de toda la Audiencia (Ibíd.).

En el año 1717 los principales obrajes de Riobamba estaban en manos de particulares, miembros reconocidos de la élite regional. Así estaba esta distribución:

Tabla 16
Posesión de obrajes en el año 1700
(ANH/Quito, Indígenas, 1730-1740)

Obraje	Propietario
Alausí	Rematado en 3624 pesos por Esteban Egúez
Yaruquíes	Rematado en 2000 pesos por Manuel Diez Flores
Punín	Rematado en 1225 pesos por Bernardo León Mendoza y Chiriboga
San Andrés	Rematado en 1800 pesos por Julián Mancheno y Ayala
Guasi	Rematado en 632 pesos por José Gaspar de Espinosa y Albear
Licto	Rematado en 4788 pesos por Miguel Vallejo y Villandrando
Guano	Rematado por Miguel de Arguelles Valdés y Martínez

Esta información no solo evidencia que a principios del siglo XVIII siete de los obrajes más importantes de Riobamba estaban funcionando; sino

también que estos obrajes eran rematados por personajes de reconocido prestigio social en Riobamba.

Por otra parte, también es importante anotar que la Iglesia dependía considerablemente de la industria textilera para su manutención, pues una importante parte de los diezmos provenía de la cría de ganado bovino, al parecer todas las órdenes religiosas tenían en su poder grandes rebaños y sin duda también administraban un considerable número de obrajes ilegales. (Phelan, 1995, p. 20). Efectivamente, Riobamba basaba su economía en el comercio de gran cantidad de paños especialmente de color azul turquesa e índigo, aunque también se fabricaban de cualquier otro color, las bayetas eran muy finas, se comerciaba también lana fina de buena calidad. (Cicala, op.cit, p. 450).

El obraje de Guano

El obraje de Guano fue uno de los tres obrajes más importantes de Riobamba⁸², fue propiedad del Duque de Uceda. Se trataba de un obraje inmenso, con gran cantidad de mano de obra indígena. Según Tyrer, para el año de 1663 había en Guano 1573 indios tributarios, de un total de 6483 indios registrados en el pueblo, de los cuales se estima que un gran número laboraba como tributarios en el obraje del duque de Uceda.⁸³ Por su parte, Mario Cicala

⁸² En el corregimiento de Riobamba, existían varios obrajes pero los más grandes eran efectivamente los de Guano, Calpi y Chimbo, fuente: *Mercaderes y tratantes en Quito durante el siglo XVII. 1990*, Soasti Toscano Guadalupe.

⁸³No se puede establecer con certeza el número de indios que trabajaban en el obraje, pero si se puede especular que era la mayor fuente de trabajo local. Cita tomada del trabajo de Robson Tyrer, 1988, pp 271.

en su relación específica que en este obraje trabajaban cerca de 1200 indios. (Cicala, op cit, p. 476).

Efectivamente en el obraje de Guano se fabricaban paños y tejidos de reconocida calidad además de otras telas finas de lana como bayetas, sayas, sayales, calcetas, frazadas, canilleras, etc. Según Cicala, para mediados del siglo XVIII era *“una fábrica del rey que cada tres, diez o doce años le daba en arrendamiento al mejor postor”*. El arriendo en las mejores épocas fue hasta de 24.000 escudos. Pero en el último tercio del siglo XVIII el arriendo disminuyó a 12.000 pesos, debido a la recesión económica que afectaba a la producción textilera. A pesar de la crisis económica, debido a la producción textilera *“en este pueblo circulaba mucho dinero”*(Cicala, 1994, p. 476).

La Secularización de la doctrina de Guano

En tiempos del Señor Montufar, presidente de Quito. El curato de Guano fue secularizado.... Puesto en manos de párrocos seculares toda la magnificencia y grandeza de otro hora desapareció (Cicala, 1994, p. 473).

Líneas más arriba ha sido establecido como Guano por su ubicación, clima, población y producción textilera fue una zona de considerable importancia socioeconómica. Inclusive se ha mencionado que la doctrina de este pueblo era entregada como una suerte de premio para quien la administraba. Además ha sido manifestado que el doctrinero beneficiado con este curato encontraba diversas vías para incrementar sus ingresos, aparte del camarico y estipendio, comportamiento consentido por las autoridades civiles y

religiosas. Así, según el obispo de Quito, hacia 1707, respondiendo a la denuncia del capitán Antonio Prieto, admitía que:

El doctrinero de este pueblo ha introducido que los indios paguen por cada solar dos reales con el pretexto de leña... todos los indios del referido pueblo de Guano paguen por derecho de primicias aunque no siembren cuatro reales y que sus hijos e hijas paguen a doce reales, que el doctrinero obliga a pagar por los días de difunto seis patacones y seis carneros... que en las calles y montes del dicho pueblo hay más de seiscientas cruces y que desde el día de mayo el cura sucesivamente armado de un altar portátil en cada una canta su misa y en algunos dos y tres influyendo a los indios en esta devoción por seis pesos que se le contribuyen por cada misa... que a las indias casadas, viudas o solteras y muchachas de tierna edad cuando van a la doctrina han de llevar cada una un huevo... cobra el cura doctrinero una y otros derechos de entierro y funerales muy crecidos... (AGI, Quito 210, L6, 06-II-1707, fol. 7r-11).

Además de estos ingresos paralelos, el doctrinero de Guano recibía un estipendio de 703 patacones y tenía un camarico asignado de 400 gallinas anuales, que por supuesto era solventado obligatoriamente por los mismos indígenas, quienes debían entregar todo lo mencionado en el párrafo anterior. Tampoco de este tipo de extorsiones se libraban los indios forasteros, ya que el doctrinero cobrara a cada uno de ellos un patacón mensual. A parte de todos estos ingresos el fraile también explotaba la mano de obra de su feligresía, ya que según observaba el obispo: *“los encierra el cura en el convento para hilar con pretexto de ser para la fábrica de sayales, sin darles estipendio alguno por su trabajo... a cuya causa se ausentan los indios y no vuelven a sus naturalezas”* (AGI, Ibíd., Fol. 11-11R).

En efecto, como ha sido expuesto anteriormente, no sólo en Guano sino en muchas otras doctrinas se presentaba este tipo de comportamiento por

parte de los doctrineros, situación que preocupaba a las autoridades religiosas, no sólo por el proceder escandaloso de los frailes como administradores de doctrinas sino también porque los indígenas al verse sometidos a tales extorsiones abandonaban sus pueblos lo cual constituía un grave problema a la hora de la recolección de tributos. Más allá de introducir medidas para limitar la relajada vida de los frailes, la nueva política Borbónica tenía entre sus objetivos, dos que competían a la realidad eclesiástica:

- Limitar la autonomía de las órdenes religiosas
- Eliminar la evasión de impuestos y desviación de fondos económicos de las comunidades religiosas

Para alcanzar estos objetivos la Secularización fue la primera medida introducida en el ámbito eclesiástico a esta medida seguirían otras que conllevarían a la expulsión de los jesuitas en el año de 1767.

Antecedentes a la Secularización de Guano

Uno de los beneficiarios de la administración de la lucrativa doctrina de Guano fue fray Diego Bejar, doctrinero y padre guardián del convento franciscano del pueblo, quien fue retirado de su cargo en el año 1751, por el superior de la orden de San Francisco, por haber cometido una serie de abusos en contra de los indígenas de su doctrina. Según el corregidor de Riobamba, encargado de indagar los hechos fray Bejar fue retirado de su cargo:

Porque demás de los indios que tiene ocupados en un obrajuelo que ha armado, no deja descansar de un continuo trabajo a las indias solteras teniéndolas atareadas en escarmenar lana, hilar y otras ocupaciones perniciosas a la

gente sin pagarles cosa alguna por tanto diario trabajo, antes si tratándoles con aspereza riguroso castigo y demás...
(AN/Q, Religiosos, caja 19, 6-II-1751, fol. 1).

Además de estas faltas, el doctrinero vivía en concubinato, y precisamente tanto la concubina cuanto su familia también extorsionaba a los indígenas del pueblo, obligándolos a entregar productos y trabajo sin remuneración. Debido a este proceder indebido, el Presidente de la Real Audiencia solicitó al superior de San Francisco que removiera a este fraile y designara uno nuevo para el cargo (AN/Q, Religiosos, Ibíd., Fol. 1. 1r). En el auto real, se puede percibir la preocupación por parte del gobierno civil sobre los abusos cometidos por los frailes doctrineros, expresada en la siguiente forma:

Se han dado en este real acuerdo algunas quejas de los procedimientos de algunos doctrineros regulares en la administración de sus oficios así en los excesivos derechos que llevan a los indios como el mal ejemplo que les dan y el servicio personal a que los obligan sin pagarles su trabajo y porque estos otros agravios de esta calidad necesitan de remedio... (AN/Q, Religiosos, Ibíd., fol.13r y 14).

Efectivamente, como ha sido examinado desde el capítulo tercero la preocupación por el mal comportamiento de los doctrineros fue una constante inclusive mucho antes de que se ejecutara la Secularización. Precisamente en esta oportunidad, fray Bejar fue retirado de la doctrina de Guano, en el año 1751, por su escandaloso comportamiento. Sin embargo el presidente de la Real Audiencia todavía no decretó la Secularización de esta doctrina a pesar que ya desde el año 1749, existía una ordenanza real sobre dicho asunto. Tal vez esta actitud podría ser interpretada como la prevención ante el posible brote de tensión y conflicto con la orden de San Francisco, al verse retirada de las doctrinas de mayores ingresos económicos. La cédula del año 1749 preveía

ya esta situación, ordenando que se empezara la Secularización por las doctrinas de menor valor económico para las órdenes religiosas. No obstante esta situación va cambiando después del año 1753, cuando se establece el procedimiento de Secularización sin tener que guardar ninguna de las consideraciones previstas en la cédula de 1749. Entonces, según la cédula del primero de febrero de 1753, el rey expresaba:

*He resuelto advertiros que mi ánimo y deliberación es se **exoneren enteramente** a las religiones de este cuidado y que siempre que creáis se puede conseguir sin el menor riesgo de inquietud, violencia, ni alboroto, será muy de mi satisfacción lo ejecutéis por todos los medios, que vuestro celo y prudencia hallare convenientes tanto en los curatos que estén vacantes o vacaren, como en los demás que comprendiesen si debe o conviene desde luego aplicar esta providencia⁸⁴*

La intención del rey era que se ejecutara la Secularización procurando evitar al máximo el desencadenamiento de conflictos con las órdenes religiosas. No obstante, no sólo brotó tensión entre el gobierno y las órdenes religiosas, sino que además esta medida también provocó tensión y violencia dentro de otros sectores de la sociedad.

Una Secularización violenta descrita por protagonistas y testigos

El procurador de la orden franciscana, en una carta del 22 de junio de 1754, dirigida al presidente de la Real Audiencia explicaba los hechos de la siguiente manera:

⁸⁴ AGI, México 2712, 01 de febrero de 153: Fol. 9. Ver anexo A, la cédula completa.

Por muerte del padre doctrinero de dicho pueblo de Guano pasó el Doctor Don Isidoro de Orozco vicario de la villa de Riobamba con auxilio que pidió al alcalde de ella, con gente armada de todas armas y con estrépito orgullo de esta gente que parecía asalto lo que se ejecutó por poner cura secular...profanó el alcalde con los suyos el respeto al convento perdiendo el decoro, aún hasta la Iglesia introduciéndose dentro del convento dicha gente, atemorizando con sus amenazas a los religiosos de muerte...llegando a tanto el exceso ...que prevenidos de ganzúas con este efecto abrieron las puertas de la Iglesia con ellas y entró tumultuada dicha gente armada con todo desacato...dicho Doctor Don Isidoro pasó a excomulgar a dicho padre guardián fijando boletas en las puertas de la Iglesia. Con que se ha hecho menos atendido el recurso que hizo mi Religión a Vuestra Señoría pidiendo se exhortase a su Señoría ilustrísima para que no procediese con censuras como lo hizo en el pueblo de Chambo, pues dicho vicario ejecutó lo mismo en este pueblo. (AN/Q, Religiosos, caja 21, 8-VII-1754, fol. 2).

Efectivamente, el vicario de Riobamba, Isidoro de Orozco, había ejecutado la Secularización de esta doctrina procediendo de la misma manera como en las doctrinas de Chimbo y de Chambo, eventos citados en el capítulo anterior. Otro documento que recoge lo observado por algunos testigos del hecho describe lo actuado de la siguiente manera:

Al segundo día de la muerte de dicho cura atropellando y quebrantando la clausura regular del convento, violando (...) de sus moradores con el ingreso de los auxiliantes que a él se introdujeron armados de todo género de armas ofensivas con las que amagaron algunos de ellos a los religiosos y a la gente india que repugnaban y lloraban la secularización de dicha doctrina o pueblo por el desconsuelo que inspeccionaban en el cura clérigo con la experiencia y les documentaba la práctica que les administraba la cercanía de algunos curatos de clérigos de esta jurisdicción de Riobamba.. (AGOF/Q, Doctrinas, caja 52, 05-VIII-1754, Secularización de Guano, fol. 238).

Ciertamente, estos documentos contienen la versión franciscana sobre los hechos. Además parecería que la intención era por una parte demostrar la violencia con la que había procedido el vicario en la ejecución de la Secularización de las doctrinas de franciscanos, y por otra parte intentan recalcar que el rechazo a la Secularización provenía de los indígenas quienes se negaban a recibir a los clérigos en las doctrinas

Por su parte el vicario de Riobamba también presentaba su propia versión sobre los hechos de la siguiente manera:

El caso es que habiendo sabido el día domingo nueve de junio por la mañana la muerte del cura de Guano, al día siguiente pasé al dicho pueblo llevando en mi compañía al Doctor Don Nicolás Zambrano, para ponerlo de interino, a mi notario, al criado del doctor Zambrano, y el mío sin más compañía por parecerme que pacíficamente sería admitido por cura del pueblo, y al entrar por la plaza me hallé con la novedad de que tocando las campanas se habían juntado según el bulto que hacían más de trescientas almas de indios e indias que nos embarazaban el paso y en voces altas decían que no admitían el cura clérigo... que desde el día antes había andado el padre guardián fray Francisco Enríquez moviendo la gente y amenazando con vengarse de los españoles que nos saliesen a recibir y así sólo salieron a recibirnos el Doctor Don Juan Frias, el teniente del pueblo, Don Vicente Paredes y Eugenio Domínguez... (AN/Q, Religiosos, caja 21, exp. 3, 08-VII-1754, Fol. 6 y 6r).

La intención del vicario Orozco era justificar su proceder, explicando que debido al alboroto promovido por el mismo guardián franciscano se vio en la obligación de ejecutar la Secularización, obviando el procedimiento establecido por el gobierno. Entonces diligentemente al siguiente día de la muerte del doctrinero, en un acto tan sospechosamente efectivo el vicario se trasladó a Guano acompañado ya del clérigo Nicolás Zambrano, quien ocuparía el cargo de doctrinero. Con este proceder Orozco incumplía con el procedimiento

establecido para la Secularización en los siguientes pasos que fueron obviados:

- Informar al obispo para que se publique la vacante
- Esperar la presentación de la terna de donde sería elegido, según el Patronato Real, el clérigo para dicho cargo

Ciertamente esta no era la primera vez que el vicario Orozco ejecutaba la Secularización de una doctrina de esta manera tan sui géneris, pues en mayo del 1754, bajo circunstancias similares, procedió a secularizar la doctrina de Chambo, donde puso como clérigo a su sobrino don Thadeo de Orozco, para acto seguido justificar su proceder debido al alboroto causado por los frailes.⁸⁵

En su afán por justificar lo actuado en esta ocasión, el doctor Isidoro de Orozco escribió una carta, desde Guano, el 10 de junio de 1754, dirigida al obispo Nieto Polo de Águila, en la que explicaba:

Estando sublevada la gente india con tan desvergonzada determinación como faltar al respeto debido a los ministros eclesiásticos y sacerdotes y al no poder por si sólo su merced con la insolencia de la gente... mandó se despache carta y exhorto implorando el real auxilio al Señor General Don Bruno de Urquizu y Zabala corregidor y justicia mayor de la Villa de Riobamba, para que le conste el tumulto sucedido, para la consecución de posesionar en el clero, el curato del pueblo de la Asunción de Guano: vacante por muerte del reverendo padre Juan Cevallos... (AA/Q, Juicios Civiles, 10-VI-1754, fol. 2).

Orozco debía sobredimensionar su versión del tumulto provocado en Guano, para así exculparse de su proceder y de la necesidad de convocar a las autoridades civiles ante la urgencia de remover a los franciscanos de este

⁸⁵ En el capítulo cuarto de este trabajo se describe lo sucedido en la Secularización de Chambo, y los resultados de la información, donde se llama la atención a este vicario para que en lo posterior cumpliera con el procedimiento establecido en las cédulas respectivas.

espacio. Así mismo, en otro documento se encuentra plasmada la intención de Orozco de abultar los hechos, aduciendo que no sólo se trataba de una simple sublevación sino casi de un atentado a la soberanía real:

No podía con otro medio sujetar la gente sino sólo con la autoridad de la Real Justicia, que habiendo con desacato dicho que no obedecían aunque lo mandase el rey, no era bien que quedase desagraviado y menospreciado el sagrado soberano... porque de dejar en ese estado ese pueblo sin que viniese a obediencia era de más perniciosa consecuencia para los demás pueblos en que pudiese practicarse poner cura por vacante parecen me poderosas y eficaces razones para haber pedido el auxilio y para que el alcalde Don Juan de Nájera lo administrase...(AN/Q, Religiosos, caja 21, exp. 3,08-VII-1754, fol. 9).

En estas palabras justificativas del vicario Orozco, se podría leer entre líneas que efectivamente, hasta mediados del siglo XVIII, había existido un pacto tácito entre las élites coloniales y la Corona, mediante el cual a la aristocracia colonial se le había permitido conformar y explotar su propia estructura socioeconómica en tanto en cuanto nunca, bajo ningún concepto se pusiera en duda la autoridad del rey en estos reinos, algunos autores lo han denominado como el Pacto Colonial (McFarlane, 2001). Es precisamente a esta situación a la que se refiere Orozco, al decir que lo ocurrido en Guano había llegado a tal magnitud que los indios, movilizados por los franciscanos rechazaban la Secularización aunque fuese una orden del mismísimo rey. En otras palabras, para Orozco la situación era tan grave que atentaba contra la propia soberanía española en las colonias. Sin embargo para la nueva dinastía Borbónica era claro que tal pacto tácito era ya irrelevante, en vista de que ahora su proyecto era precisamente mermar el control de los espacios de poder administrativos y socioeconómicos que habían venido ocupando las

élites criollas. Pero como veremos más adelante esta medida como otras tuvieron más bien un efecto de rebote, saliendo beneficiadas las élites locales muy a pesar de las intenciones de la Corona.

Si fue o no un atentado a la soberanía real, no se podrá comprobar, pero lo cierto es que Orozco supo manipular esta situación para exculparse de su proceder y para efectivamente retirar a los franciscanos de esta doctrina y colocar en este espacio otra vez, como lo había hecho meses atrás a un clérigo miembro de las élites riobambeñas y así extender los tentáculos de la red de poder riobambeña a este lucrativo punto de producción textilera.

Nuevas variables a considerar en esta Secularización

Si bien la intención de secularizar las doctrinas estuvo presente, aparentemente desde muy temprano en ámbito colonial, sin embargo, apenas a mediados del XVIII se ejecutó como parte del proyecto Borbónico. Como era de suponer, este proceso iba a exacerbar la tensión entre el Estado y la Iglesia, que ya venía manifestándose con motivo de la figura del Patronato Real. También esta medida catapultó la tradicional pugna entre el clero secular y regular, una herencia europea que fue trasladada también a las Américas. La posibilidad de tensión en estos niveles, ha sido presentada mediante los documentos oficiales citados, donde el rey, presidentes de audiencias, obispos y otras autoridades civiles y eclesiásticas prevenían a los secularizadores de evitar al máximo el conflicto en estos niveles. Sin embargo, la investigación ha arrojado también que el proceso de Secularización evidenció tensión en otros

niveles y direcciones del complejo entramado de la sociedad colonial. Estas variables no contempladas previamente serán analizadas a continuación.

El rechazo indígena

El caso de Guano incorpora una nueva variable en el proceso de Secularización: La intervención indígena, mediante manifestaciones de rechazo a la remoción de los frailes de su doctrina es una participación que imprime al proceso un carácter violento.⁸⁶

Líneas más arriba fue citado el vicario Orozco, quien argumentaba en su defensa haber recurrido a la fuerza civil, en razón de que los indios rechazaron la posesión del cura secular. Antonio González, vecino de Guano, en su declaración⁸⁷, al referirse a la postura indígena y al proceder de los secularizadores expresaba que:

Era cierto que la secularización se hizo con desconsuelo grande de toda la feligresía, expresando la gente india especialmente con voces, llantos y alaridos el sentimiento por cuyo motivo fueron castigados con azotes, golpes, arrastrándolos por el suelo, tirados de los cabellos y otras mortificaciones hasta aprisionarlos en el obraje de dicho pueblo en el que supo el declarante que les pusieron mordazas de huesos de difuntos en las bocas de las indias que lloraban, y rodearon el cementerio todo lo que se

⁸⁶ Sobre el rechazo indígena a la Secularización de Guano y otras doctrinas en la Real Audiencia de Quito, ver Guerra Sabrina, tesis de licenciatura, presentada en la PUCE, en el año 1995. Precisamente el haber tratado el tema de la respuesta indígena a estos procesos de cambio, como la Secularización, condujo a proseguir con la investigación de lo sucedido en Guano y ha indagar más sobre la intervención de otros sectores sociales que más bien se encontraban en el polo opuesto de la estructura social colonial; obrajeros, comerciantes, hacendados y funcionarios. Tal vez el rechazo indígena podría ser entendido como una resistencia a que las doctrinas caigan también en las redes de poder local.

⁸⁷ AGOF/Q, Serie, caja 52, 05-VIII-1754, en este documento consta un interrogatorio realizado por los mismos franciscanos a una serie de testigos de lo sucedido en Guano.

ejecutó por orden del alcalde Don Juan de Nájera a pedimento del juez eclesiástico arriba mencionado y aconsejado por los caballeros Don Joseph de León, Don Esteban Zambrano, Don Francisco Cordero, Don Alonso de Mestanza, Don Nicolás Calixto y muchos otros que acompañaron al alcalde, el que a pedimento del Vicario prestó auxilio, y lo mismo ejecutaron con la gente blanca (AGOF/Q, Serie 8, Doctrinas, doc.cit, fol. 239).

Según este testimonio la Secularización de la doctrina de Guano estuvo marcada por una parte por el absoluto rechazo por parte de los indígenas a recibir al nuevo clérigo impuesto por el vicario de Riobamba. Pero a su vez este comportamiento condujo al proceder violento y a la intervención directa no sólo de la autoridad civil, personificada en el alcalde Nájera, sino a la coparticipación de un grupo de individuos que acompañaban al vicario y al alcalde.

Bonifacio de Herrera, notario público de Riobamba, uno de los acompañantes del vicario, en su declaración manifestaba que, al llegar al pueblo: *"...salió del cementerio un tumulto de gente india, quienes en vos alta decían que no admitían al cura clérigo, sino que fuese regular..."* (AA/Q, Juicios civiles, 10-VI-1754, fol. 3). Luego expresaba que con motivo de entregar el curato al clérigo Nicolás Zambrano, se dirigieron al convento donde se encontraron con:

Un tumulto de gente india que uno de ellos hacia cabeza de dicho tumulto... que con voces claras decían los del tumulto que no obedecían lo mandado y no consentían que se les pusiese cura clérigo, que los Religiosos eran buenos que les daban licores y los alimentaban... (AA/Q, Ibíd., fol. 3).

Según este testigo, no sólo eran los indios quienes rechazaban la Secularización, sino también el padre guardián se negaba a aceptar la notificación, pues una vez entregado el escrito, declaraba que: *"El padre*

guardián haciendo una señal con los ojos, hizo que los indios le arrebataran el papel para destruirlo, mientras otros religiosos tocaban las campanas, para así incitar a la revuelta”. También acusaba al cura guardián de haber instigado, con el uso de aguardiente, a que los indios se revelasen. (AA/Q, Juicios Civiles, Ibíd., fol. 3r). Efectivamente el notario público mediante su testimonio pretendía recalcar que efectivamente se trató de una revuelta, azuzada por los franciscanos para evitar ser retirados de este curato y consecuentemente el traspaso de la doctrina a manos de los clérigos seculares.

Por su parte el vicario de Riobamba, Isidoro de Orozco, en una carta dirigida al corregidor de Riobamba, Bruno de Urquizu, el mismo 10 de junio, describía así la postura de los indígenas:

Al entrar yo por la Plaza en compañía del cura interino reconocí bastante tumulto de gente, que en voces claras y altas decían que contradecían y no querían admitir al cura clérigo y a muchos de estos vieron las personas que nos acompañaban armados de palos piedras y puñales... (AA/Q, Juicios Civiles, Ibíd., fol. 4).

Según Orozco, cuando llegaron al convento a notificar al guardián sobre la Secularización, acto seguido entregó la notificación a éste, quien en una actitud de absoluto desacato a la voluntad real, provocó a la población indígena a levantarse para rechazar la medida. Por tanto el vicario tuvo que solicitar ayuda para someter este levantamiento violento, razón por la cual, Orozco se vio obligado a excomulgar al fraile y pedir auxilio al corregidor de Riobamba, máxima autoridad real en el corregimiento (AA/Q, Ibíd., 10-VI-1754, fol. 7).

Según Joseph Mexia, escribano público de Riobamba, al haber tenido conocimiento de lo que estaba sucediendo en Guano, pidió auxilio a todos los

“mercaderes de Riobamba, para que le acompañasen armados para contener y reducir por medio de la fuerza dicho tumulto”. (AA/Q, Juicios Civiles, doc. Cit, fol. 14).

Aquí, vale la pena detenerse para anotar una importante contradicción entre las declaraciones del vicario Orozco y su acompañante Joseph Mexía. Según Orozco en un primer momento sólo fue acompañando Nicolás Zambrano, sus criados y el notario, mientras que el mismo notario señalaba que *“pidió a todos los mercaderes”* que los acompañaran, según este testimonio contrario al de Orozco ya tenían conocimiento previo del tumulto.

En definitiva, más allá de las contradicciones que se pudieran encontrar entre los distintos testimonios de quienes intervinieron en el sofocamiento del alboroto indígena, resulta interesante apreciar como el vicario de Riobamba en su afán por defender lo actuado en este proceso de Secularización, intentaba a todo trance demostrar como efectivamente este tumulto, había sido instigado por el guardián franciscano, por lo que requirió la intervención no sólo del poder civil sino curiosamente de otras personas armadas, a quienes los testigos identificaron como *“Mercaderes y pulperos de Riobamba”*. Así, esta Secularización no sólo se convirtió en un evento conflictivo, a pesar de las prevenciones por parte de las autoridades, sino que implicó violencia por parte de la feligresía indígena, situación que demandó la intervención de miembros de otros sectores sociales.

Intervención de los funcionarios

El inadecuado proceder del vicario de Riobamba, del alcalde Juan de Nájera y sus acompañantes, demandó la intervención del presidente de la Audiencia de Quito, quien el 21 de junio de 1754, ordenó la ejecución de la correspondiente indagación sobre lo sucedido, expresando su preocupación ante los acontecimientos ocurridos de la siguiente manera:

Sobre el escándalo y alboroto que causó en el pueblo de Guano, el auxilio que dio el alcalde ordinario de la villa de Riobamba Don Juan de Nájera, para la posesión del cura secular interinario según consta de dicha consulta por lo que fueron de parecer de los señores oidores que por la gravedad de la materia era este uno de los casos en que se había de enviar un señor ministro, se nombró al señor Juan Romualdo Navarro, oidor de esta Real Audiencia para que pasase a dicha villa y averigüe con sumaria información de testigos si dicho alcalde impartió el referido auxilio conforme a derecho o no y si excedió en el modo de practicarlo...(AN/Q, Religiosos, caja 21, 8 -VII-1754, fol. 9).

Este documento refleja la intención del gobierno de la Audiencia para esclarecer los hechos de Guano. Resulta importante anotar, que Juan Romualdo Navarro, oidor encargado de la indagación, estaba casado con una sobrina de Bruno de Urquizu, corregidor de Riobamba, implicado también en este evento. Cabe preguntar ¿Cuánto pudo esta relación de parentesco influenciar en los resultados de la investigación? En su testimonio, Urquizu declaró que, mediante una carta, el vicario le había solicitado asistencia para sofocar el alboroto de los indios que se negaban a aceptar la Secularización. Así, se expresaba el corregidor sobre el asunto:

Hallándome en aquella ocasión en cobranzas de tributos reales en el pueblo de Calpi, recibí una carta del padre vicario pidiéndome auxilio y sin más dilatarme que escribir al alcalde Don Juan de Nájera para que pasase en compañía del alguacil mayor y vecinos que quisiese llevarlos, dispuse el que fuese en persona a la averiguación de dicho alboroto... (AN/Q, Religiosos, caja 21, Ibíd., fol. 3).

Mientras, el alcalde Nájera, en su declaración confesaba que consideró como su obligación el socorrer al vicario ante semejante sublevación, en vista de que:

Inducidos los más ruines indios y aún embriagados tumultuaron armados contra el respeto del juez eclesiástico no queriendo admitir el cura clérigo y propasándose a algunos descomedimientos que pudieron pasar a un notable exceso a que los alentaba la inducción y el calor del aguardiente, si dicho señor vicario no ocurre al auxilio de la real justicia y aunque su exhorto se dirigió al corregidor de esta villa por excusa de éste pasó a pedimento a mi, el que di prontamente así por el exhorto como por juzgar propicio de mi obligación ocurrir a atajar los inconvenientes que de semejantes sublevaciones suelen originarse... (AN/Q, Religiosos, caja 21, Doc.cit, fol. 4).

Finalmente, Nájera, en un intento por exonerarse de su responsabilidad y minimizar los hechos expresaba: *“Pero luego que llegué a dicho pueblo se sosegó el tumulto con unos pocos azotes que mandé dar a algunos indios quedando en pacífica posesión el cura sobre Guano...”* (AN/Q, Religiosos, caja 21, Ibíd., fol. 4r).

Una vez finalizada la investigación la apreciación de lo sucedido y la resolución del gobierno civil ante los hechos registrados se resume en el dictamen del promotor fiscal quien manifestaba:

Que continuándose cada día más y más las injurias y ofensas contra la jurisdicción eclesiástica, pues no sólo se ve agraviada por distintas personas sino también por quien con mayor especialidad y obligación debía protegerla y

auxiliarla, pues por el motivo del tumulto que la relajación de algunos padres de San Francisco concitó y promovió en el pueblo de Guano a fin de resistir el ingreso del cura secular asignado a esa doctrina en fuerza de la cédula de Su Majestad, en primero de febrero del año pasado de cincuenta y tres y de la muerte del cura regular del dicho pueblo, habiendo el vicario de la villa de Riobamba pidió auxilio al juez real para sofocar dicho tumulto y pacificar a toda la gente, contribuyó con dicho auxilio el capitán Don Juan de Nájera, alcalde ordinario de dicha Villa de Riobamba, pero esta acción tan obligatoria en dicho alcalde parece que por haber sido en defensa y patrocinio de la jurisdicción eclesiástica le ha sido tan ofensiva al presidente de esta Real Audiencia que no sólo ha manifestado su indignación y desagrado sino que pareciéndole un gravísimo delito el auxilio que confirió el referido alcalde en pena del. Le ha suspendido del ejercicio de su empleo y le está siguiendo causas por haber impartido dicho auxilio... (AN/Q, Autos Acordados, caja 5, (1650-1806), Exp. 5, fol. 1).

Efectivamente este dictamen revela como por una parte el gobierno de Quito reconocía la inadecuada intromisión de los funcionarios del corregimiento en los asuntos de competencia eclesiástica. Fundamentalmente, en este dictamen se puntualizaba el indebido proceder de Nájera quien fue sancionado con la pérdida de su cargo.

Por otra parte, la comparación de los diversos documentos, procedentes de distintas fuentes refleja las tensiones y la contraposición de intereses respecto a los puntos estratégicos de control socioeconómico, en este caso sobre el proceso de Secularización de Doctrinas y quienes serían los nuevos beneficiarios de estos núcleos de control de la población indígena. También surgen algunas interrogantes sobre sí la intervención indígena sería más que un rechazo a la imposición de curas seculares un rechazo a las redes de poder regional que buscaban acaparar estos núcleos de control socioeconómico. Para obtener una visión más amplia sobre las tensiones generadas con motivo

de la Secularización de doctrinas, en el siguiente capítulo se realizará una reconstrucción de esta red de poder, conformada por los protagonistas de este evento de Secularización específico. Para así evidenciar que más allá de cumplir con sus funciones estos personajes mantenían interesantes vínculos entre sí; y que así eran reconocidos en su región como una élite que copaba los espacios de poder local.

“Mercaderes y pulperos” una élite que interviene en el evento de Guano

La intervención de miembros de las élites riobambeñas, identificados en las fuentes como de los “*mercaderes y pulperos*”, introdujo una variable más al proceso de Secularización de Guano. La participación controversial de las élites regionales en asuntos de competencia eclesiástica. Esta intervención se refleja en los testimonios tanto de los testigos cuanto de los actores de este proceso. Por ejemplo, en una fuente citada anteriormente,⁸⁸ se estableció el tipo de castigos que aplicaron estos caballeros a los feligreses quienes rechazaban al nuevo cura secular. Uno de los vecinos de Guano al referirse a esta coparticipación entre elementos representantes del gobierno regional, las élites riobambeñas y el vicario Orozco expresaba:

*El vicario de la villa de Riobamba para secularizarla... sin manifestar orden de los señores presidente y obispo y sin que hubiese resistencia de parte de los religiosos pidió auxilio al alcalde de la villa de Riobamba quien lo dio, trayendo **pulperos y mercaderes**, entre ellos Don Joseph de León, Don Francisco Cordero, Don Alonso Mestanza, Don Esteban Zambrano, hermano del cura que se había de*

⁸⁸ Se trata del testimonio de Antonio González, vecino de Guano, quien detalla las represalias ejecutados por estos individuos por orden del alcalde Juan de Nájera, AGOF/Q, Serie 8, Doctrinas, doc cit, Fol. 239).

poner en dicho pueblo...” (AGOF/Q, Serie 8, Doctrinas, Doc.cit, fol. 246r).

Respecto al proceder de estos “mercaderes”, existen en toda la documentación revisada evidencias de su cuestionable actuación. Así uno de los testigos manifestaba:

Los más hombres que venían en compañía del alcalde auxiliando al juez eclesiástico fuera de impropiedad así al padre guardián como a otro religioso sacerdote llamado fray Juan Miño, con palabras denigrativas así a la persona como al estado de sacerdote y religioso pasaron a ultrajarlos con infracción de manos violentas especialmente Don Joseph de León, Don Esteban Zambrano y Don Francisco Cordero, empujando y desenvainando sus espadas hasta el medio de la bayna con acometimiento de lastimar con ellas al dicho padre Juan Miño sólo porque con palabras modestas defendía el fuero de la Religión... Don Alonso de Mestanza pasó un trabuco sobre los pechos de una india porque lamentaba el ultraje de los religiosos... (AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 5-VIII-1754, fol.239r).

Según las declaraciones de los testigos, estos personajes reaccionaron en forma muy violenta en contra de los franciscanos, a quienes no únicamente atacaron verbalmente sino físicamente. Al parecer el tumulto fue de magnitud efectivamente alarmante o tal vez el asunto fue que estos caballeros riobambeños tenían premura de retirar a los franciscanos para sustituirlos por clérigos propios de su región. Vale recordar que efectivamente el clérigo que venían a imponer era hermano de Don Esteban Zambrano, quien: “*Desenvaino su arma para someter a los frailes levantiscos*” (AGOF/Q, ibidem). Otros testigos también ratificaron este violento proceder de Don Esteban Zambrano y los otros caballeros, aportando otros detalles. Así, un vecino de Guano quien refiriéndose a los desmanes cometidos, dijo:

Que vio que Don Esteban Zambrano abrió con ganzúa la cerradura de las puertas de la capilla del Carmen... los hombres que vinieron armados con espadas, bocas y bombas de fuego y palos... y que Don Francisco Cordero desenvainó el estoque y lo puso delante amenazando al padre guardián y al padre Juan Miño... así mismo para hacer callar el gran alarido de la gente vio que amenazaban los soldados atemorizándolos con las armas... (AGOF/Q, Ibíd., fol.. 244r-245).

Efectivamente, estos personajes en forma violenta, y sin que fuera de su competencia, impusieron la Secularización de esta doctrina, obviando el método establecido por el gobierno para este procedimiento. Si bien es cierto que varios de estos testimonios proceden del documento registrado por la misma orden franciscana, lo cual puede implicar manipulación de la información, sin embargo otras fuentes encontradas, como se examinará a continuación corroboran el hecho de que efectivamente en Guano como al parecer en otras secularizaciones se registró este tipo de acciones violentas por parte del vicario Orozco a la hora de remover a los regulares de la administración de los curatos.

Eduardo Loza, procurador de corte de la orden de San Francisco, apelaba al presidente de la Audiencia al referirse al hecho se expresaba de la siguiente manera:

Y dicho don Isidoro pasó a excomulgar a dicho padre fijando boletas en las puertas de la iglesia con que se ha hecho menos atendido el recurso que hizo mi religión a Vuestra Señoría pidiendo se exhortase a su Señoría Ilustrísima para que no procediese con censuras como lo hizo en el pueblo de Chambo, pues dicho vicario ejecutó lo mismo en este pueblo por lo que acudo a la protección de Vuestra Señoría para que se sirva arbitrar modo con que desagaviar a mi religión de este atropellamiento y violento ultraje con que se

trata con el medio que arbitrare su prudente acuerdo...
(AN/Q, Religiosos, caja 21, 08-VII-1754, fol. 1).

Efectivamente, dos meses antes de la Secularización de Guano, el vicario Orozco había procedido en la misma forma violenta a secularizar la doctrina de Chambo, donde no sólo fue acompañado de hombres armados sino que de la misma manera excomulgó al guardián del convento, y además entregó aquella doctrina a su sobrino el clérigo Thadeo de Orozco. Todas estas acciones fueron arbitrarias y en contra de lo estipulado por la Corona, sobre la Secularización de Doctrinas, razón por la cual, en mayo de 1754 al vicario ya se le había llamado la atención, tras lo sucedido en Chambo. No obstante, al parecer este personaje ya tenía establecido su propio mecanismo de Secularización, mediante el cual, con ayuda de miembros de las élites regionales, retiraba violentamente a los frailes y entregaba esas doctrinas a sus parientes o amigos. La intervención de miembros de la élite regional, es una variable que imprime un carácter diferente al proceso de Secularización, revelando tensiones que no se circunscriben al nivel Estado- Iglesia; o al antiguo conflicto entre cleros. Precisamente esta es la variable que ha permitido construir una nueva perspectiva de la tensión por los espacios de poder colonial, que será analizada en el siguiente capítulo.

La Secularización exacerba la tensión

La Secularización exacerbó la tensión existente ya entre y dentro los diversos sectores de poder. Por una parte, se ubica la postura de los franciscanos frente a la Secularización de Doctrinas. Durante el año 1754 el superior de la orden presentó varias peticiones al presidente de la Real

Audiencia en un intento por evitar entregar algunas doctrinas. En otros casos preguntaba si era necesario entregar los conventos y las iglesias. Particularmente hacía referencia a los casos donde la Secularización había sido ejercida en forma violenta como en Otavalo, Saquisilí, Chambo y Guano. También en su desesperación solicitaba mantener doctrinas en forma interina. En definitiva su intención era clara, postergar al máximo la pérdida de estos lucrativos espacios, en vista de que hasta la fecha como él mismo lo admitía la orden franciscana ya había entregado catorce doctrinas en todo el obispado. (AN/Q, Religiosos, caja 20, 9-VI-1754, fol. 14).

Por otra parte, la postura del obispo de Quito, como representante del clero secular, coincide con la postura del presidente de la Audiencia, imprimiendo así una tendencia favorable al clero secular sobre el regular, y además al proyecto reformador del gobierno central. El obispo, mediante una carta dirigida al presidente de la Real Audiencia con copia para el superior franciscano, argumentaba la legalidad del proceso de Secularización, que no solamente estaba ordenada mediante la cédula real del año 1749, sino que además constaba en ley 26, título 15, del libro de la Recopilación de las Leyes de Indias, que dictaminaba que en caso de secularizarse las doctrinas, los conventos e iglesias debían quedar para el servicio parroquial, recogiendo así lo estipulado en la cédula de 1 de febrero de 1753. Con lo cual el obispo confirmaba que, si los curas de Chambo y Guano habían muerto y se había procedido a secularizar la doctrina, la orden franciscana se encontraba en la obligación de entregar también los respectivos conventos e iglesias. (AA/Q, Juicios Civiles, 10-VI-1754, fol. 24).

Al trasladar la tensión a otros niveles del ámbito social. En lo referente al rechazo violento por parte de los indígenas, según la documentación revisada, efectivamente esta variable estuvo presente en varios eventos de Secularización y en los distintos momentos que tuvo el proceso, inclusive antes de 1753. Según el procurador general de los franciscanos ya en el año de 1696, en un primer intento por secularizar las doctrinas de Licto y Achambo la feligresía azuzada por los mismos franciscanos había expresado su oposición ante la imposición de clero secular. En ese entonces los indígenas a gritos expresaban que *“en dichos curatos no han de ser otros que los religiosos de la misma orden...”* (AGI, Quito 200, 17-IX-1696, fol. 1). Aparentemente esta participación indígena también evidencia la tensión en tradicional disputa entre cleros, pero además devela una manipulación de los religiosos a los indígenas, imprimiendo otra vez a la Secularización de un carácter de tensión que va más allá de las fuerzas Estado-Iglesia. Así al referirse a los tumultos indígenas, el obispo concluía que fueron fingidos levantamientos, inducidos por los mismos religiosos. Sin embargo insistía en que el proceso de Secularización de Doctrinas debía regularse, para así evitar la violencia y que la feligresía no se sintiera ofendida, de tal manera que los religiosos no encontraran la forma de acalorar a los indígenas tan sólo con la intención de mantenerse en los curatos. (AA/Q, Juicios Civiles, 10-VI-1754, fol. 24r).

Efectivamente el presidente de la Real Audiencia y el obispo de Quito, coincidían en reconocer que sí se habían registrado manifestaciones de rechazo a la Secularización de Doctrinas. Algunas habían alcanzado niveles más considerables como en Cotacachi, Saquisilí, Cuzubamba, Chambo y Guano. Sin embargo llegan a concluir que estas revueltas fueron incitadas por

los mismos frailes que supieron aprovechar *“la propia naturaleza de los indígenas que eran propensos a ejecutar este tipo de acciones”* (AA/Q, Juicios Civiles, Ibíd., fol. 35). No obstante, puntualizan que en la mayoría de procesos de Secularización simplemente: *“se han reducido a llorar brevemente, en la salida de su Doctrinero...”* (AA/Q, Juicios Civiles, Ibíd., fol. 28). Con esta última apreciación se intenta minimizar la tensión generada dentro de este sector social con motivo de la Secularización.

Contradictoriamente, el mismo presidente de la Audiencia aceptaba que la tensión social podía ser exacerbada con motivo de la Secularización. Por tanto éste recomendaba al obispo, que en lo sucesivo, para prevenir cualquier alboroto, advirtiera a los vicarios que para evitar estos problemas se limitaran a cumplir con la metodología establecida en las ordenanzas reales: *“examinación, aprobación, presentación, colación y canónica institución”*. Es decir, esperar la vacante del curato, luego informar a la autoridad correspondiente, y con la respectiva orden, proceder a la asignación del nuevo clérigo doctrinero (AA/Q, Juicios Civiles, Ibíd., fol. 28r). Al parecer con cierta ingenuidad el presidente suponía que con acogerse a un procedimiento estandarizado sería suficiente para evitar la tensión dentro del ámbito social.

Pero más allá de la tensión generada entre Estado-Iglesia o entre los cleros, un factor importante que ha revelado la investigación sobre el proceso de Secularización de la doctrina de Guano, y otras doctrinas en el corregimiento de Riobamba, es la coparticipación entre el clero secular y las élites regionales para imponer la Secularización. Este hecho ha llamado la atención en esta investigación puesto que dicha coparticipación podría revelar la preponderancia que tenía para las redes de poder riobambeñas el acceder al

control de espacios tan provechos económicamente como fueron las doctrinas. Entonces al interpretar esta coparticipación en esta línea resulta también más fácil entender el rechazo por parte de los indígenas a verse sometidos aún más al control de estas redes de poder local conformadas por hacendados obrajeros comerciantes y funcionarios, que posiblemente los indígenas tenían bien identificados.

Entonces, una vez identificada la coparticipación de estos elementos de poder local. Personajes identificados por los testigos como funcionarios civiles y eclesiásticos; *“mercaderes y pulperos de Riobamba”*, el siguiente paso es un ejercicio de reconstrucción de los vínculos que relacionaban a estos individuos, y fundamentalmente que los ubican como miembros de una élite regional. Para así, mediante esta reconstrucción de relaciones, consecuentemente intentar interpretar el porque de su ágil intervención para apoderarse de esta doctrina cuyas características socioeconómicas han sido descritas líneas más arriba.

Este ejercicio dentro de una visión microhistórica permitirá ver como más allá de las tensiones macro entre las fuerzas de poder. Las tensiones se reproducían y multiplicaban en múltiples direcciones del entramado social colonial. Así, ya para mediados del siglo XVIII, las tensiones por los espacios de poder no se reducen a Estado-Iglesia, sino que la propia estructura social colonial, estaba comandada por las élites locales, quienes intervenían en cualquier proceso de cambio, que aunque fuera de competencia eclesiástica era aceptado siempre y cuando resultara beneficioso para sus intereses. El poder en ámbitos locales, de redes sociales, contradecía el proyecto centralista Borbónico, que apuntaba a reducir el poder de las élites criollas en sus localidades. Así, al parecer la medida de secularizar las doctrinas proyectada

para favorecer a los intereses reales terminó siendo hábilmente canalizada por las redes de poder colonial para su propio beneficio, como lo sucedido con las élites riobambeñas que participaron en la secularización de la doctrina de Guano. Así este examen microhistórico revela no solamente que estas redes de poder local canalizaban las decisiones a su favor, sino también que las tensiones por los espacios de poder, no pueden ser solamente examinadas en una perspectiva horizontal entre fuerzas tradicionalmente reconocidas. Sino que la tensión por los espacios de poder en el siglo XVIII debe ser entendida además en perspectiva vertical y en sus complejas dimensiones.

SEXTO CAPITULO

Antagonismos y reacomodos en la Secularización de Guano

En el capítulo anterior se presentó el caso de la Secularización de la doctrina del pueblo de Guano en el corregimiento de Riobamba. Un caso escogido por las variables que presenta, como son la imposición violenta del clero local, el rechazo indígena, y la coparticipación del clero secular con las autoridades y miembros de las élites riobambeñas. Precisamente la presencia de estas variables demanda realizar un análisis sobre quienes fueron los protagonistas de este hecho, en vista de que sí bien la Secularización de Doctrinas suponía ser una decisión oficial diseñada para favorecer el proyecto centralizador Borbónico. No obstante, fue canalizada por las élites locales, en este caso de Riobamba, para favorecer a los intereses de sus propias redes de poder.

Las siguientes páginas se destinarán a la reconstrucción de esta red de poder, que no solamente intervino en la Secularización de la doctrina de Guano, sino que como ha sido establecido, participó en el proceso de sustitución de frailes por clérigos diocesanos en otras doctrinas de la región. Por tanto ha parecido pertinente dentro de este ejercicio de recreación microhistórica, reconstruir los vínculos de poder existentes entre los participantes de la Secularización de Guano. Este análisis obviamente parte de la perspectiva sobre las doctrinas como puntos estratégicos, cuya administración despertó el interés no solamente de los religiosos, sino también de elementos de las élites, que en el caso examinado, intervinieron con el fin de apoderarse de estos lucrativos espacios. Este planteamiento responde a la lógica de que hacia mediados del XVIII, las élites locales, con sus extensas redes de poder, eran quienes dominaban o pretendían dominar todos los puntos estratégicos de control socioeconómico, situación que se extendía también a los espacios eclesiásticos como las doctrinas. En el presente trabajo se ha ido construyendo una propuesta que apunta a interpretar cómo las tensiones por los espacios de poder socioeconómico colonial en el siglo XVIII, reflejadas también en el proceso de Secularización de Doctrinas, revelan que las redes sociales canalizaron las decisiones oficiales en tal forma, que ellos se convirtieron en los beneficiados de las medidas introducidas en sus localidades y regiones.

En este capítulo se examinará como la decisión oficial de secularizar las doctrinas, una medida que buscaba favorecer los intereses centralistas del gobierno español en sus colonias americanas; debido a la intervención de ciertos actores sociales, en la práctica inclinó la balanza a favor de quienes

detentaban el poder en sus propias localidades y regiones. Es decir, el presente estudio sugiere que quienes se beneficiaron de ciertas medidas introducidas por la reingeniería estatal, fueron las redes sociales locales, conformadas por hacendados, obreros comerciantes, militares, religiosos, y funcionarios coloniales. Es decir, los miembros de las familias aristocráticas criollas, quienes a pesar de los intentos de la Corona por evitar la expansión de su dominio, alcanzaron el poder efectivo sobre el gobierno de sus propias regiones.

Para proporcionar un marco conceptual a esta interpretación, es importante retomar el enfoque multidimensional de estratificación social. Un concepto que reconoce cómo la adscripción de un individuo a un estamento social se da por varios factores entre ellos: prestigio, educación, lazos de parentesco, posición social y el acceso directo o indirecto a los organismos de poder⁸⁹. Dentro de este contexto conceptual resulta importante analizar cómo ciertos miembros de las élites riobambeñas se interesaron y participaron directamente en la Secularización de la doctrina de Guano. Un comportamiento, que según las evidencias antes presentadas, fue repetido en otros eventos de Secularización en la misma región.

Consecuentemente, el siguiente análisis se realizará en dos niveles. En un primer nivel y esto se ha venido efectuando desde el capítulo previo, ha parecido pertinente, identificar quienes fueron estos actores que intervinieron para favorecer al clero secular riobambeño, en la apropiación de esta doctrina. Una vez identificados los actores, es fundamental precisar los factores

⁸⁹ En el segundo capítulo ya fue introducido el modelo de estratificación social, que caracterizaba a la sociedad colonial.

determinantes de su adscripción a un estamento identificado como élites riobambeñas. Es decir, definir componentes como su posición socioeconómica; y su acceso directo e indirecto a espacios de poder civil y eclesiástico en su región. Una vez especificadas las razones de su prestigio social, en un segundo nivel, es pertinente determinar los vínculos y lazos entre estos individuos. En este segundo nivel el análisis permitirá reconstruir esta red de poder social que participó en el evento de Guano. Una vez alcanzada esta reconstrucción, se establecerá una propuesta coherente que explique, las razones de su coparticipación en un proceso aparentemente de competencia exclusiva de los organismos de poder colonial, en este caso de la Iglesia y el gobierno. El examen microhistórico permitirá, someter a una lupa las tensiones horizontales y verticales por los espacios de poder. Tensiones que en el siglo dieciocho se exacerbaban con motivo de la introducción de medidas y reformas que atentaban contra el poder de las redes sociales en su microcosmos.

Primer nivel de análisis: los protagonistas y los factores de su prestigio social

Para iniciar este estudio microhistórico, se identificará quienes fueron los protagonistas de la Secularización de la doctrina de Guano, para lo cual se ha clasificado a estos personajes en tres categorías:

- Los religiosos y clérigos seculares
- Los funcionarios
- Los *mercaderes y pulperos*⁹⁰

⁹⁰ Se ha conservado el nombre de *Mercaderes y pulperos* por ser como los testigos identificaron a los laicos que apoyaron al vicario Orozco en Guano, pero se considera

La identificación de quienes han sido estos actores de este evento concreto de Secularización se ha podido realizar, debido a que en la investigación sobre Secularización de Doctrinas en la Real Audiencia de Quito, en diversos archivos se han encontrado documentos que hacen referencia a lo sucedido en Guano. En esta documentación se evidencian ya ciertos nombres de personajes que participaron directa e indirectamente en este evento de Secularización. El segundo paso, y ciertamente el más largo y arduo, ha sido, la búsqueda de información que permita establecer el prestigio social de estos personajes en su región. Esta información ha sido encontrada en distintos archivos, fondos y documentos. La recolección de datos ha sido sistematizada en una serie de fichas prosopográficas⁹¹, que recogen la mayor cantidad de datos que la investigación ha permitido obtener sobre los factores determinantes de su situación como miembros de la élite riobambeña. Factores como procedencia, posición socioeconómica y acceso directo e indirecto a organismos de poder civil y religioso serán presentados y analizados a continuación.

que en esta categoría se encontraban individuos de prestigio socioeconómico de la región que se involucraban en la producción y comercio de paños y otros productos, es decir, hacendados, obrajeros, comerciantes, etc.

⁹¹ La información prosopográfica ha sido recopilada de los distintos estudios genealógicos publicados sobre algunas de estas familias, y en las fuentes de los archivos quiteños y riobambeños, públicos y privados. Ciertamente no se ha podido encontrar todos los datos sobre cada uno de estos personajes, pero suficientes para establecer algunas muestras de los vínculos existentes entre ellos. Las fichas prosopográficas se encuentran como el anexo A de este trabajo, están organizadas por orden alfabético según los apellidos de los personajes.

Una élite de la región

A continuación se analizarán los datos obtenidos en distintos archivos sobre los individuos que participaron de esta Secularización tan violenta⁹². Es precisamente su dinámica intervención en un de aparente proceso de competencia exclusiva de la Iglesia y los representantes del Patronato Real, lo que ha demandado una indagación más profunda sobre su coparticipación en el proceso de Secularización de la Doctrina de Guano y otras más en el corregimiento de Riobamba.

Religiosos y clérigos seculares

Como ya ha sido establecido previamente la Secularización de Doctrinas fue parte de un proyecto de reformas introducidas en el siglo XVIII por la nueva dinastía Borbónica. La Secularización formaba parte de las medidas que intentaban minar las instancias de poder colonial, que hasta entonces se habían venido desempeñando con una marcada autonomía. La presente investigación ha revelado que en la práctica, debido al ejercicio del Patronato Real, las rivalidades entre los sectores de la Iglesia en el conflicto por la administración de las doctrinas trascendió del ámbito religioso.

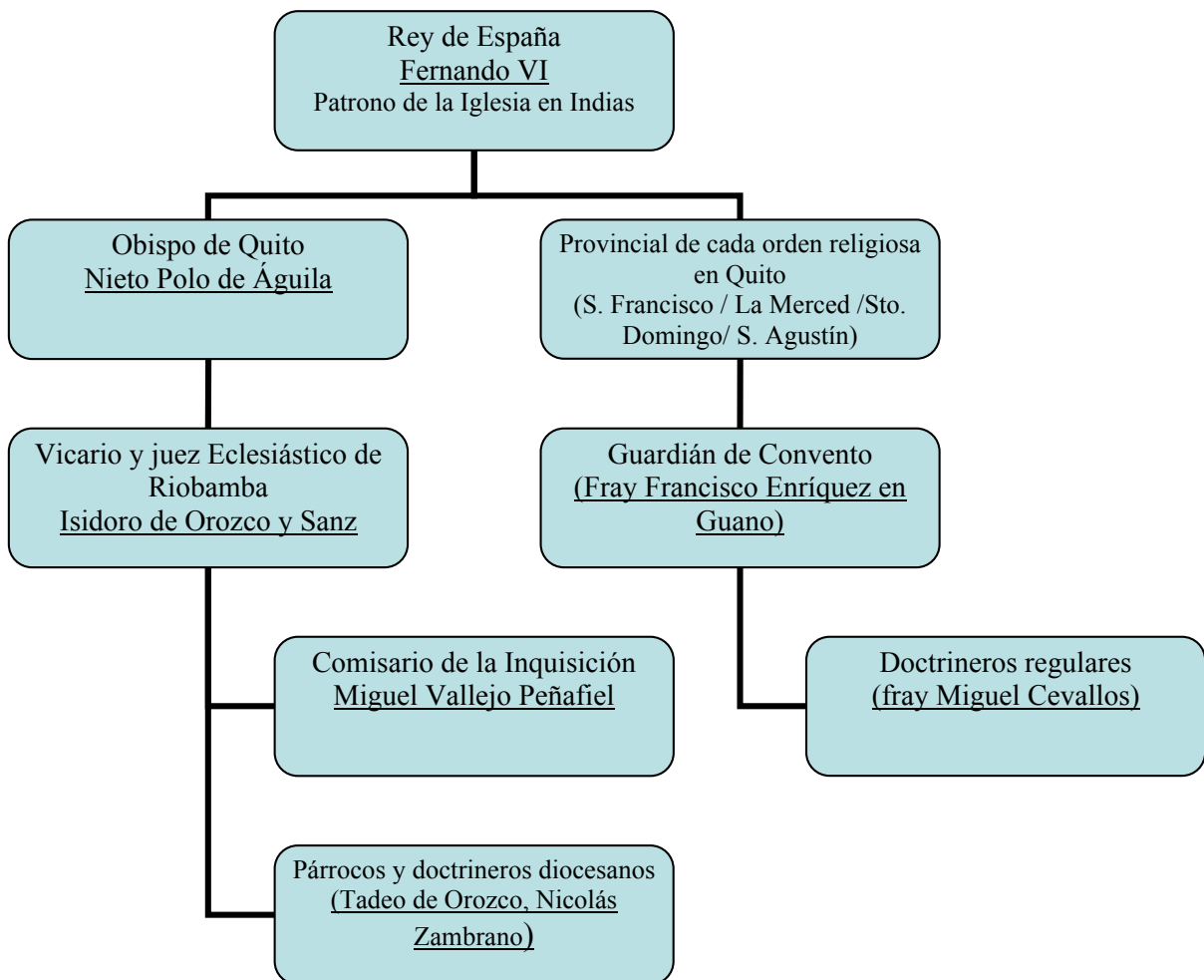
⁹² Guerra, Sabrina, *La Secularización de doctrinas, el conflicto y la participación indígena, siglo XVIII*, Tesis de licenciatura, PUCE, 1995. En este trabajo presenté los casos de Guano y Alangasí como un ejemplo de secularizaciones violentas, donde el rechazo indígena demandó la intervención del gobierno, en este trabajo a pesar de que el tema central son las formas de resistencia indígena a este tipo de cambios. Sin embargo ya llamaba la atención la pronta intervención de las autoridades y de otros sectores sociales. Para una posible explicación se planteó como posible hipótesis que el rechazo indígena pudo haber sido más que a la sustitución de frailes por clérigos; una forma de resistencia a que las doctrinas caigan en manos de los sectores explotadores de sus regiones.

Como se estableció anteriormente, en razón del Patronato Real, le correspondía al rey de España, mediante sus representantes coloniales, no solamente nombrar las dignidades religiosas, sino también regular el comportamiento de los religiosos en sus territorios.

Durante toda la etapa de colonización hubo una permanente rivalidad entre los dos cleros por la administración de las doctrinas, también conocidas como parroquias de indios. Los dos sectores de la Iglesia, el regular y el secular, fueron así los principales protagonistas de la disputa por estos espacios de poder. Por esta razón bajo religiosos y clérigos seculares se han agrupado por una parte los franciscanos, por ser la comunidad religiosa administradora hasta entonces de la doctrina de Guano; y por otra parte el clero secular, representado, para este caso, por el obispo de Quito; y el vicario de Riobamba, como el ejecutor de la Secularización de Guano. Precisamente, el vicario Orozco ha sido identificado como el eje central, para la reconstrucción de la red de poder que se realizará en el siguiente nivel de análisis. Por otra parte, se han registrado otros clérigos, quienes a pesar de no haber participado directamente en el evento de Guano, sin embargo resultan piezas fundamentales del entramado de la red de poder riobambeña que se reconstruirá más adelante.

En este punto es interesante introducir un organigrama de la administración eclesiástica de la región en cuestión hacia el año de 1754, para obtener una perspectiva visual de la estructura de poder religioso en el corregimiento de Riobamba al momento de la Secularización de la doctrina de Guano.

Figura 10
Administración eclesiástica
(Año 1754)



El clero regular: los Franciscanos en Guano

Retomando el planteamiento del capítulo cuarto, la secularización general de mediados del siglo XVIII significó para las órdenes religiosas una considerable pérdida, hecho que despertó el rechazo por parte de las comunidades religiosas, las cuales, como ha sido establecido, al verse reducidas a controlar sólo dos doctrinas por provincia, resentían la merma de

su mayor fuente de ingresos. De la misma manera que para los frailes doctrineros, resultaba el fin de los ingresos económicos de orden personal.

Consecuentemente no es difícil entender porque fray Francisco Enríquez, guardián del convento de Guano, se negaba a entregar la doctrina que su orden había venido atendiendo, y por ende, se comprenden los alegatos posteriores del provincial franciscano en un intento por mantener bajo el poder de su comunidad, aunque fuera sólo, el convento y la Iglesia de dicho pueblo.

En una carta dirigida al presidente de la Audiencia, el procurador general de la orden de San Francisco, con el propósito de salvar su jurisdicción religiosa, argumentaba que tratándose de un curato y guardianía administrada por su comunidad durante más de dos siglos y en vista de haber sido secularizado tan violentamente, solicitaba al presidente suspender la entrega de tal curato, convento e iglesia, como también los de Otavalo, Saquisilí y Chambo, donde la Secularización había sido ejecutada bajo el mismo patrón de violencia. (AN/Q, Religiosos, caja 20, 09-VI.1754, fol. 14).

Si bien las comunidades religiosas intentaron evitar la pérdida de su principal fuente de ingreso; sin embargo, hacia mediados del siglo XVIII, la hegemonía socioeconómica de los frailes fundamentada en la administración de las doctrinas había venido mermando en favor de los clérigos seculares, particularmente criollos, quienes demandaban controlar estos espacios, como lo hacían en otros espacios de poder acaparados ya por *Los hijos de la tierra*.

El clero secular

Si bien fue los frailes, en este caso los franciscanos, pertenecían a una fuerte estructura comunitaria, la cual por dos siglos había dominado mayormente los espacios de evangelización en el obispado de Quito. También es cierto que existía dentro de la institución religiosa el sector secular, compuesto por un gran número de sacerdotes o clérigos diocesanos sometidos directamente a la autoridad de los obispos de sus respectivas jurisdicciones, que como se ha venido refiriendo eran mayormente nacidos en los territorios coloniales.

Como ha sido ya explicado, a partir del concilio de Trento se consolidó la autoridad del obispo, extendiéndola inclusive al terreno de las comunidades religiosas. Esta situación sin duda benefició a los clérigos sobre los frailes en lo que respectaba a la posesión de doctrinas⁹³. Sin embargo, no se puede olvidar que la rivalidad entre los cleros fue una constante en la historia de la Iglesia hispanoamericana.

Pero más allá del ámbito eclesiástico, donde la política post-tridentina aparentemente favorecería a los clérigos diocesanos en la administración de doctrinas. Desde el inicio de este trabajo, en un nivel macro del análisis sobre la tensión, se ha venido estableciendo que ésta se desarrollaba fundamentalmente entre el Estado y la Iglesia, manifestada en la figura del Patronato Real, que fue la constante disputa por el poder en Hispanoamérica entre el gobierno civil y eclesiástico. Pero, como este trabajo, busca alcanzar una perspectiva micro, sobre la tensión, entonces aquí se considera la tensión

⁹³ Ver capítulo primero.

no sólo horizontal entre las fuerzas tradicionales que pugnaban por el poder. Por tanto, aquí se toman en cuenta otros factores, que determinaban en los microcosmos coloniales el acceso de ciertos individuos a los espacios de poder civil y eclesiástico en sus localidades. Factores como prestigio social, vínculos lazos y parentescos se conjugaban en los microcosmos coloniales para acceder a los cargos de poder, como por ejemplo al de doctrinero. Según la información recopilada sobre los eventos en el corregimiento de Riobamba fueron precisamente clérigos miembros de prestigiosas familias riobambeñas quienes ejecutaron la Secularización de Doctrinas y se apoderaron de estos espacios. Esta era una realidad que escapaba la injerencia de decisiones conciliares, tensiones por el Patronato Real u otras tensiones en el nivel macro. Un examen en el nivel micro permite analizar el juego de intereses y relaciones de los individuos que copaban los prestigiosos cargos de poder civil y eclesiásticos en sus esferas coloniales. En este sentido no será difícil entender porque cada uno de los siguientes personajes salvaguardaba sus intereses a la hora de controlar los espacios de poder inclusive los eclesiásticos como las doctrinas.

El obispo Nieto Polo de Aguila

El obispo Nieto Polo de Águila, ejecutor del proceso secularizador en la Real Audiencia de Quito era miembro de una de las familias criollas más tradicionales de Popayán. Un sacerdote formado en el Seminario San Luís de los jesuitas, contaba con una importante carrera eclesiástica, fue el decimoctavo obispo de Quito. Ocupó su cargo en el año 1750 y desde un inicio

fue evidente su postura secularizante.⁹⁴ En su visita realizada en el año de 1750 ya expresaba la necesidad de remover a los frailes de las doctrinas, argumentando su propuesta en base al gran descuido de los frailes, quienes se encontraban dedicados a abusar a su feligresía. Efectivamente este obispo criollo condenaba la relajación de los frailes doctrineros y manifestaba su firme intención de retirarlos de la administración de los curatos (González Suárez, 1891, tomo V, p. 185.). Este empeño manifestado ya desde el inicio de su ejercicio como obispo de Quito se fue convirtiendo en realidad cuando a partir de 1753, fue Nieto Polo de Águila el encargado de ejecutar el proceso de Secularización General en el obispado de Quito. Es obvio que su interés siempre fue retirar a los frailes de las doctrinas, para entregarlas en administración a clérigos seculares, también su tendencia era favorecer a la ocupación de cargos por parte de criollos.

Isidoro de Orozco y Sanz el vicario de Riobamba

El Doctor Don Isidoro de Orozco y Sanz⁹⁵ fue hijo de Don Diego de Orozco⁹⁶ y Josefa Sanz y Chiriboga, ambos españoles. Isidoro nació en Riobamba en el año 1702, fue clérigo, presbítero, vicario y juez eclesiástico de Riobamba entre los años 1733 y 1757. Además ocupó otros tantos cargos eclesiásticos. En el año 1741 fue vicario de las conceptas en Riobamba, y en

⁹⁴ En el capítulo cuarto, se presenta ya la postura de este obispo, al exponer el proceso de Secularización en la Audiencia de Quito.

⁹⁵ Ver anexo A: ficha prosopográficas.

⁹⁶ Diego de Orozco y Espinosa nació en España en el año 1660, fue caballero de Santiago, Maestre de Campo y Corregidor de Condesuyos y Latacunga; también ocupó el cargo de Alcalde ordinario de Riobamba (fuente: AJFL: Orozco).

1753 fue calificador sinodal del Santo Oficio de la Inquisición y examinador sinodal de Obispado de Quito. A pesar de su condición eclesiástica tuvo varios hijos naturales y algunas propiedades⁹⁷. Fue miembro de una de las familias criollas más acaudaladas y prestigiosas que dominaron el ámbito socioeconómico riobambeño del siglo XVIII. Varios de sus parientes poseían innumerables propiedades, haciendas y obrajes.

Tabla 17
Propiedades de la familia Orozco

NOMBRE	PROPIEDAD	AÑO	OBSERVACIONES
Diego de Orozco y Espinosa	Pulpería de Guano	1712	
	Hacienda en Luisa/Calpi	1730	
Juan de Orozco y Espinosa	Obraje de Calpi	1689	
	Obraje de San Andrés	1689	arrienda al Duque de Uceda
	Hacienda de Gavinay	1704	
	Obraje en Matus / Penipe	1704	
	Tierras en Bayushí / Penipe	1704	
	Hacienda de Pungaltús	1704	
Francisco J Silverio de Orozco y Sanz	Hacienda Guacona	1732	
Isidoro de Orozco y Sanz	Hacienda Guabug	1759	
	Hacienda Pungal	1755	
	Estancia en Columbe	1724	
	Capellanía en Columbe	1724	400 pesos de principal
Tadeo J Idelfonso de Orozco y Sanz	Capellanía	1753	Otorgada por su tío Isidoro donó a Bernardino de Orozco (sobrino)
	Fundo de Sillahuán	1797	
	Hacienda de Colta	1779	
	Fundo de San Juan/ Calpi	1797	donó a su sobrino Bernardino de Orozco
	Hacienda Miraflores / Columbe	1797	donó a su sobrino Bernardino de Orozco
Joaquín de Orozco y Piedra	Siete cuadras de	1787	

⁹⁷ Según las fuentes revisadas Isidoro de Orozco tenía al menos ocho hijos naturales: Rosa de Orozco, Ignacia de Orozco, José de Orozco, Mariano de Orozco, Francisca de Orozco, Javiera de Orozco, Manuela de Orozco y Antonia de Orozco. (Freile Larrea, José, 1991. p. 17).

	terreno/ Punín		
	Hacienda Sillahuán	1790	
María Ana Teresa de Orozco y Velasco	Dos cuadras de tierra/ Punín		
Mariana Baltasara de Orozco y Velasco	Fundo/ Batán de Gatazo	1786	
Ignacia de Orozco	Hacienda Pangor	1797	heredó de Antonio Zambrano y Villaroel
	Cinco partes de Columbe	1797	heredó de su padre Isidoro de Orozco
Josefa de Orozco y Moncayo	Hacienda Iguata	1802	
	Hacienda Guntús/Licto	1802	
	Casa en San Andrés	1802	
Juana de Orozco y Moncayo	Hacienda Guacona	1822	
Bernardino de Orozco y Moncayo	Fundos: Sillahuán y San Juan		heredó de su tío Tadeo I de Orozco y Piedra
	Hacienda Miraflores / Columbe	1797	
Mariano de Orozco	Hacienda columbe	1797	heredó de su padre Isidoro de Orozco

Según los datos registrados en la tabla previa, se puede confirmar que efectivamente la familia Orozco a lo largo del todo el siglo XVIII y principios del XIX, fue efectivamente un núcleo económicamente poderoso en Riobamba. Según la tabla a través del tiempo varias de las haciendas y propiedades se mantuvieron en manos de uno u otro miembro de la familia, incluyendo las mujeres Orozco que como se puede ver constan como dueñas de cuantiosos bienes. Por otra parte, en esta tabla también se registra la propiedad de algunos obrajes, lo cual conduce a confirmar que los Orozco también estuvieron inmersos en la producción textilera, actividad económica muy representativa en el corregimiento de Riobamba.

Pero sin duda, lo más interesante de esta información resulta como el doctor Isidoro de Orozco era dueño de algunas propiedades, las que se han podido registrar fueron: una estancia en Columbe, heredada de su padre⁹⁸ en

⁹⁸ Diego de Orozco, había heredado esta propiedad en Columbe de un clérigo de nombre Fernando de Byterio, esta estancia con el paso del tiempo se convertiría en la gran hacienda de Columbe. AH/R, PROT.EP, caja 16, Riobamba, 31 de octubre de 1754, fol. 10.

el año de 1724; la hacienda Pungal⁹⁹ (año 1755); y la hacienda Guabug (1779); además, por su condición religiosa fue beneficiario de una capellanía fundada en 400 pesos de principal por su padre en la hacienda Columbe, (AH/R, PROT/EP, caja 16, Riobamba, 31-X-1752, fol. 17). Como se puede ver, muy a pesar de haber sido clérigo, don Isidoro no sólo era propietario de una considerable fortuna sino que además había engendrado varios hijos naturales, ambas prácticas supuestamente prohibidas para los religiosos.

Por otra parte, no sólo Don Isidoro de Orozco detentó cargos importantes dentro de la jerarquía religiosa, sino que algunos otros miembros de su familia ocuparon reconocidos cargos no sólo eclesiásticos sino también cargos públicos, situación que sin duda garantizaba el acceso directo de este núcleo familiar a los organismos de poder en estos dos ámbitos.

Tabla 18
Los Orozco y sus cargos

NOMBRE	OCUPACIÓN/CARGO/TITULO	AÑO	LUGAR
Pedro de Orozco	Caballero de la O de Santiago		
Diego de Orozco y Espinosa	Alcalde ordinario	1690	Riobamba
	Corregidor y Justicia Mayor	1691	Latacunga
Francisco J Silverio de Orozco y Sanz	Alcalde Ordinario	1732	Riobamba
	Teniente general de Corregidor	1732	Riobamba
	Alcalde ordinario	1740	Riobamba
	Teniente General de Corregidor	1740	Riobamba
Pedro Tadeo I de Orozco y Sanz	Regidor Perpetuo	1732	Riobamba
	Alcalde Ordinario	1732	Riobamba
	Fiel Ejecutor	1732	Riobamba
Isidoro de Orozco y Sanz	Clérigo / presbítero	1733	Riobamba
	Cura / Vicario / Juez eclesiástico	1733-1754	Riobamba

⁹⁹ En el año de 1755 Isidoro de Orozco vendió esta propiedad al capitán Don Antonio García Gómez, alguacil mayor de Riobamba. AH/R, PROT.EP; caja 17, Riobamba, 16 de junio de 1755, fol. 188.

	Vicario de las conceptas	1741	Riobamba
	Calificador sinodal del Sto. Oficio	1753	Riobamba
	Examinador sinodal del Obispado	1753	Quito
Diego de Orozco y Piedra	clérigo/presbítero		
Tadeo José I de Orozco y Piedra	Clérigo/ presbítero	1753	Riobamba
	Canónigo doctoral de la catedral	1775/1779	Quito
	Vicario del Obispado	1775-1779	Quito
	Prebendado de la catedral	1792	Quito
	Maestrescuela de la catedral	1799	Quito
	Canónigo del cabildo eclesiástico	1800	Quito
	Chantre del Obispo	1801	Quito
Joaquín de Orozco y Piedra	Alcalde de primer voto	1775/1786/1787	Riobamba
	Tasador de alcabalas	1780	Riobamba
	Teniente de Corregidor	1786	Riobamba
	Alcalde ordinario de 2do voto	1791	Riobamba
Ramón de Orozco y Velasco	Teniente general	1789	Alausí
	Administrador de estanco/azufre	1779	Alausí
	Administrador rentas reales	1779	Alausí
	Capitán de milicias	1780	Alausí
	Administrador de aguardientes	1785	Alausí
	Escribano	1786	Alausí
	Administrador de tributos	1786	Alausí
	Capitán de batallón de milicias	1786	Riobamba
	Escribano	1787	Alausí
	Administrador de aguardiente	1797-1800	Alausí
Diego de Orozco y Velasco	Cura de Tixán	1752	Tixán
José de Orozco y Velasco	Sacerdote jesuita	1743	
Manuel José de Orozco y Velasco	Sacerdote jesuita		
Bernardino de Orozco y Moncayo	Regidor	1803-1821	Riobamba

Como se puede ver en esta tabla miembros de la familia Orozco ocuparon puestos de poder civil y eclesiástico desde antes del siglo XVIII e inclusive en la primera mitad del siglo XIX. No sólo en el corregimiento de Riobamba sino también en otras regiones. Esto permite establecer que se trató de una familia de poder que copaba diversos ámbitos y que contaba con el reconocimiento social en el corregimiento de Riobamba y también fuera de él. Fue precisamente Isidoro de Orozco, reconocido elemento de la élite riobambeña, quien, en ejercicio de su vicariato ejecutó la polémica Secularización de Guano, y de otras doctrinas del corregimiento. Tales

secularizaciones, como ha sido dicho anteriormente, estuvieron caracterizadas por la participación de las élites y el tinte un tanto violento con el que fueron consumadas. Esta situación demandó la intervención del gobierno, que en última instancia emitió las sanciones correspondientes. Si se formula la pregunta de ¿Por qué Orozco tenía interés en las doctrinas de su región?, las respuestas saltan a la vista, no sólo estaba cumpliendo con su función de vicario, situación que le permitía además inclinar la balanza hacia el clero secular, criollo y regional, sino que sobretodo sus vínculos socioeconómicos en el corregimiento pueden ser el factor más relevante para su accionar en lo referente a la Secularización de Doctrinas.

Nicolás Zambrano el nuevo doctrinero para Guano

El Doctor don Nicolás Zambrano y Villaroel¹⁰⁰, riobambeño, fue el clérigo a quien el vicario Isidoro de Orozco y sus acompañantes impusieron como doctrinero en Guano tras el episodio violento de Secularización. Nicolás Zambrano era hermano de Esteban Zambrano y Villaroel, uno de los mercaderes convocados por el vicario Orozco, para ejecutar la Secularización y sofocar el alboroto de Guano. Ambos hermanos Zambrano fueron miembros de otra reconocida familia de terratenientes-mercaderes de Riobamba.¹⁰¹

El doctor Nicolás Zambrano, fue beneficiario de varios censos y capellanías, entre ellos 2500 pesos otorgados por Don Miguel Vallejo y

¹⁰⁰ Ver anexo A: fichas prosopográficas.

¹⁰¹ Los hermanos Zambrano emparentaron políticamente con la familia de Miguel Vallejo Peñafiel, pues Esteban Zambrano, casado con Beatriz Vallejo Peñafiel, fue cuñado del potentado presbítero que será presentado más adelante.

Peñañiel.¹⁰² Nicolás Zambrano en el año de 1780 fue doctrinero del Quinche¹⁰³, en ese año otorgó un poder al doctor José Zambrano y Vallejo, su sobrino, para que demandara judicial o extrajudicialmente a los sujetos que le estaban debiendo por los *“Réditos caídos de sus capellanías y por otras cuentas particulares...”*¹⁰⁴. Además fue canónigo y prebendado de la Catedral de Quito (Jurado N, 2005). De esta información surge la interrogante de ¿Qué clase de vinculaciones económicas tenían estos curas con individuos particulares?

Según la información encontrada, Nicolás Zambrano no sólo fue el cura impuesto en Guano tras la Secularización sino que, debido a sus lazos de parentesco pertenecía a la élite riobambeña, y además mantenía vínculos económicos, al ser beneficiario de lucrativas capellanías fundadas por otros elementos de la élite regional. En tal forma, por ahora se puede ver como los religiosos también formaron parte este entramado de parentescos, matrimonios y vínculos económicos, que permitía a quienes por su condición político económico y por sus interesantes relaciones conformar una red de poder, que en este caso dominaba el ámbito social de la Riobamba del siglo XVIII. Consecuentemente su interés en la Secularización de doctrinas es por demás obvia.

¹⁰² AN/Q, Casas, caja 15, Exp 15, Riobamba, 03-III-1781, Autos seguidos por don Vicente Zambrano y Vallejo, fol 11.

¹⁰³ Según la Relación del presidente Antonio de Morga, del año de 1631, la doctrina de El Quinche, ubicada dentro del Corregimiento de Quito, estuvo desde el siglo XVII, bajo la administración de clérigos seculares y en ese año se registraba con un estipendio de 600 pesos. *Gran Relación del presidente Antonio de Morga, de los oficios....en 1631*, en Burgos, Hugo, Primeras doctrinas en la real Audiencia de Quito, 1995, pp 200-251.

¹⁰⁴ AN/Q, Protocolos, Notaría 6, libro 99, (años 1780-1781), Poder del doctor don Nicolás Zambrano y Villaroel a favor de don Joseph Zambrano, fol 590r.

Los funcionarios

Bajo esta categoría han sido agrupados todos los personajes que debido al cargo público ostentado en el año de 1754 asistieron por solicitud del vicario Orozco, a someter el alboroto acaecido en Guano con motivo de la Secularización. Estos individuos en ejercicio de sus funciones y debido al vínculo de cooperación establecido en la estructura política colonial, y fundamentalmente siguiendo lo constituido por el Patronato Real fueron quienes intervinieron, según ellos mismo lo anotaron en sus declaraciones, para ejecutar la Real Cédula de Secularización del primero de febrero de 1753.

Sin embargo, la presente investigación ha revelado que más allá del cumplimiento de sus funciones, estos personajes que cooperaron con el vicario de Riobamba, mantenían vínculos no sólo de parentesco sino en algunos casos inclusive relaciones de orden económico con el vicario y entre ellos mismos.

En este momento es importante recordar la estructura de poder administrativo en Riobamba, para así entender donde encajaban estos personajes dentro de la jerarquía del corregimiento de Riobamba. Así vale repetir que la máxima autoridad del corregimiento recaía en el corregidor. Este cargo fue creado en el siglo XVI por el virrey García de Castro, respondiendo a la necesidad de encontrar: *“Autoridades especiales, propias y privativas para los indios”* (Bonett, 2000, p.113). Es decir esta función fue creada para actuar como medio de enlace entre la administración española y las comunidades indígenas. La función del corregidor fue reformada por el virrey Toledo, quien confió al corregidor la misión de velar por la justicia y la administración de los

distritos indígenas, lo cual incluía encargarse de la recolección del tributo y ejercer como intermediario entre los indígenas y los encomenderos. De la misma manera el corregidor debía controlar el poder que los religiosos se habían adjudicado en los pueblos de indígenas. Además el corregidor de indios estaba directamente vinculado con el cabildo de españoles del corregimiento donde le correspondía ejercer su cargo. El corregidor podía ser nombrado por el rey o directamente por el virrey (Ibid). Según la relación de Juan Pío Montúfar (1754):

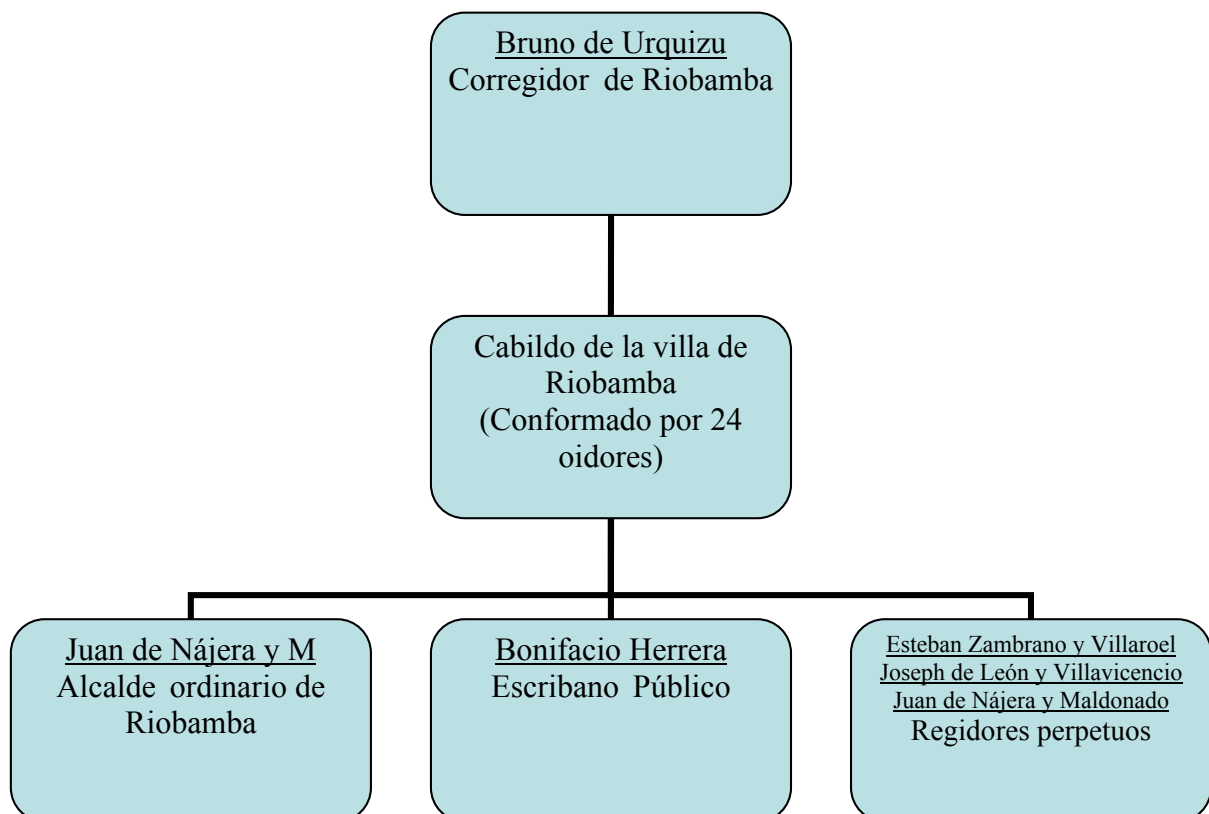
Se nomina corregidor en cada pueblo a un vecino de razón, que con título de juez de desagravios vindique a los indios de los que se les quieran irrogar. Al corregidor están asignados por salario 2.000 ducados de plata en estas reales cajas (Pío Montúfar, citado por Ponce L, tomo 2, 1884, p.324).

Entonces el corregidor suponía ser un representante del rey, según lo dicho por Pío Montúfar era también la figura encargada de defender a los indígenas. Fundamentalmente el corregidor era el: *“Magistrado, que en su territorio ejerce la jurisdicción real con mero mixto imperio y conoce de las causas contenciosas y gubernativas, y del castigo de los delitos”* (Estupiñán V, 1997, p.122). En el caso de Riobamba vemos que este cargo recaía en Bruno de Urquizu y Zabala, un criollo, miembro importante de la élite regional, que al parecer estaba más dispuesto a defender los intereses de la red de poder a la cual pertenecía.

La siguiente instancia de poder era el cabildo de la villa de Riobamba compuesto por 24 cabildantes. *“En algunos pueblos se llama así el ayuntamiento que se compone de la justicia y regimiento de ellos”* (Estupiñán V, 1997, p.82). El cabildo era la institución representativa del común, un órgano

de defensa de los derechos de los vecinos de las ciudades. Sus miembros eran elegidos entre las personas beneméritas del colectivo, precisamente encomenderos, comerciantes, y hacendados, que obviamente representaban los intereses de las élites locales (Lavallé, 1997). Para visualizar esta distribución de poder y la situación de algunos de los personajes estudiados, parece pertinente realizar un organigrama de la administración de gobierno en el corregimiento de Riobamba al momento de la Secularización de la doctrina de Guano.

Figura 11
Administración política
(Año 1754)



Como se puede apreciar en esta figura el corregidor de Riobamba era la máxima figura política de la región. Este puesto recaía en Bruno de Urquizu y Zabala al momento de la Secularización de Guano. Como se verá a continuación este personaje formaba parte de la red de poder que se está reconstruyendo.

Bruno de Urquizu y Zabala el corregidor de Riobamba¹⁰⁵

En el año de 1754, Bruno de Urquizu ejercía como corregidor del corregimiento de Riobamba. Urquizu era miembro también de una de las familias criollas más importantes de terratenientes radicados en Riobamba a mediados del siglo XVIII. Su hermano Eugenio de Urquizu¹⁰⁶, reconocido hacendado y comerciante de paños, era propietario de una de las haciendas más grandes de la zona, llamada El Elén¹⁰⁷. Además poseía la hacienda de Tunki, en Punín¹⁰⁸ y algunos obrajes. También Eugenio fue reconocido como Maestro de campo y Síndico de Tierra Santa¹⁰⁹. Efectivamente hacia finales del siglo XVIII se registraba un indiscutible crecimiento del latifundio y el monopolio de la propiedad agrícola concentrado en manos de pocos hacendados, “*Uno de*

¹⁰⁵ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Bruno de Urquizu y Zabala: corregidor de Riobamba.

¹⁰⁶ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Eugenio de Urquizu y Zabala.

¹⁰⁷ Según el registro de alcabalas, Eugenio de Urquizu, en el año de 1770 pagó por sus haciendas y obrajes la cantidad de 12 pesos en impuestos a las transacciones, cantidad considerablemente elevada. AN/Q, Alcabalas, caja 6, (1770-1775), Riobamba, 13-III-1770, Autos de Don Mariano Villamagán y Serrano con el cabildo de Riobamba sobre el encabezamiento l Ramo de alcabalas de la villa, 80 fols, fol 15).

¹⁰⁸ En 1753, Eugenio de Urquizu, heredó esta hacienda de Don Francisco de Izurieta y Veriterio, cura capellán del monasterio de las monjas conceptas de Riobamba. AN/Q, Testamentarias, caja 182, (1778-1779), Riobamba, 16-IX-1778, Autos de Don Ramón Egüez de Villamar, heredero y apoderado de sus otros hermanos a los bienes que quedaron por fallecimiento de su tío Sebastián Pérez de Villamar, 163 fols, fol 125.

¹⁰⁹ Fuente: AJFL, Urquizu.

ellos era el propietario de la hacienda El Elén, Eugenio de Urquizu". (Moreno Y, 1985, p. 225).

Eugenio a su vez emparentaba políticamente con Juan Romualdo Navarro¹¹⁰, oidor de la Audiencia de Quito, precisamente designado por el presidente para realizar la averiguación de los excesos cometidos por el alcalde de Riobamba con motivo de la Secularización de Guano. Entonces los Urquizu no sólo fueron miembros de una reconocida familia de terratenientes y comerciantes, sino que además y principalmente, gozaba de acceso directo a los organismos de poder mediante el desempeño de cargos públicos de reconocido prestigio.

Por su parte Bruno estaba casado con María de Velasco y Vallejo, sobrina del acaudalado presbítero Miguel Vallejo Peñafiel. Este vínculo matrimonial relacionaba al corregidor Urquizu con los hermanos Zambrano mencionados líneas más arriba.¹¹¹ Es importante también resaltar que la esposa de Bruno de Urquizu, María de Velasco y Vallejo era hermana de Tomasa de Velasco y Vallejo, quien en el año 1754 era esposa de Juan de Nájera, el alcalde ordinario de Riobamba. Con lo cual Bruno de Urquizu, el corregidor resulta concuñado de Juan de Nájera (Freile, 2005, AJFL, Nájera). Vale la pena anotar que Tomasa de Velasco tras enviudar de Juan de Nájera contrajo segundas nupcias con Joseph de León y Villavicencio, otro de los protagonistas de los hechos en Guano. Lo que significa que en un primer momento Urquizu fue concuñado de Nájera; y años más tarde sería también concuñado de Joseph de León.

¹¹⁰ Juan Romualdo Navarro, estaba casado con Manuela de Urquizu, hija de Eugenio de Urquizu.

¹¹¹ María de Velasco y Vallejo, era hija de Félix de Velasco y de Clara Vallejo Peñafiel, su tía Beatriz Vallejo Peñafiel estaba casada con Esteban Zambrano Villaroel, por tanto este último resultaba tío político de Bruno de Urquizu.

Así, Bruno de Urquizu concentraba en su persona todas las variables necesarias para adscribirse al núcleo social más prestigioso en Riobamba. Siendo corregidor, tenía garantizado el acceso directo al organismo de poder más alto del corregimiento. Además debido a sus lazos de consanguinidad pertenecía a una de las familias de mayor prestancia socioeconómica; y para consolidar su posición social mediante su vínculo matrimonial emparentaba políticamente con otros de los linajes más importantes de la Riobamba dieciochesca. Lo que sigue llamando la atención es que Urquizu siendo miembro de la aristocracia local ocupaba además el más significativo puesto de poder, situación supuestamente prohibida por las leyes hispanoamericanas.

Precisamente a Bruno de Urquizu, como corregidor de Riobamba, acudió el vicario Orozco para ejecutar la Secularización de Guano. Urquizu ordenó al Alcalde Nájera (su concuñado) sofocar el levantamiento de los indios, quien ágilmente procedió a ayudar del vicario Orozco. En referencia a lo actuado, el corregidor afirmaba que:

Sobre del alboroto o levantamiento que ha habido en el pueblo de Guano sobre no querer recibir al cura clérigo y hallándome en aquella ocasión en cobranzas de tributos reales en el pueblo de Calpi, recibí una carta del padre vicario pidiéndome auxilio sin más dilatarme que escribir al alcalde Don Juan de Nájera para que pasase en compañía del alguacil mayor y los vecinos que quisiese llevarlos, dispuse el que fuese en persona a la averiguación de dicho alboroto... (AN/Q, Religiosos, caja 21, exp. 3, 8-VII-1754, fol. 2).

Al parecer este funcionario no participó directamente en el sofocamiento de Guano, pero fue él quien precisamente ordenó al alcalde que asistiera al vicario. Se podría pensar que Urquizu, con su aprobación, autorizó a la fuerza civil y a sus acompañantes a participar de esta sui generis Secularización, en

vista de que en última instancia dicha doctrina iba a ser entregada a un pariente político suyo, el doctor Nicolás Zambrano, circunstancia que en la práctica favorecía a la red de poder de la que Orozco, Urquizu, los hermanos Zambrano y Nájera formaban parte.

Don Juan de Nájera y Maldonado, el alcalde ordinario de Riobamba¹¹²

El capitán Juan de Nájera y Maldonado, nació en Riobamba en 1723. Fue hijo del español Pedro Nájera y Villches¹¹³ y de Nicolasa Ambrosia Maldonado Palomino y Sotomayor, ambos pertenecientes a linajes aristocráticos riobambeños de gran renombre. Su padre fue un potentado hacendado y obrajero, además durante su vida ocupó importantes cargos públicos como depositario general, alcalde y regidor perpetuo de Riobamba (Freile, 2005, AJFL, Nájera).

Siguiendo los pasos de su padre Juan de Nájera, contrajo matrimonio con Tomasa de Velasco y Vallejo (hija de Félix de Velasco y Clara Vallejo) quien era sobrina del poderoso clérigo Miguel Vallejo Peñafiel. Precisamente una hermana de Tomasa, María de Velasco y Vallejo era la esposa de Bruno de Urquizu (Ibid). Mediante estos vínculos matrimoniales emparentaban algunas de las familias criollas más poderosas de la antigua Riobamba: Nájera, Maldonado, Vallejo, Velasco, Pérez de Villamar y Urquizu. Además vale anotar que el hermano de Juan, Pedro de Nájera y Maldonado estuvo casado con

¹¹² Ver anexo A: Ficha prosopográfica de Don Juan de Nájera y Maldonado: alcalde ordinario de Riobamba.

¹¹³ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Don Pedro de Nájera y Villches, capitán, Maestre de Campo y Regidor perpetuo de Riobamba.

María Ana de Orozco y Velasco (sobrina de Isidoro de Orozco y Sanz y a su vez prima de Tomasa de Velasco y Vallejo (Freile, 2005: AJFL, Nájera). Su hermano Pedro al igual que su padre ocupó el cargo de alcalde ordinario de Riobamba. Además en el año 1773 constaba como dueño del trapiche de Ulba y del obraje de San Andrés (Jurando N, 2005, p.276). De tal manera que no solamente Juan de Nájera al igual que su padre y su hermano habían ocupado el cargo de alcalde de Riobamba. Sino que además Juan de Nájera mediante su matrimonio con Tomasa Velasco y Vallejo en el año 1753, y curiosamente su padre con su segundo matrimonio con doña María Vallejo en el año 1754, emparentaron con el acaudalado clérigo Miguel Vallejo Peñafiel (Ibid). Al tiempo que el matrimonio de su hermano Pedro con María Ana Teresa Orozco y Velasco, implicaba que los Nájera emparentaban en forma política con el vicario Isidoro de Orozco.

Así Juan de Nájera no sólo concentraba en su persona los vínculos familiares más prestigiosos sino también fue beneficiario de las correspondientes fortunas de su unión matrimonial. Nájera fue propietario de varias haciendas, entre ellas: la hacienda, trapiche y cañaveral de Guzumag en Alausí; la hacienda de Ulba en Ambato; la hacienda y obraje de Isinche en Puxilí; y la hacienda Guacona en Riobamba (AH/R, PROT/EP, caja 17, 08-06-1758).

En el año de 1780, compró el obraje de San Andrés, que incluía: el batán, el molino, las casas de hacienda y sus huertas, por la cantidad de 6000 pesos. En el mismo año remató la hacienda de Ulba, a Doña Mariana

Mancheno y Maldonado viuda de Don Sebastián Pérez de Villamar, por la cantidad de 3300 pesos.¹¹⁴

Juan de Nájera, al igual que su padre y sus hermanos, no solamente fueron de los hacendados más acaudalados de la zona; sino que también ocuparon importantes cargos públicos en su región, situación, que sin duda les aseguró el acceso directo a los organismos de poder de la región. En el año de 1754, su padre había renunciado al cargo de alcalde ordinario a favor de su hijo Juan. Así, Juan además de ocupar el cargo de alcalde, entre los años 1752 y 1756 fue depositario general; y desde el año 1756, al igual que su padre, fue regidor perpetuo de Riobamba. Por otra parte detentaba el título de comisario de caballería en Riobamba. Al tiempo que otros parientes suyos también ocupaban prestigiosos cargos públicos. Vale la pena recordar que tanto los cargos de alcalde como de regidores eran comprados por quienes pudieran pagarlos.¹¹⁵

Efectivamente, como alcalde ordinario de Riobamba fue Juan de Nájera, por supuesta orden del corregido Urquizu, quien asistió al vicario Orozco a ejecutar la violenta Secularización de Guano. Sin embargo, la información recopilada sobre este personaje revela que además de cumplir con sus funciones, Juan de Nájera no sólo era un reconocido terrateniente y obrajero de la zona, sino que mantenía vínculos de parentesco político tanto con el vicario Orozco cuanto con el corregidor Urquizu. Así, resulta fácil entender porque ofreció auxilio inmediato a sus parientes políticos y consecuentemente, el

¹¹⁴ AN/Q, Testamentarias, caja 189, (1780), 29-IV-1780, Autos seguidos por los herederos de Don Sebastián Pérez de Villamar y su viuda Doña Mariana Mancheno por cantidad de pesos en que entran don Pedro de Nájera y Maldonado y Doña Petronila Egüez sobre el remate de la hacienda y trapiche de la Ulba en la jurisdicción de la villa de Riobamba, 189 fols, fol 31.

¹¹⁵ Ver organigrama sobre administración en Riobamba, en el capítulo cinco.

interés de todos estos personajes por ubicar la doctrina de Guano, donde se concentraba la gran mano de obra obrajera, en manos de Nicolás Zambrano, otro miembro de la red de poder a la que todos estos individuos pertenecían.

Sobre el alboroto ocasionado en Guano, al dirigirse al presidente de la Audiencia, en un intento por evadir su responsabilidad de lo sucedido y al mismo tiempo reforzar su autoridad, Nájera expresaba:

Suplico también a Vuestra Señoría se sirva declarar clara y distintamente la independencia y términos de las jurisdicciones de los alcaldes ordinarios con el corregidor porque parece que este caballero juzga tenerla sobre los alcaldes ordinarios... dicho corregidor me envió a mandar fuese a dicho pueblo, lo que ejecuté no por su mandado como se lo expresé sino por el exhorto y por el sosiego de la República a que debo atender, estas ocurrencias de jurisdicciones, son muy frecuentes y expuestas a muchos disgustos os que deseo evitar... (AN/Q, Religiosos, caja 21, exp. 3, 08-VII-1754, fol 8).

Estas expresiones tan críticas sobre su concuñado, además podrían ser un indicador de la pugna a nivel individual entre los funcionarios por la superposición de poderes en sus ámbitos locales. En tal forma, que la tensión por los espacios de poder se recrearía inclusive en un escenario tan minúsculo como las relaciones interpersonales. Por otra parte, estas palabras de Nájera, son una justificación implícita sobre lo actuado, situación que además, implicaría un encubrimiento de los verdaderos intereses de las redes de poder local, disfrazados en la figura de la defensa del poder Real. Cabe resaltar que a mediados del siglo XVIII, a pesar de que las élites criollas empezaban a resentir el conjunto de medidas introducidas por la dinastía Borbónica, todavía no cuestionaban directamente la autoridad del rey de España, en vista de que aún se sentían como intermediarios de los asuntos de gobierno y

administración en sus localidades (*El Comercio*, Historia Nacional, fascículo 16, junio de 2005, p.122).

Resulta interesante ver como personajes como Juan de Nájera, al igual que Bruno de Urquizu, el corregidor, y sus respectivos parientes monopolizaban no solamente cargos públicos en la región, sino que además eran poseedores de importantes medios de producción de la zona. Esta realidad es precisamente uno de los factores de consolidación de poder socioeconómico, dentro del modelo multidimensional de estratificación social. Funcionarios como el corregidor Urquizu, quienes eran los encargados de salvaguardar los intereses de la corona en Hispanoamérica no cumplían a cabalidad con sus funciones, cuando además estaban insertos en las esferas de poder socioeconómico de sus localidades. En tal sentido, se evidenciaba que las intenciones de las redes de poder colonial se imponían por sobre las disposiciones reales. Siendo esta la realidad colonial, no extraña que los reformadores Borbónicos hayan intentado mermar al máximo el poder de las aristocracias o élites criollas en sus localidades.

“Mercaderes y pulperos” una élite riobambeña

Desde mediados del siglo XVII fueron reconocidas como élites o aristocracias riobambeñas algunas familias criollas. Las familias de más prestigio en el corregimiento de Riobamba fueron: Chiriboga,¹¹⁶ Dávalos,¹¹⁷

¹¹⁶ Listado registrado por Mario Cicala, op.cit.447).

¹¹⁷ Los datos sobre la familia Dávalos, se encuentran publicados en el volumen 26 de la S.A.G, trabajo realizado por Fernando Jurado Noboa, obra citada en la bibliografía.

Larrea,¹¹⁸ León, Orozco,¹¹⁹ Velasco, Villaroel, Nájera, Zambrano, Vallejo, Egúez, Moncayo, Urquizu, Yépez, Navarro, Viteri, Villavicencio, Villamar, Maldonado, y otras pocas más.¹²⁰

Por casi dos siglos los linajes antes mencionados conformaron lo que en este trabajo hemos denominado como “élites locales”, quienes mediante la posesión de tierras, encomiendas, propiedades y obrajes, concentraron las mayores fortunas regionales. Además aseguraron su hegemonía mediante otros mecanismos como la incursión en el comercio de paños y otros productos; y por supuesto la monopolización de importantes cargos públicos y cargos eclesiásticos, situación que ampliaba su poder a otros ámbitos. Consecuentemente supieron perpetuar su situación dominante mediante lazos matrimoniales que aportaban considerables beneficios sociales y económicos para el núcleo familiar.

Según todos los documentos encontrados acerca de lo sucedido en Guano, Isidoro de Orozco, vicario de Riobamba, pidió auxilio al corregidor Bruno de Urquizu y al alcalde ordinario Juan de Nájera para ejecutar la Secularización de la doctrina. Posiblemente, estos dos funcionarios asistieron prontamente a Orozco, no sólo en cumplimiento de sus funciones, sino por los vínculos de parentesco político que mantenían entre sí. Urquizu y Nájera asistieron y colaboraron con el vicario, convocando a un grupo de individuos, identificados por los testigos como “*mercaderes y pulperos*” de Riobamba para

¹¹⁸ En otra publicación de Jurado Noboa esta la genealogía de los Larrea de Riobamba, es el volumen 26 de la S.A.G, cita completa en la bibliografía.

¹¹⁹ Sobre los Orozco, existe un artículo, de José Freile Larrea, publicado en 1991 por el Centro Nacional de Investigaciones genealógicas y antropológicas, número 9, obra citada en la bibliografía.

¹²⁰ Sobre las demás familias y sus vínculos de parentesco se ha recopilado datos de distintos archivos como consta en la lista de los documentos citados.

que acudieran armados a pacificar a los revoltosos y ejecutar la Secularización. El hecho de que el vicario, para secularizar la doctrina de Guano, haya pedido apoyo a las autoridades civiles, es todavía comprensible en razón de la cooperación Iglesia-Estado propia de la figura del Patronato Real. No obstante, este caso introduce una nueva variable a ser analizada, que es precisamente la intervención de personajes de la élite local en un proceso de competencia exclusiva de la Iglesia y del gobierno civil, en razón del Patronato. Consecuentemente, esta situación ha generado algunas interrogantes: Quiénes eran estos individuos?, Por qué fueron identificados como mercaderes y pulperos?; y obviamente la pregunta central sería por qué participaron en la Secularización de Guano?

Algunas respuestas a estas interrogantes saltan a la vista. Por una parte, se puede deducir que de una u otra forma compartían intereses de grupo. Sin embargo, sería una apreciación un tanto superficial creer que únicamente por solidaridad familiar, se trasladaron desde la villa de Riobamba hasta el pueblo de Guano para ayudar al vicario a resolver un asunto de competencia eclesiástica.

Entonces la propuesta de este trabajo es que más allá de ser un asunto de respaldo familiar, el interés de estos riobambeños, en retirar a los franciscanos de la doctrina de Guano y reemplazarlos por algún miembro de su red de poder, radica en la importancia socioeconómica de este pueblo dentro del contexto textilero. Debido a su conocida producción obrajera, Guano representaba un codiciado espacio de control para estos comerciantes, obrajeros y terratenientes, a quienes sin duda no les caía nada mal administrar

la mano de obra de este pueblo, para lo cual tener el doctrinero a su favor resultaba totalmente ventajoso.

Precisamente el interés por controlar la doctrina de Guano, aprovechando de la coyuntura de reforma, es un reflejo microscópico de una tensión más amplia por el poder que venía reflejándose en varios niveles, contextos y direcciones. Además es importante tomar en cuenta que hacia mediados del siglo XVIII, las élites criollas ya estaban sintiendo la amenaza de las medidas Borbónicas que precisamente apuntaban a minar la autonomía con la que habían venido operando hasta entonces. Por tanto, no es de extrañarse que su estrategia haya sido no enfrentar directamente al poder central, pero si reacomodar al máximo las reformas en beneficio de sus propias redes de poder local.

Para el caso de Guano, si se toma en consideración, lo establecido en el capítulo anterior, es decir el gran número de indígenas al servicio de la producción textil y de las haciendas en la zona. Una vez muerto el doctrinero franciscano y emitida la orden real de secularizar las doctrinas, sería la coyuntura precisa para ubicar en este cargo a un elemento de la red de poder local. Siendo así, a continuación es fundamental precisar quienes fueron estos personajes que en forma tan comedida y eficaz ejecutaron la Secularización de Guano y que tipo de vínculos mantenían entre sí.

Don Esteban Zambrano y Villaroel

Esteban¹²¹ fue hijo de Miguel Zambrano y Benavides, nacido en Pasto y de Josefa Pérez de Villaroel y Chiriboga (prima de José de León y Villavicencio y de Isidoro de Orozco y Sanz)¹²². Esteban Zambrano nació en Riobamba, al igual que sus hermanos Nicolás, el sacerdote impuesto en la doctrina de Guano; José y Antonio, todos fueron criollos miembros de una de las familias más prestantes de la Riobamba colonial. Esteban estuvo casado con doña Beatriz Vallejo Peñafiel, hermana de Miguel Vallejo¹²³ y tía de Tomasa de Velasco y Vallejo esposa de Juan de Nájera y Maldonado y también tía de María de Velasco y Vallejo la esposa de Bruno de Urquizu y Zabala. Este personaje al igual que los otros ocupó cargos prestigiosos como: en 1755 regidor perpetuo del cabildo de Riobamba; y también alcalde ordinario de Riobamba y General de Milicias (Freile, 2005, AJFL: Zambrano). Más adelante serán expuestos los vínculos económicos de este personaje con los otros elementos de la red de poder. Por lo pronto cabe resaltar, que efectivamente tanto para el vicario Orozco cuanto para la familia Zambrano resultaba muy conveniente apoderarse de una lucrativa doctrina en uno de los pueblos de mayor importancia socioeconómica de la región.

¹²¹ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Don Esteban Zambrano y Villaroel.

¹²² Fuente informe de Carlos Freile, 2005, AJFL, Zambrano.

¹²³ Beatriz Vallejo era hermana del potentado presbítero Miguel Vallejo, miembros de una de las familias terratenientes, obrajeras y comerciantes más acaudaladas de Riobamba, de finales del siglo XVIII.

Don Joseph de León y Villavicencio

Joseph Antonio de León y Villavicencio¹²⁴ fue miembro de uno de los linajes de mayor prestigio social en el corregimiento de Riobamba, fue hijo de Don Bernardo de León y Chiriboga (primo de la madre de Esteban Zambrano y Villaroel y también de la madre de Isidoro de Orozco y Sanz)¹²⁵. Este personaje no sólo fue un reconocido comerciante de Riobamba que detentaba el título de Maestre de Campo, sino que además ejerció prestigiosos cargos como alcalde ordinario de Riobamba en el año 1701 y arrendador de las reales alcabalas de Riobamba en el año de 1753. Posteriormente, ocupó el cargo de regidor perpetuo, alcalde ordinario de primer voto y teniente general de corregidor en Riobamba en el año de 1780 (Freile, 2005, AJFL).

Joseph de León estuvo casado con Francisca Javiera María Eulalia de Orozco¹²⁶, sobrina del vicario Isidoro de Orozco. Mediante este vínculo matrimonial garantizaba la consolidación social de su descendencia dentro de las familias de mayor reconocimiento socioeconómico, dentro de esta unión matrimonial fueron dueños de extensas propiedades en Riobamba. En segundas nupcias contrajo matrimonio con Tomasa de Velasco y Vallejo (hija de Félix de Velasco y Pérez de Villamar y Clara Vallejo, hermana de Miguel Vallejo Peñafiel) viuda de Juan de Nájera y Maldonado (Freile, 2005, AJFL: León).

¹²⁴ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Don Joseph de León y Villavicencio.

¹²⁵ Freile, Larrea, José, “León: siglos XVI-XIX, pp 11-52).

¹²⁶ Hija de Francisco Javier Silverio de Orozco y Sanz y María Josefa de la Piedra y Pérez de Villaroel.

En el año 1782 Joseph de León remató la hacienda de Tunki, por la cantidad de 5.500 pesos.¹²⁷ En el año de 1786 consta como propietario de una casa en el barrio de la Merced, de la villa de Riobamba (Terán N, et al, 2000 p.133). Así, no sólo por sus lazos de parentesco, sino también por su acceso directo al poder y su estatus económico fue sin duda una de las piezas del engranaje de la jerarquía socioeconómica de la Riobamba del siglo XVIII. Este personaje acompañó al alcalde Nájera, que se trasladó para auxiliar al vicario para ejecutar la Secularización de Guano. Su interés en esta doctrina podría ser entendido a la luz de su parentesco con los otros participantes. Sin embargo no se puede obviar que Guano era una zona textilera importante para los obreros y hacendados de la región vinculados con esta producción.

Don Alonso de Mestanza

Mestanza¹²⁸ fue un criollo conocido por su desempeño como tasador de propiedades, nombrado por el cabildo en el año 1753, y como escribano público de cabildo y real hacienda de Riobamba en el año 1770, más que como mercader y hacendado.¹²⁹ Sin embargo también se lo registra en el año de 1754 como propietario de una casa en la villa de Riobamba, avaluada en 800 pesos, y de la hacienda Hesquille avaluada en 4000 pesos (AH/R, PROT/EP, caja 17, 08-06-1756).

¹²⁷ AN/Q, Testamentarias, caja 182, (1778-1779), Exp 1, Riobamba, 16-IX-1778, Autos de Don Juan Ramón de Egúez de Villamar, heredero y apoderado de sus otros hermanos a los bienes que quedaron por fallecimiento de su tío Sebastián Pérez de Villamar, 163 fols, fol 128.

¹²⁸ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Don Alonso de Mestanza.

¹²⁹ Entre varias de las fortunas que tasó se encontraba la de Miguel Vallejo Peñafiel y la de Pedro Nájera y Villches, AH/R, PROT/EP, caja 17, 08 de junio de 1756.

Mestanza estuvo casado con Catalina Muñoz¹³⁰, hermana de Antonia Muñoz, esposa de Nicolás Calixto, arrendador del obraje de Guano. Mestanza fue también uno de los acompañantes del alcalde Nájera en su misión de sofocar el levantamiento de los indios de Guano para imponer la Secularización protagonizada por Orozco. Cuál sería su interés en la doctrina de Guano?, tal vez indirectamente buscaba salvaguardar la inversión de su cuñado Nicolás Calixto, arrendador del obraje o al menos asegurase de que esta doctrina quedara en manos de algún miembro de la red social a la que pertenecía.

Don Francisco Cordero y Vidal

Cordero ¹³¹ fue otro de los personajes que asistió al vicario Orozco, de Cordero no se han podido encontrar muchos datos, excepto que nació en España (Freile, 2005, AJFL:Cordero), estuvo casado con Doña Manuela Espinosa Alvear y Orozco¹³², enlace matrimonial, mediante el cual emparentaba políticamente con el vicario Isidoro de Orozco. Hacia el año 1752 se desempeñaba como obrajero, como propietario del obraje de Calpi, una de las más prestigiosas fábricas de textiles del corregimiento de Riobamba. ¿Cuál era su interés en la doctrina de Guano?, la respuesta más evidente sería apoyar a su tío político Isidoro de Orozco, quien también podría favorecerlo al ubicar un doctrinero en Calpi, que le sirviera de intermediario con la fuerza laboral de este obraje.

¹³⁰ Hija de Antonio Muñoz y Francisca Izquierdo.

¹³¹ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Don Francisco Cordero y Vidal.

¹³² Hija de Gaspar Espinosa y Alvear y doña Isabel Francisca de Orozco.

Don Nicolás Calixto y Alarcón

Nicolás Calixto¹³³ fue hijo de Juan Calixto de Alarcón y Casafranca, vecino de Lima, *“Ya en el siglo XVIII decían las malas lenguas que este Juan era un mercader genovés que en realidad se llamaba Juan Calixto y tuvo a Nicolás en una parda como hijo natural”* (Freile, C, 1995, p. 30).

Nicolás Calixto fue un reconocido obrajero y comerciante de paños de Riobamba, estuvo casado con Doña Antonia Muñoz y Sotomayor¹³⁴. Mediante este vínculo matrimonial resultaba concuñado de Alonso de Mestanza.¹³⁵ Ambos colaboraron con Orozco en la Secularización de Guano. En el año de 1754, Calixto era el arrendador del obraje de Guano, fue él precisamente quien según los testigos pagó a los caciques para que tranquilizaran a sus comunidades, además proporcionó las instalaciones del obraje para apresar y castigar ahí a los revoltosos. Aunque los documentos no lo especifican, se podría deducir que al momento de la Secularización, este obrajero sería el más interesado en asegurar vínculos concretos con el nuevo doctrinero del pueblo, quien sería en adelante su proveedor de mano de obra.

Aparte de su desempeño como obrajero, Calixto ejerció otros cargos que, seguramente, le garantizaron el reconocimiento dentro de la sociedad riobambeña, y concretamente le otorgaron un amplio nivel de poder en el pueblo de Guano. Calixto ocupó el cargo de colector general de las rentas

¹³³ Ver anexo A: ficha prosopográfica de Don Nicolás Calixto y Alarcón.

¹³⁴ Hija de don Antonio Muñoz y Antonia de Sotomayor y Torres.

¹³⁵ Alonso de Mestanza estaba casado con Catalina Muñoz, hermana de Antonia Muñoz.

decimales del obispado de Quito y cobrador de tributos de las encomiendas de los pueblos de San Luís, Illapo y de Guano por un período de 6 años, comenzando desde 1751. Además por un mismo lapso de tiempo fue también arrendador del real estanco de aguardiente en el mismo pueblo de Guano. También, para el año de 1751, ejercía como arrendador de cobranzas de tributos en el pueblo de Tacunga (Freile, J, 1998, p. 43). Por otra parte este obrajero, consolidaba su poder socioeconómico no sólo con los lazos de parentesco y los cargos que desempeñaba sino que además en 1767, era propietario de la pulpería de Guano y de otra en el pueblo de San Andrés, y desde 1751 era propietario de una estancia en Misquillicuchu.¹³⁶ Según un registro de alcabalas, Nicolás Calixto pagaba en el año de 1775 por sus haciendas y su obraje la suma de 20 pesos, información de la cual se deduce que este personaje estaba involucrado en transacciones comerciales.¹³⁷

El caso de Nicolás Calixto resulta una clara muestra de como los elementos de la élite criolla conjugaron los distintos factores que les garantizaban una conveniente adscripción a los más altos estamentos de las esferas sociales. El prestigio, el poder y una adecuada red de contactos ubicaba a estos personajes en lo más alto del andamiaje socioeconómico colonial.

¹³⁶ AN/Q, Carnicerías y Pulperías, caja 06, Exp 2, 24-07-1767, Autos que siguen sobre las pulperías de la villa de Riobamba por remate de ellas, fol 8.

¹³⁷ AN/Q, Alcabalas, caja 6, (1770-1775), Riobamba, 13-III-1770, Autos de Don Mariano Villamagán y Serrano con el cabildo de Riobamba sobre el encabezamiento de Real Ramo de alcabalas, 80 fols, f 15.

Segundo nivel: de análisis: Reconstrucción de la red de poder

Hasta aquí hemos descrito quienes fueron los protagonistas de la Secularización de Guano, identificados como elementos de la élite riobambeña. Todos y cada uno de ellos fueron miembros de prestigiosas familias, pero a parte de su linaje, eran también terratenientes, obrajeros y comerciantes, es decir constituían un grupo de poder socioeconómico de Riobamba; que ocupaban importantes cargos públicos y eclesiásticos, y por supuesto debido a sus lazos de parentesco y vínculos matrimoniales, conjugaban todos los elementos necesarios para constituirse en el sector social que hegemonícamente controlaba, todos los espacios de poder, situación bien reconocida por el resto de estratos sociales. Efectivamente eran estos personajes y sus parientes quienes dominaban el ámbito comercial de Riobamba, monopolizando el mercado con prácticas especulativas, situación descrita claramente en una denuncia del procurador general de la villa quien manifestaba:

En tiempos anteriores se han librado varias providencias sobre que la villa de Riobamba se provea y abastezca de los víveres necesarios con el correspondiente arreglo de precios, pero no han llegado a tener considerable permanencia a causa de que los individuos del Cabildo cuidadosos de sus particulares intereses olvidan los del público que son los más recomendables prefiriendo como en hacendados, la reputación de sus efectos a las fatales consecuencias que deja su descuido pues gente pobre y miserable clama contra la justicia al ver la exorbitancia en los precios de las papas, maíz, cebada y de más granos... los estos sujetos tienen guardados los efectos en sus haciendas para venderlos en tiempo oportuno a determinado precio, cuyo hecho obra los mismos efectos

que los causan las ligas y los monopolios, rigurosamente prohibidos por las leyes De España... este régimen ocasiona las perniciosas resultas que se han experimentado de que oprimida la gente pobre y en especial la india con el insufrible peso de la falta de mantenimiento... (AN/Q, Carnicerías y pulperías, caja 6, 06-01-1784, fol. 5).

Esta denuncia resulta muy reveladora de como en la Riobamba dieciochesca, y seguramente en muchas otras villas, las redes de poder sólidamente constituidas, abarcaban todas las esferas de control. Sus tentáculos llegaban desde el mismo cabildo a todas las otras instancias de consolidación socioeconómica. En tal contexto, se podría decir que el resto de actores sociales se verían en términos generales sometidos y afectados por la autoridad y explotación económica basada en prácticas especuladoras y monopolísticas de las redes sociales, conformadas por familias enteras que tenían elementos ubicados en todos los núcleos de poder, ejerciendo como funcionarios, eclesiásticos, hacendados, obrajeros, comerciantes doctrineros y otros.

Ciertamente, son los personajes antes descritos quienes cumplían con todos los requisitos para ser calificados como élites locales, eran miembros de prestigiosas familias riobambeñas, que mediante mecanismos como la concentración de propiedades, haciendas y obrajes, dominaban la vida económica de la región. Estos individuos no solo canalizaban las decisiones oficiales a su favor, sino que además evadían sus responsabilidades tributarias. Situación reconocida por el alcalde ordinario de Riobamba, Tomás Xavier de Yépez quien en el año de 1762 denunciaba:

Los mismos hacendados poseedores de obrajes y otros que tienen algunas inteligencias sólo con el pretexto de hallarse encabezonados por sus haciendas y obrajes se

resisten a pagar las alcabalas de otras distintas ventas que a ser a saber paños, tintas, ropas de Castilla, botijambres, sales de sobre. y que los hacendados que compran y venden las dichas ropas de Castilla y los otros efectos... (AN/Q, Alcabalas, caja 4, exp. 6, Riobamba, 05-VI-1762, Fol. 1r y 2).

Así estos poderosos personajes según este testimonio no sólo copaban las esferas de poder, sino que además evadían sus responsabilidades tributarias. Ambas prácticas atentaban directamente en contra de los intereses del gobierno central. Por otra parte, este testimonio del alcalde revela también la importancia del comercio textil prolongada hasta mediados del siglo XVIII, situación corroborada con un documento donde se registraba una lista de los deudores a la Real Caja, donde constaban nombres como: Don Julián Mancheno de Ayala, Don Joseph Vallejo Peñafiel (cura propio del pueblo de Yaruquies), el Capitán don Sebastián Pérez de Villamar, Don Esteban Zambrano, Don Joseph Maldonado, Doña Isabel de Velasco (viuda de Thadeo de Orozco) y otros más quienes alegaban:

Porque no entrando plata al lugar ni por frutos de haciendas ni por paños no se han podido juntar 200 pesos”, por tanto dan poder a Nicolás Calixto para que en nombre de todos los deudores, vaya a Quito y solicite a los oficiales de la Real Caja algún término de espera para la paga de las cantidades que están debiendo hasta que reciban la paga de las cantidades que están debiendo con el producto de la ropa de la tierra que tienen remitida a la ciudad de Lima (AH/R, Prot, Ep, caja 17, Riobamba 08-IX-1757, Fol. 640-641).

Esta información confirma por una parte que efectivamente, hacia 1757, los individuos antes mencionados o bien sus parientes estaban todavía vinculados activamente en el comercio de paños inclusive a larga distancia, y por otra

parte como buscaban modos para evadir o postergar sus obligaciones fiscales. Afectando de esta manera directamente a los intereses de la Corona.

A parte de todo lo dicho líneas más arriba, uno de los principales mecanismos utilizados por estos personajes para constituirse en la clase dominante era la ocupación de preponderantes cargos públicos y eclesiásticos, este artilugio garantizaba a estas familias la autoridad sobre el resto de los sectores de la sociedad local. Como ha sido descrito anteriormente, todos estos personajes o alguno de sus familiares ocupaban puestos de poder tanto civil cuanto eclesiástico. Asimismo, otra de las herramientas de consolidación de poder eran los beneficiosos lazos matrimoniales. Mediante este mecanismo se vincularon las familias más poderosas de la región, como lo muestra la situación de los personajes antes mencionados. Todos estos datos conducen a plantear que efectivamente los sucesos de Guano y la intervención de las élites riobambeñas revelan la coparticipación del clero secular riobambeño y los grupos de poder a la hora de apoderarse de un importante espacio de producción textilera como era el pueblo de Guano.

Por otra parte, en el transcurso de esta investigación se ha podido detectar que varios elementos de la familia del vicario Isidoro de Orozco y Sanz coparon durante el siglo XVIII los más altos cargos públicos y eclesiásticos de la región, además de concentrar gran cantidad de propiedades de diversa índole. Esta situación, por sí sola demandaría una reconstrucción de redes de poder en torno a esta familia tan poderosa. Sin embargo, el presente trabajo focaliza en el análisis microhistórico de la tensión por los espacios de poder revelada en la Secularización de Guano y sus protagonistas, fenómeno que evidencia una tensión más amplia no sólo entre el Estado y la Iglesia, sino

entre el Estado metropolitano y las élites criollas por los espacios de poder colonial.

Finalmente, resulta importante recordar que la estructura de la sociedad colonial estuvo dominada por las élites criollas, quienes para mediados del siglo XVIII monopolizaban todos los espacios de poder local, e intervenían efectivamente en los procesos que podían afectar dicha hegemonía. Precisamente minar esta autonomía y poder de las élites criollas fue parte del proyecto Borbónico, que apuntaba a desbaratar las estructuras de poder colonial, que ya abarcaban todas las instancias tanto civiles cuanto eclesiásticas. Esta fue una tarea muy difícil de alcanzar debido a las sólidas estructuras de las redes de poder colonial que no iban a ser tan fácilmente desmanteladas.

Consecuentemente, dentro de este estudio de carácter microhistórico, que aborda la tensión por los espacios de poder, ha parecido pertinente realizar una reconstrucción de los vínculos y lazos entre los sujetos que conformaban esta red de poder. Así la reconstrucción busca recrear las relaciones entabladas entre estos personajes y sus familias. Vínculos matrimoniales, de parentesco, económicos, préstamos, y otros que conducen a ratificar que efectivamente existían relaciones de diversa índole entre estos sujetos, que conformaban una red de poder social específica en el contexto de la Secularización de la doctrina de Guano. A partir de la aceptación de que efectivamente esta red de poder estaba intercediendo en el proceso de Secularización de doctrinas en la región, entonces se puede contestar la pregunta que ha surgido con motivo del estudio del proceso de Secularización de Doctrinas: Por qué intervienen las élites en un conflicto aparentemente

eclesiástico? Tal vez la respuesta es que, a mediados del siglo XVIII, las redes sociales coloniales no estaban dispuestas a perder sus espacios de poder, frente a las reformas que el gobierno Borbónico pretendía introducir. Pese a que aparentemente la tensión se ubicaba entre y dentro las instancias tradicionales que pugnaban por controlar los espacios de poder, no obstante las redes sociales, en las localidades como en el caso estudiado, buscaron mecanismos, que evitando la confrontación con el gobierno, les permitía reacomodar las decisiones oficiales en beneficio de sus propios intereses.

Reconstrucción de los vínculos de esta red de poder

Si bien este trabajo ha partido desde una perspectiva ampliada, que ha encuadrado la Secularización de Doctrinas como parte de la tendencia propia del siglo XVIII, en la que había caído el gobierno español en su afán de recuperar el control sobre los espacios de poder tanto civil como eclesiástico. Desde esta perspectiva general también ha sido considerada la tradicional disputa entre los sectores secular y regular de la Iglesia como una vieja contienda trasladada a los escenarios coloniales. Sin embargo, la intención del presente estudio ha sido examinar desde una perspectiva microhistórica la disputa por las doctrinas, ubicando la interpretación histórica en un escenario espacio temporal determinado, para lo cual se ha tomado como momento la Secularización de la doctrina de Guano y sus protagonistas, quienes debido a los factores expuestos anteriormente contaban con el suficiente prestigio socioeconómico para ser considerados con una élite local. Pero además, estos personajes también habían tendido suficientes lazos y vínculos entre ellos para

asegurar su identidad y pertenencia a una red social, que debía velar por sus intereses comunes dentro de la región. A continuación se identificará el tipo de relaciones entre estos actores. La reconstrucción de los vínculos que enlazaban a este grupo concreto, permitirá entender la coparticipación de las élites en este proceso. Para este efecto se tomará algunas variables que relacionaban a estos individuos entre ellos, y que ciertamente ejemplifican las estrategias utilizadas por los grupos de poder para mantenerse en la cúspide de la estructura socioeconómica regional. En tal sentido las estrategias consideradas han sido las relaciones de parentesco, lazos matrimoniales, relaciones comerciales, que incluyen transacciones mercantiles, compraventa de bienes, deudas, y otros. Sin duda no se ha podido extraer de las fuentes todos los datos sobre cada uno de ellos, pero los datos recolectados permiten tener una visión aunque incompleta ciertamente amplia sobre como se relacionaban de una u otra forma.

Los ejes centrales de la red de poder

El principal eje de esta red de poder fue el vicario de Riobamba. Aunque sobre don Isidoro de Orozco y Sanz, ya se ha tratado ampliamente desde el capítulo anterior, vale la pena retomarlo, en vista de que precisamente este personaje es el eslabón central de la de Secularización de Guano, proceso abordado en el capítulo quinto, donde se vislumbra la coparticipación del clero secular con las élites riobambeñas al momento de apoderarse de una doctrina, que por sus características antes descritas resulta muy apetecida por los grupos de poder.

Don Isidoro de Orozco¹³⁸ fue miembro de una de las familias más importantes de terratenientes, obrajeros, clérigos, funcionarios y comerciantes del siglo XVIII. La familia Orozco debido a su inmensa fortuna, convenientes lazos matrimoniales, y a la oportuna adquisición de cargos públicos y eclesiásticos mantenía un considerable poder hegemónico, de tal forma que conformó una de las redes de poder socioeconómico en la Riobamba del siglo XVIII.

Dentro del ejercicio de reconstrucción de esta red de poder se ha incluido también a Don Miguel Vallejo Peñafiel, como otro sujeto clave, quien a pesar de no haber participado directamente en la Secularización de la doctrina de Guano, por las características que reúne al ser un poderoso clérigo riobambeño; también debido a los vínculos que tejía con los distintos protagonistas de este proceso, ejemplifica claramente el tipo de conexiones establecidas entre el este sector eclesiástico y las élites criollas riobambeñas de mediados del siglo XVIII.

En el año 1754, Don Miguel Vallejo Peñafiel¹³⁹, cuando se ejecuta la Secularización de Guano ejercía el cargo de Comisario del Santo Oficio en Riobamba, a pesar de ser miembro del clero secular, era su vez el heredero de un cuantioso patrimonio, detallado en su testamento. Fue un reconocido miembro de la élite riobambeña, no sólo por el parentesco que lo unía a prestigiosas familias como los Velasco, los Zambrano, los Nájera, y los Orozco. También, por su reconocida fortuna, con la cual Miguel Vallejo creó un Vínculo,

¹³⁸ Ver anexos sobre Isidoro de Orozco y Sanz, ficha prosopográfica, cuadros sobre propiedades y cargos de los Orozcos del capítulo anterior.

¹³⁹ Sobre el poder socioeconómico de este religioso se podría hacer un estudio posterior, pues en varios documentos notariales del archivo de Riobamba se ha constatado un sinnúmero de relaciones comerciales y compraventa de propiedades que mantenía este personaje con otros miembros de la elite riobambeña durante el siglo XVIII.

conformado por las siguientes propiedades: el obraje de Licto, Caliata y Cotaló; las haciendas de Teocaxas, Puchi, Molobag, Guayllabamba, Colta, Cotaló, Guambato y Caliactu; los llanos de Santa Bárbara, Galdiñac, Lictoñag; los dos batanes con las tierras de la cuadra de Alfarfar en el pueblo de Licto, varias casas, entre ellas, una ubicada en la Plaza mayor de Riobamba, que se la deja a su sobrina política Doña Antonia Viteri y Orozco (AN/Q, Casas, caja 15, exp. 15, Doc cit, fol. 21). Aparentemente, este sacerdote además de terrateniente y obrajero, comerciaba también sus productos, a gran escala. Así lo especificaba él mismo en su testamento: *“Declaro que tengo caudal y cuenta pendiente con mi apoderado Don Joaquín Benito Aguirre en Lima de remisiones de fardos de paños azules...”* (AN/Q, Casas, Caja 15, Exp 15, Doc cit, fol. 29r).

Este presbítero no sólo era terrateniente, obrajero y comerciante, sino al parecer también prestamista. En su testamento constan las deudas que mantenían con él varios miembros de las élites locales.¹⁴⁰ Por si fuera poco, además Miguel Vallejo era beneficiario de varias capellanías, que a la hora de testar las traspasó a otros parientes suyos: 4.000 pesos para don Pedro Zambrano. A su sobrino Miguel Zambrano, una capellanía de 2.180 pesos, fundados en la finca de Teocaxas por Juan de Orozco. Asimismo dejó 2.500 pesos a Nicolás Zambrano Villaroel.¹⁴¹ Finalmente para corroborar los vínculos de este cura secular con la élite local entre los testigos de su testamento constan: Don Juan de Nájera y Maldonado, Don Mariano Dávalos y Velasco, Don Joseph de León y otros¹⁴²(AN/Q, Casas 15, Exp 15, Doc cit, fol 47 r).

Efectivamente, en el ejercicio de reconstrucción de esta red social se ha

¹⁴⁰ Ver gráficos sobre vínculos económicos, lámina #15

¹⁴¹ Ver gráficos sobre vínculos económicos, lámina # 14.

¹⁴² Estos personajes fueron, quienes intervinieron en la secularización de Guano, tema tratado en el capítulo anterior.

tomado como los dos ejes centrales a Isidoro de Orozco y Sanz, vicario de Riobamba, y miembro de una de las familias más poderosas de la Riobamba dieciochesca, ejecutor de la violenta Secularización de Guano, y de otras más, quien debido a su poder socioeconómico lograba que otros elementos de la red coparticiparan con él a la hora de apoderarse de las doctrinas de la región. Como segundo sujeto eje ha sido escogido don Miguel Vallejo Peñafiel, quien además de su poder dentro del ámbito religiosos, contaba con amplios nexos de parentesco y económicos con los otros participantes de la Secularización de Guano; también ha sido escogido este personaje por haber sido el heredero de la tan conocida vendetta, entre Diego de Orozco (padre de Isidoro) y Miguel Vallejo Peñafiel (su padre), cuando el administrador de las haciendas del primero *“quiso incendiar las propiedades del capitán Miguel Vallejo Peñafiel, el hombre más rico del corregimiento”* (AN/Q, Criminales, caja 16, Exp 3, fol. 6). Situación que convertía a Miguel Vallejo y a Isidoro de Orozco en los herederos de la disputa entre sus padres, por tanto ellos serían los dos elementos que polarizaran la tensión por el poder y las relaciones en la red social riobambeña de mediados del siglo XVIII.

Estrategias y reacomodos de esta red

Siguiendo la idea de reconstruir la red de poder a partir de un sujeto específico o un grupo específico, desde el capítulo anterior se ha venido presentando los personajes ejecutores de la Secularización de la doctrina de Guano, quienes han sido identificados como miembro de la élite riobambeña. Aquí es precisamente donde el análisis microhistórico se nutre de la

reconstrucción de redes de poder. La investigación ha permitido establecer que cada uno de los individuos de esta red social fueron criollos, miembros de prestigiosas familias locales que abarcaban el prestigio y el poder socioeconómico en el corregimiento de Riobamba. Esta situación privilegiada fue afianzada no sólo por su solvencia económica en razón de la posesión de tierras, haciendas, encomiendas, obrajes y bienes comerciales, sino también por pertenecer a una red de poder sustentada en el prestigio económico y en reconocidas estrategias de consolidación mediante el acceso a importantes cargos públicos y religiosos; y por supuesto, debido a las relaciones matrimoniales y de parentesco que perpetuaban su situación poderosa. Así, el reconstruir esta red de poder utilizando elementos vinculadores, ha permitido por una parte corroborar el hecho de que se trataba de una red de poder criolla que intentaba apoderarse de un núcleo de explotación como fue la doctrina de Guano. Por otra parte, se ha podido establecer como a su vez esta red de poder tenía como ejes vinculadores a riobambeños, que además de pertenecer a una red de poder local, desempeñaban cargos de poder representativos del clero secular

Se han considerado tres ejes de análisis: El primer eje es el parentesco por consanguinidad, dada la importancia que el parentesco tuvo y tiene en nuestras sociedades, aquí se incluye la alianza matrimonial, como uno de los mecanismos utilizados no solamente por las élites sino también por otros estratos sociales ya fuera para afianzar su poder o para acceder a un mejor estándar socioeconómico (Santilli, 2003, p.3). 3) El segundo eje se refiere a la ocupación de cargos civiles y eclesiásticos que permitan consolidar el poder en todas las esferas. El tercer eje lo conforman las relaciones que sobrepasan la

consanguinidad y el matrimonio, que son los vínculos económicos y clientelares. Este tipo de vinculaciones implican un compromiso recíproco de las partes, mediante contratos reales y tácitos. Precisamente este tercer eje permite visualizar la funcionalidad de las relaciones, debido a que más allá de la consanguinidad este tipo de nexos dejan ver la materialización de las relaciones entre los actores analizados (Ibid).

Cada uno de los miembros de esta pequeña red de poder riobambeña contaba con las características que le permitía ser denominado como sujeto parte de la élite, siguiendo el modelo multidimensional de estratificación, el acceso de un individuo a un estamento social de élite¹⁴³, se ha intentado determinar como estos actores contaban con el prestigio que les permitía consolidarse como sujetos de poder socioeconómico en su región. Pero, además de contar con los factores para constituirse en élites, también, a los individuos les era imprescindible acceder a una red de contactos, mediante relaciones directas o indirectas de familiares, con los órganos de poder público y eclesiástico, es decir la existencia de estos grupos sociales, requería de mecanismos o vínculos que les garantizaran su acceso al poder en el ámbito de sus localidades o regiones. Es decir *“una identidad de orden sociocultural o de modos de sociabilidad específicos”* (Bertrand, 2000, p.65). En síntesis las élites coloniales buscaron estrategias, *“cuyo propósito venía a ser a fin de cuentas, el de asegurar y consolidar su posición dominante”* (Ibid, p.66).

Efectivamente, la capacidad económica no era todo lo que estos individuos o grupos de élite necesitaban, para mantenerse en los espacios de

¹⁴³ El término élite se entiende como la clase dominante, una minoría selecta, es decir un grupo de individuos que combinan el control de un gran poder político con el prestigio social.

poder durante largos periodos de tiempo, requerían de estrategias y mecanismos para extender su poder, mediante dinámicas que les permitan conformar una amplia red que abarcaba el nexo con elementos influyentes del gobierno civil y eclesiástico. Gracias a sus vínculos con los funcionarios y religiosos locales y otros miembros de la élite, los individuos y familias podían obtener el acceso a tierras, mano de obra y otras fuentes de riqueza. Para así afianzar su posición socioeconómica y controlar los espacios públicos que asegurarían su hegemonía local y regional. Así algunas de las estrategias han sido previamente mencionadas, pero ahora se analizará en base a la reconstrucción presentada los tres mecanismos básicos utilizados por estos personajes para conformar su red de poder.

Parentescos y Matrimonios

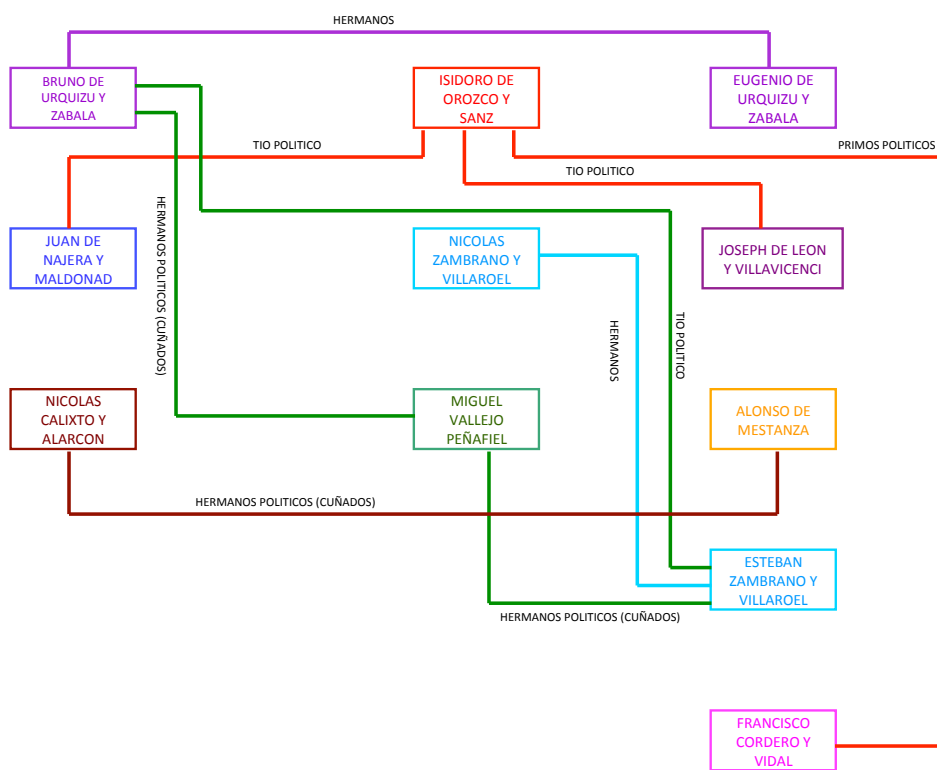
La familia viene a ser una baza decisiva en el logro del éxito concretado por enriquecimiento o promoción social, lo cual casi automáticamente remite al tema de las estrategias sociales y más concretamente al de las alianzas matrimoniales (Bertrand, 2000, p.68).

Si bien los vínculos matrimoniales y la familia, han sido la base para los estudios de la conformación de redes de poder, ahora se reconoce que los tejidos sociales, son más complejos que las relaciones basadas en el parentesco y el matrimonio (Bertrand, 2000; Moutoukias, 2000; Acosta, 2000). Así hoy se entiende que esta no fue la única estrategia para asegurarse de que las familias accedieran y mantuvieran su preeminencia socioeconómica. Sin embargo no hay como negar que esta es la estrategia básica para acceder y mantenerse en los espacios de poder y reconocimiento socioeconómico.

La siguiente figura expresa solamente las relaciones más directas de parentesco y vínculos matrimoniales que viabilizan los vínculos en este primer nivel entre los participantes de la Secularización de Guano. Estas relaciones se han construido tomando como figuras eje o patriarcales de esta reducida red social a Isidoro de Orozco y Sanz, Miguel Vallejo Peñafiel y Nicolás Zambrano Villaroel, los tres criollos miembros de estas reconocidas familias riobambeñas y elementos del clero secular. Al llevar este análisis al nivel macro, es fundamental recordar la siguiente apreciación de Zacarías Moutoukias (2000):

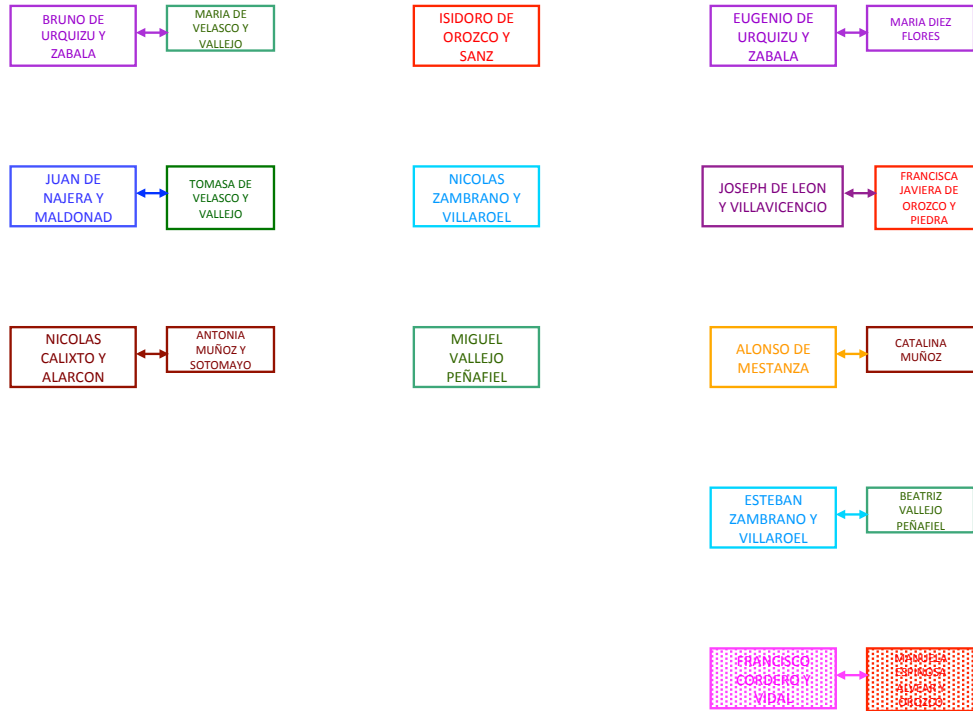
Considerar a los agrupamientos familiares a partir de espacios sociales más amplios, estudiando relaciones entre individuos, modifica la representación misma de la familia al reconstruir los mecanismos por los cuales estos individuos, al mismo tiempo que construyen dichas configuraciones, negocian sus cambiantes posiciones relativas (p. 137).

Figura 12
Vínculos entre los protagonistas



Así, la familia, dentro de un estudio de redes de poder, debe ser interpretada como la estrategia básica de relación social en el mundo hispanoamericano, en el cual estas unidades de asociación basadas en el parentesco buscaban su consolidación en los espacios de poder socioeconómico, pero al mismo tiempo las familias son estructuras dinámicas, es decir que acogen a individuos que garantizarán y perpetúan su preeminencia y reconocimiento en el conjunto social. Consecuentemente, el matrimonio, como la primera forma de consolidación familiar podía garantizar la conservación y por supuesto el incremento de los bienes familiares, un ejemplo de esto se encuentra en la familia Orozco.

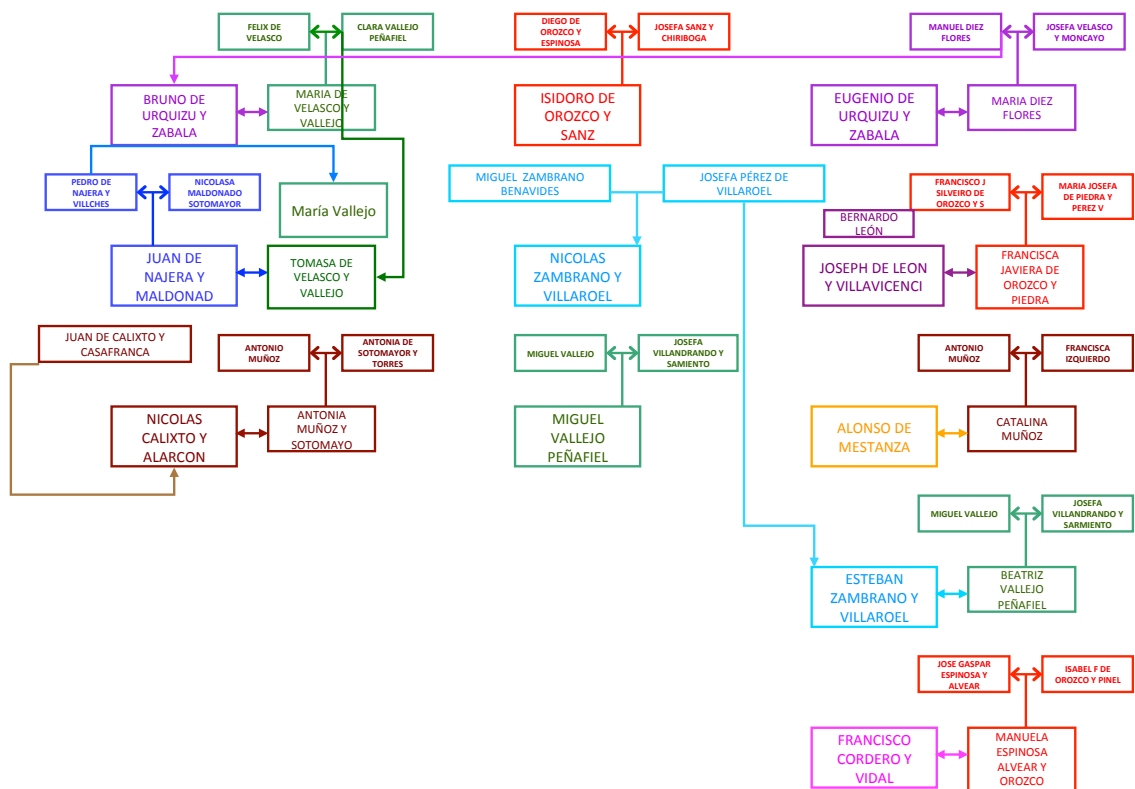
Figura 13
Vínculos matrimoniales



Los Orozco mediante lazos matrimoniales y parentescos alcanzaron la formación de una importante relación endogámica que les proporcionaba un adecuado nivel de influencia local. Efectivamente las familias criollas que contaban con el reconocimiento social se vinculaban con otros linajes de la misma categoría mediante las alianzas matrimoniales de sus miembros, sin embargo en muchas ocasiones esta aparente endogamia abría sus puertas a personajes que carecían de la debida alcurnia, quienes sin embargo, contaban con la solvencia financiera que aportaba a la consolidación del poder socioeconómico de la familia.

De tal forma, que en un nivel macro se puede decir, que una de las instituciones tradicionales de mayor importancia en toda Hispanoamérica fue la familia, esta antigua institución recobraba vida, a todo nivel de los distintos estratos sociales. Pues en los estratos más bajos, las relaciones familiares, podían ser consideradas como instancias de sobre vivencia económica. En tanto en los estratos altos, el parentesco y consanguinidad eran los elementos que permitían el acceso a medios de enriquecimiento y prestigio. (Stein, 1991, 21).

Figura 14
Parentescos, consanguinidad y matrimonios



Precisamente la reconstrucción de los lazos de parentesco entre los individuos presentados en los gráficos previos es un reflejo de el tipo de estrategias de las élites en sus localidades para extender su poder a nivel local

y regional. Pero como se dijo anteriormente el parentesco y el matrimonio, para reforzar el poder socioeconómico de las familias, es sólo la estrategia básica, ya que existían otros mecanismos como el acceso de sus miembros a los grados más altos de la administración civil y eclesiástica; las prácticas y relaciones comerciales; y por supuesto las relaciones clientelares, todas estas estrategias utilizadas con el objetivo de alcanzar su predominio socioeconómico.

Acceso y ocupación de cargos

Al igual que los vínculos matrimoniales y parentescos, otro de los medios que tuvieron las familias para acceder a los espacios de poder en sus localidades y regiones fue ubicar a sus miembros en puestos administrativos civiles y eclesiásticos. En tal sentido las familias prestigiosas buscaban tender sus redes de poder en todos los ámbitos socioeconómicos y por supuesto políticos para así garantizar el dominio de los **puntos estratégicos** en puestos públicos, eclesiásticos, comerciales, militares, esto funcionaba tanto en España cuanto en las colonias; y *“Precisamente este tipo de estrategias dificultaron la modernización hispanoamericana”* (Stein, 1991, p.21-23). Este tipo de prácticas chocaron contra el intento del estado español por retomar estos espacios de poder, copados ya por miembros de las redes sociales en sus respectivas regiones y localidades.

Aquí vale la pena recordar unos datos mencionados en el segundo capítulo, ya desde 1630 las élites coloniales tuvieron la oportunidad de comprar cargos, según Lynch (1991), en el siglo XVIII se comerciaba inclusive los cargos más altos, una práctica que fue objeto de preocupación y reforma de los

monarcas Borbónicos, como ha sido ya analizado en los primeros capítulos. Precisamente el acceso de criollos en mayor número a los puestos de control socioeconómico era uno de los principales problemas que enfrentaron los reformadores Borbónicos. Entre los años 1687 y 1750, de un total de 311 nombramientos, 138 fueron para criollos, es decir el 44 %; en tanto 173 cargos (56%) fueron ocupados por peninsulares, por supuesto las $\frac{3}{4}$ partes del total de estos cargos habían sido comprados. Obviamente la mayoría de estos funcionarios estaban vinculados por lazos de parentesco o de interés con las élites de terratenientes, obrajeros o comerciantes de sus territorios. (Burkholder, 1977, p. 145).

Entonces, otra vez para comparar el nivel micro con el macro que es el objetivo de este estudio, al examinar los individuos, de la red social estudiada, en la siguiente figura se puede ver como los once individuos básicos, en el año 1754 ocupaban los siguientes cargos administrativos civiles y eclesiásticos.

Tabla 19
Los cargos administrativos de los protagonistas en 1754

Personaje	Cargo
Bruno de Urquizu y Zabala	Corregidor de Riobamba
Juan de Nájera y Maldonado	Alcalde ordinario de Riobamba
Nicolás Calixto y Alarcón	Arrendador del obraje de Guano / colector general
Isidoro de Orozco y Sanz	Vicario/ juez eclesiástico de Riobamba
Nicolás Zambrano Villaroel	Clérigo presbítero
Miguel Vallejo Peñafiel	Comisario general del Santo Oficio
Eugenio de Urquizu y Zabala	Síndico de Tierra Santa
Joseph de León y Villavicencio	Arrendador de reales alcabalas
Alonso de Mestanza	Tasador de propiedades
Esteban Zambrano y Villaroel	Regidor perpetuo
Francisco Cordero y Vidal	

En esta tabla se puede apreciar que en el año de 1754 todos, menos uno de los miembros básicos de esta red ocupaban cargos administrativos civiles y eclesiásticos de importancia en el corregimiento de Riobamba, cabe resaltar que a lo largo del siglo XVIII tanto ellos cuanto sus parientes también ocuparon otros diversos cargos de poder público. En la siguiente tabla se presentan algunos datos que revelan como estos personajes efectivamente habían echado mano de la estrategia de copar cargos administrativos civiles y eclesiásticos, para consolidar su poder en la región

Tabla 20

Ocupación de cargos civiles y eclesiásticos (años 1730-1780)

Nombre	Cargo	Año
Bruno de Urquizu y Zabala	Corregidor	1753
Eugenio de Urquizu y Zabala	Síndico de Tierra Santa	1754
Juan de Nájera y Maldonado	Alcalde ordinario de Riobamba Depositario general y regidor perpetuo de Riobamba	1754 1752
Pedro de Nájera y Vilches	Alcalde ordinario Teniente general de Corregidor y Justicia mayor de Riobamba Regidor perpetuo y depositario general	1750 1750
Pedro de Nájera y Maldonado	Regidor perpetuo	1755
Nicolás Calixto	Colector General de las Rentas Decimales del Obispado de Quito Cobrador de tributos de las encomiendas de los pueblos de San Luís, Illapo y de Guano Arrendador del real estanco	1751
Francisco J. Silverio de Orozco y Sanz	Alcalde ordinario Teniente general de corregidor Alcalde ordinario	1732 1732 1740
Pedro Tadeo de Orozco y Sanz	Regidor perpetuo Alcalde ordinario Fiel ejecutor	1732
Isidoro de Orozco y Sanz	Vicario /Juez eclesiástico Calificador sinodal del Sto. Oficio Examinador sinodal del obispado	1733- 1754 1753
Tadeo José I de Orozco y Piedra	Canónigo doctoral de la catedral de Quito	1775- 1779
Joaquín de Orozco y Piedra	Alcalde de primer voto Riobamba Tasador de alcabalas	1775 1780
Diego de Orozco y Velasco	Cura de Tixán	1752
Manuel de Orozco y Velasco	Sacerdote jesuita	1753
José de Orozco y Velasco	Sacerdote jesuita	1743

Miguel Vallejo Peñafiel	Comisario del Sto Oficio	1754
Nicolás Zambrano y Villaroel	Cura presbítero /cura ínterin de Guano	1754
Esteban Zambrano y Villaroel	Regidor perpetuo del Cabildo de Riobamba	1755
	Alcalde ordinario de Riobamba	1755
Joseph de León y Villavicencio	Arrendador de las reales alcabalas de Riobamba	1753
	Regidor perpetuo, alcalde ordinario de primer voto y teniente general de corregidor en Riobamba	1780
Alonso de Mestanza	Tasador de propiedades del cabildo, y como	1753
	Escribano Público de Cabildo y Real Hacienda de Riobamba	1770

En esta tabla se incluyeron los datos sobre los parientes más cercanos, de los protagonistas de este estudio microhistórico, es decir padres, hermanos y algunos sobrinos, también se ha delimitado en forma arbitraria a sus funciones entre los años 1730 y 1780, estos parámetros han sido establecidos con la intención de ofrecer una muestra dentro de un periodo de 50 años para evidenciar como los individuos y sus familiares copaban importantes cargos civiles y eclesiásticos dentro de este espacio temporal. Aunque es importante anotar que miembros de estas familias ocuparon importantes cargos en el corregimiento durante todo el siglo. La intención de esta reducida muestra es establecer lo que Moutoukias (2000) ha denominado como *“fragmentos de la visión ego centrada de los espacios sociales...una parte del universo social circunscrito por su actividad”* (p.144).

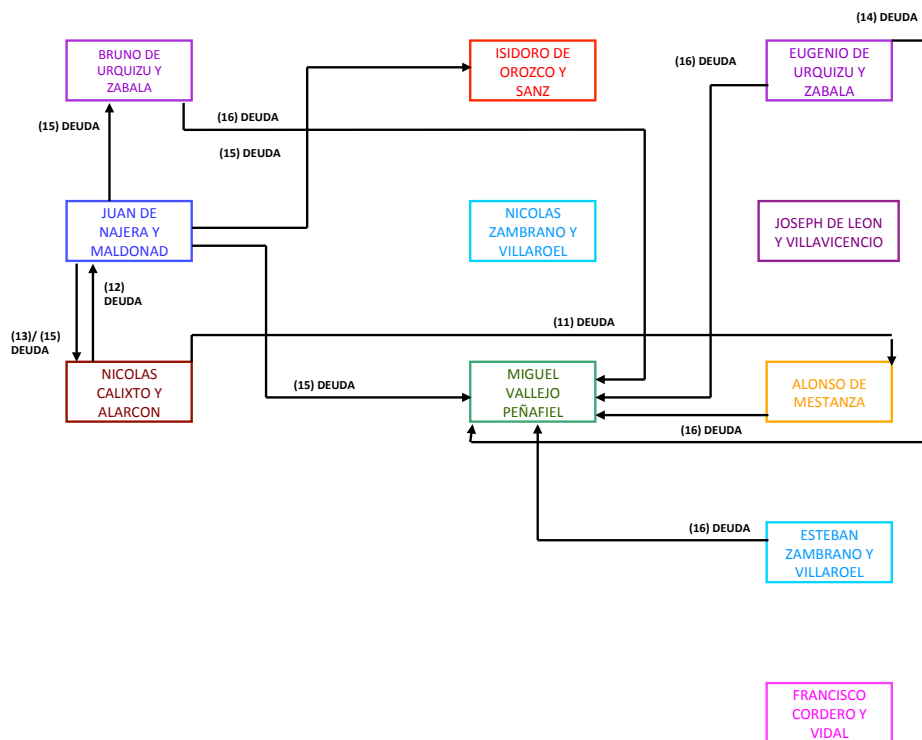
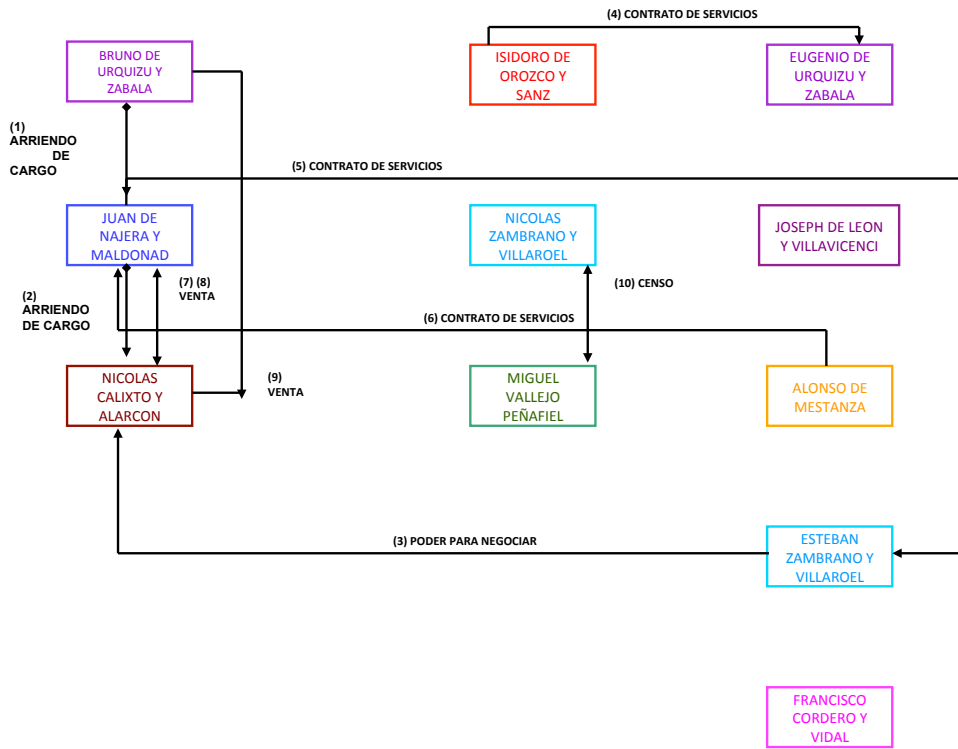
Vínculos económicos y clientelares

A lo largo de este capítulo se ha venido presentando evidencia de la capacidad económica de los individuos y las familias que conforman la red de poder estudiada. Al examinar previamente a cada uno de los personajes, categorizados como religiosos, funcionarios y élites riobambeñas, se explicitó

su situación socioeconómica. Situación fundamentada en la posesión de propiedades, haciendas, obrajes; y desempeño en el comercio de paños, actividad que caracterizaba a las élites de la región.

La siguiente figura representa los vínculos económicos: transacciones, compraventas, deudas que los personajes estudiados mantenían entre ellos en el año 1754.

Figura 15
Vínculos económicos



entre estos individuos y sus parientes como compraventa de propiedades, haciendas y obrajes. También se han explicitado vínculos económicos como préstamos y deudas e inclusive relaciones de censos y capellanías. Vale la pena apuntar que este tipo de transacciones, van más allá de relaciones económicas, para caer en un nivel de relaciones clientelares, que muchas veces se convierten en vínculos más fuertes que las propias transacciones. De

-
- Nájera la cobranza de tributos de Latacunga en 1675 pesos anuales, fols 647-647r.
- 2) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 17, (1754), Nicolás Calixto arrienda a Juan de Nájera por 8 años la cobranza de tributos de los indios del asiento de Tacunga, fol 5r.
 - 3) AH/R, Protocolos, PROT/EP, Riobamba, 08 de septiembre de 1757. Poder, Los deudores de la Real Caja a don Nicolás Calixto para negociar la deuda hasta recibir la cantidad de plata pendiente por la venta de paños en la ciudad de Lima, fols 639-640.
 - 4) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16, Riobamba, 31 de octubre de 1752, Venta de Don Joseph de Guzmán a Don Isidoro de Orozco de la hacienda Columbe, Orozco designa como tasador de esta propiedad a don Eugenio de Urquizu. (hacienda heredada de sus padres), 21 fols.
 - 5) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 17, 08 de junio de 1756, División y adjudicación de Pedro de Nájera y Villches a sus hijos. Juan de Nájera nombra a Esteban Zambrano y Villaroel como tasador de los bienes de su padre, 29 fols.
 - 6) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 19, 03 de agosto de 1779, Avaluó de las propiedades de Don Pedro de Nájera y Villches. Juan de Nájera contrata a Alonso de Mestanza para evaluar la fortuna que había dejado su padre, 20 fols.
 - 7) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16 (1750-1753), Juan de Nájera se compromete a poner en el pueblo de Guano 2000 fanegas de cebada “en cada un año de mes en mes” en todo el tiempo que Nicolás Calixto arriende el obraje, también 20 botijas de aguardiente de 10 patacones cada una a cambio de paños y sayales. fols 479-480r.
 - 8) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16 (1750-1753), Juan de Nájera entrega 150 costales de trigo de 31 reales cada uno a Nicolás Calixto, quien entrega a cambio 24 mulas (12 mansas, 12 chucaronas) al precio de 20 patacones cada una, fols 482-484.
 - 9) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16, 02 de septiembre de 1754), Venta de 16963 pesos y dos reales en varas de paños y sayales azules de la tierra. fol 1.
 - 10) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 25, (1775-1779), 26 de junio de 1778, Testamento de Don Miguel Vallejo Peñafiel, Miguel Vallejo otorga 2500 pesos en censo a favor del cura Nicolás Zambrano V, fol 11r.
 - 11) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16, (1751-1754), Poder para testar de doña Catalina Muñoz, Nicolás Calixto debe 1000 pesos a Catalina Muñoz, fols 548-549r.
 - 12) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16 (1750-1753), Nicolás Calixto debe 3500 pesos a Juan de Nájera, que le pagará de la venta de sus paños, fols 479-480.
 - 13) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16, (1750-1753), Juan de Nájera debe a Nicolás Calixto, 20 patacones anuales por la paga de tributos de los indios a su servicio, fol 479.
 - 14) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16, 13 de octubre de 1753, Eugenio de Urquizu debe 2000 pesos más 5% de rédito a Miguel Vallejo Peñafiel. fol 13r.
 - 15) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 17, 08 de junio de 1756, División y adjudicación de Don Pedro de Nájera y Villches a sus hijos, Juan de Nájera asume las siguientes deudas de su padre: 370 pesos a Bruno de Urquizu, 256 pesos a Nicolás Calixto, 50 pesos a Don Eugenio de Urquizu, 88 pesos a Don Miguel Vallejo Peñafiel, 237 pesos a Isidoro de Orozco, fols 20-24.
 - 16) AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 25, (1775-1779), 26 de junio de 1778, Testamento de Don Miguel Vallejo Peñafiel, 14 fols. Prestamos con sus respectivos intereses: 12000 pesos a Eugenio de Urquizu; 1000 pesos a Bruno de Urquizu; 8165 pesos a Esteban Zambrano y Villaroel; 5000 pesos a Alonso de Mestanza. Fol. 12-13r.

tal forma que la reconstrucción de este tipo de relaciones que vinculaban a los individuos mediante compraventa de propiedades y bienes, la concesión de censos y capellanías, el préstamo de dinero, e inclusive relaciones de compadrazgo, han permitido en este estudio microhistórico evidenciar que entre los individuos participantes en la Secularización de Guano, existían no solamente lazos de parentesco por consanguinidad y matrimonio; sino que además existían relaciones de otro carácter, que muchas veces podían ser vínculos más estrechos que formaban solidaridades colectivas que incrementaban las posibilidades de esta red de poder colonial para su consolidación como el grupo dominante.

Una red de poder de tipo patriarcal

Una red social debe ser entendida como:

Un complejo sistema relacional que permite la circulación de bienes y servicios, tanto materiales como inmateriales, dentro de un conjunto de relaciones establecidas entre sus miembros, que los afecta a todos, directa e indirectamente y muy desigualmente (Bertrand, 2000, p. 74).

En tal sentido, una red social comprende la complejidad de relaciones de distinta índole que conectan y vinculan a un conjunto de individuos por ciertos intereses o identidades propios a su realidad o formas de colectivización. Pero es importante resaltar que los resultados de sus dinámicas no necesariamente afectan y benefician de manera igualitaria a cada individuo, pero se acepta un cierto nivel de beneficio colectivo, basado en una relación de solidaridad. También es importante resaltar que una red no se reduce a las relaciones de parentesco, es decir a la familia, sino que incluye otras variables que permiten

las vinculaciones de otro tipo (Bertrand, 2000, Langué, 2000, Herzog, 2000, Moutoukias, 2000).

En este análisis se han presentado estrategias de los actores sociales descritos en los dos capítulos previos para establecer un complejo sistema de relaciones económicas como la utilización del patrimonio en inversiones rentables, bien sea adquisición de haciendas, encomiendas, obrajes, bienes comerciales; su capacidad acceso a cargos administrativos públicos y eclesiásticos; y también la expresión de una estrategia familiar endogámica, que mediante lazos matrimoniales permitía incorporar a los individuos que aportaran utilidad económica o relaciones de poder de las familias aquí examinadas. La muestra más evidente de este tipo de estrategias de consolidación de poder se puede ver en la reconstrucción de la red de poder del vicario Orozco y su familia, quienes contaban con todas las características para consolidar su poder copando todo tipo de espacios civiles y eclesiásticos en la Riobamba dieciochesca.

El accionar de esta red de poder se evidencia en lo sucedido con motivo de la Secularización de Guano, evento en el cual intervinieron directamente estos elementos de las élites. En tal forma que los resultados de tal proceso fueron favorables para esta red social, donde aparentemente el eje patriarcal podría ser el vicario Orozco. En este sentido cabe la apreciación sobre las redes de poder colonial basadas en modelos de familias patriarcales, cuyo éxito socioeconómico dependía de sus posibilidades de extender los tentáculos a todos los espacios civiles y eclesiásticos de poder colonial, para así alcanzar

La incomparable riqueza, la diversidad de sus intereses e inversiones, el éxito de sus prácticas comerciales, los honores que habían recibido, su habilidad para colocar a sus hijos en los

grados más altos de la administración civil o eclesiástica, sus estrechas alianzas con otros importantes líderes políticos y eclesiásticos, sus alianzas matrimoniales, y como culminación de todos estos factores la longevidad en la cima de la jerarquía social (Lockhart, citado por Moutoukias, 2000, p.137)

Sin embargo, el análisis de las relaciones entre estos individuos y sus familias, ha permitido constatar, que más allá de ser solamente un círculo familiar patriarcal de los Orozco, esta red abarcaba autoridades de alto rango en la estructura de gobierno regional, conformando una suerte de aristocracias locales o regionales (Langue, 2000). La red incluía poderosos funcionarios como el corregidor Urquizu; también miembros de distintas instituciones de poder civil local como los Nájera quienes ocuparon el cargo de alcaldes ordinarios y regidores perpetuos del Cabildo, Estaban Zambrano, también regidor perpetuo del Cabildo, Joseph de León arrendador de reales alcabalas y Alonso de Mestanza tasador de propiedades del Cabildo. Además la red incluía miembros del poder eclesiástico local como Isidoro de Orozco y algunos de sus sobrinos curas, Miguel Vallejo Peñafiel, comisario del Sto. Oficio, y Nicolás Zambrano un acaudalado cura presbítero. A esta red también se añadían nombres de comerciantes como Nicolás Calixto, Eugenio de Urquizu, Francisco Cordero y Vidal, otra vez miembros de las familias Nájera, Orozco, Zambrano, Velasco, etc. Todos estos individuos *“capaces de establecer, gracias a sus contactos profesionales, conexiones entre otros mundos que sin ellos difícilmente entrarían en contacto”* (Bertrand, 2000, p.77). Además vale la pena anotar que estos individuos estaban también enlazados por otras formas de relacionarse como fueron los préstamos y las deudas, aquí hay que recordar el rol de Miguel Vallejo Peñafiel, cura prestamista; y otras formas de relación como clientelismo, amistad y compadrazgo, que reforzaban los vínculos y lazos

entre los actores sociales (Langué, 2000). Situación ejemplificada en la relación entre Nicolás Calixto y Alonso Mestanza, siendo el primero padrino del hijo mayor del segundo (AH/R, Protocolos, PROT/EP, caja 16, fol 548). Por tanto se trata de una red social que basada en sus relaciones e intercambios materiales e inmateriales, caracterizados por cierta solidaridad cubrían espacios mucho más amplios que una sola familia o una localidad (Bertrand, 2000). Así, es importante resaltar que estas élites sustentaban su poder socioeconómico no solo en su riqueza, patrimonio y reconocimiento social sino en *“alianzas estratégicas que implicaban a todas luces, la multiplicación de los vínculos de parentesco”* (Langué, 2000, p. 109). Precisamente estas alianzas y vínculos serían de gran utilidad para forjar y defender su espacio y poder dentro de las estructuras sociales ((Herzog, 2000), pero aún más útil cuando los intereses de estas redes sociales se veían en peligro.

Otra vez, al llevar la discusión al nivel macro, las élites coloniales en el siglo XVIII, utilizaron el tipo de estrategias antes descritas con la única finalidad de *“asegurar y consolidar su posición dominante”* en sus localidades, estas familias que conformaban las redes de poder social colonial reacomodaban al máximo las situaciones para mantener su injerencia socioeconómica *“durante largos períodos de tiempo”* (Bertrand, 2000, p. 67). Es decir se trataba de actores colectivos que mediante su accionar, actitudes, capacidad de expresión, decisiones aspiraciones, deseos específicos (Duby, citado por Bertrand, 2000, p.69) demostraron en las más variadas situaciones que no estaban dispuestos a ceder los espacios de poder que habían venido conquistando durante el hecho colonial.

Así se ha intentado evidenciar las diversas estrategias personales y colectivas de esta red de poder local, quienes durante el siglo XVIII, debido a las reformas de la política administrativa, se vieron obligados a adaptarse, responder y reacomodar los cambios y dinámicas que los afectaban. Es decir la capacidad de los individuos de construir identidades y solidaridades definidas para responder a situaciones en momentos y contextos determinados.

No olvidar que el grupo, la comunidad o cualquier institución, es el producto de una construcción y funciona a partir de las relaciones que sus miembros tienen entre sí...cualquier institución funciona en base a las relaciones solidarias y conflictivas que sus miembros tiene entre sí...en esta medida se puede dar cuenta de las relaciones sociales realmente vividas por los actores y la articulación entre ellos en términos de poder, dependencias, alianzas, solidaridades, etc. (Poloni-Simard, 2000, 97).

Desde el segundo capítulo de este trabajo se ha venido planteando que las sociedades hispanoamericanas se fueron conformado con un carácter bastante jerarquizado, en el cual se estableció una estructura de poder local considerablemente asimétrico, que había ido creciendo con una significativa autonomía con respecto a la Corona. Así a nivel de las localidades se había consolidado una élite criolla ubicada en la cúspide de la pirámide social (*El Comercio*, Historia Nacional, fascículo 16, 2005, p. 122).

Ciertamente, en la actualidad existen muchos estudios, que reconocen la complejidad del entramado social colonial. Realidad que difiere considerablemente de aquella idealizada república de blancos e indios. Hoy por hoy, la historia social reconoce que en el mundo colonial, no se puede generalizar un “universo único”, ni tampoco una única estructura social jerarquizada y estáticamente definida. Puesto que en los mundos y

microcosmos coloniales interactuaban diversos elementos sociales. Tan sólo para nombrar dos, los sectores marginales urbanos y los forasteros indígenas se caracterizaban por una dinámica movilidad, cuyo campo de accionar se ubicaba fundamentalmente entre la base y la capa intermedia de la sociedad¹⁴⁵.

Por otra parte, las élites o aristocracias coloniales, que ocupaban la cúspide social, donde se encontraban ubicados españoles y criollos, que se desempeñaban como encomenderos, hacendados, obrajeros, mercaderes; y funcionarios civiles y eclesiásticos, no solamente actuaban como individuos que consolidaban sus espacios de poder individual, sino que conformaron redes sociales en sus localidades y regiones, que actuaban en una dinámica de pertenencia y beneficio colectivo. Unas redes de poder social entendidas como: *“El conglomerado formado por las élites, o por alguna parte de ellas, y que sirve para establecer los modos en que se manejaba el poder, en todos sus niveles, en tiempos históricos”* (Santilli, 2003, p.1). Efectivamente el accionar de estas redes sociales se daba en varios niveles y frentes por una parte estaba su necesaria conexión con los pueblos indígenas, considerados como la indispensable fuerza laboral para la producción y también como mercado de consumo. Por otra parte, también las redes de poder social, debían extender sus conexiones más allá de sus localidades, para mantener relaciones con los representantes del gobierno civil y eclesiástico.

El ejercicio de reconstrucción de una red de poder concreta, aquí realizado, ha permitido un acercamiento microhistórico, tanto a la conformación

¹⁴⁵ Ver trabajos sobre grupos marginales de la sociedad de Martin Minchon (1997). Sobre movilidad social Karen Powers (1994), sobre mestizos y movilidad social revista *Quitumbe*, 9, 1995. Sobre Estratificación social, Mågnus Morner (1997). Entre otros.

de una red social específica, cuanto a su dinámico accionar frente a los cambios que podían afectar sus intereses. De tal forma, esta aproximación microhistórica ha parcializado no sólo el universo donde esta red de poder pudo haber estado inmersa, sino también las variadas formas de responder, sin enfrentamiento directo, a las decisiones oficiales, como la Secularización de doctrinas, que podían atentar contra sus espacios de poder socioeconómico.

Los once protagonistas de esta microhistoria formaban parte de una reconocida red de poder local y regional. Estos personajes contaban con poder en el ámbito social dentro de un marco de identidad grupal bien definida, que estaba sustentada en el ejercicio de lucrativos cargos públicos y eclesiásticos. Situación que conjugada con la solvencia económica y adecuadas relaciones de parentesco y matrimoniales les permitía consolidar su hegemonía en la cúspide de la estructura socioeconómica de la Riobamba del siglo XVIII. La coparticipación de estos individuos en la apropiación de doctrinas, en este caso la de Guano puede ser interpretada, como una forma de operar de la red de poder local, en su búsqueda de consolidación de predominio a nivel regional. Este comportamiento es precisamente un reflejo por una parte de un comportamiento generalizado entre las élites hispanoamericanas del siglo XVIII, que enfrentaban la embestida de las reformas estatales. Por otra parte los sucesos de Guano también revelan en un ámbito microscópico no solo los mecanismos de las redes de poder para defender sus intereses sino también la tensión horizontal y vertical entre varias fuerzas unas muy visibles y otras menos visibles. Una tensión que se desarrollaba por los espacios de poder socioeconómico, como en el caso de las doctrinas de indios estudiado en este trabajo.

BALANCE FINAL

Tensión, complejidad y reacomodos

Reconocer la bestia por la huella que deja

La reconstrucción de la red de poder que ejecutó la Secularización de Guano, y la exploración de sus respuestas puede ser entendida como un reflejo de una tensión ampliada entre las fuerzas confrontadas por el poder durante el siglo XVIII. Entonces la microhistoria ha sido la vía escogida para alcanzar una identificación y examen de una red parcial, vinculada a un evento específico. La intención ha sido identificar la lógica de las relaciones y los intercambios materiales e inmateriales que transitaban a través de esta red. Para comprender no sólo su participación en el proceso de Secularización de Doctrinas sino una realidad más general que expresaba la tensión entre las élites criollas locales frente al proceso de reformas dieciochescas que precisamente apuntaban a minar estos espacios de poder criollo. Entonces desde este ángulo concuerdo con Bertrand (2000), en que *“La red social viene a ser una herramienta al servicio de un planteamiento de corte microhistórico”* (p.74).

"Reconocer la bestia por la huella que deja..." (Levi, entrevista personal).

Esta frase parece apropiada para el examen microhistórico de la tensión en varias escalas que ha sido realizado a lo largo de este trabajo. En los capítulos cinco y seis se ha examinado la disputa desatada entre varios actores sociales con motivo de la Secularización de la doctrina de Guano; y además se ha hecho referencia a otras secularizaciones ejecutadas por el vicario Orozco y sus compinches en el corregimiento Riobamba a mediados del siglo XVIII, dentro del marco de las reformas institucionales que se intentaban implementar en Hispanoamérica.

El análisis de la disputa por el control de las doctrinas, a través del estudio microhistórico de una red de poder local, se ha centrado en interpretar las respuestas de un grupo social específico frente a unas reformas que pretendían introducirse en forma general a todas las regiones coloniales. El estudio a través del microscopio ha permitido un examen más profundo de un evento concreto que reflejaba tendencias y comportamientos sociales más amplios. Esta reducción de la escala en cuanto al objeto de estudio ha parecido esencial para entender la dinámica macro de la disputa por los espacios de poder en las colonias hispanoamericanas.

En este trabajo se ha examinado la complejidad de las relaciones, vínculos y tensiones por el poder colonial, que incluía los espacios eclesiásticos. De hecho el presente estudio partió de una descripción de la tendencia secularizadora propia del siglo XVIII, como una expresión de la tensión por el poder en una escala general. Poco a poco el enfoque se fue reduciendo en los capítulos dos y tres, hacia la tensión por los espacios de poder en el ámbito de la Real Audiencia de Quito. Para así llegar a la escala

micro de la tensión. Entonces, del análisis exhaustivo de las fuentes referentes al proceso de Secularización General ejecutado a partir de 1753, se pasó a reducir el campo observado a la ejecución de la Secularización de una doctrina específica, Guano. Así, este examen microscópico de la tensión y relaciones multidireccionales en un estudio de caso específico, ha permitido aportar nuevas perspectivas a las interpretaciones generales existentes sobre el conflicto por las doctrinas. Para así ofrecer una nueva perspectiva a las tradicionales interpretaciones de la disputa por el control de las doctrinas como una contienda entre cleros traspasada a América; o a la interpretación general que había ubicado la fricción únicamente entre el Estado y la Iglesia como expresión de una tensión generalizada durante el siglo XVIII y evidenciada en la figura del Patronato Real.

Precisamente, estas interpretaciones excesivamente genéricas y homologadoras requerían de una relectura del conflicto por las doctrinas, exacerbado en el siglo XVIII, con motivo de la cédula de Secularización. De tal forma, que resultaba importante dar paso a interpretaciones nuevas o complementarias que contemplen la complejidad de los intereses en juego. Así el exponer a un microscopio un proceso concreto de Secularización, como aquí se ha realizado, ha permitido examinar más profundamente a los actores en un conflicto específico. La reconstrucción de esta pequeña red de poder ha permitido ubicar estrategias de relación, vinculación y solidaridades de ciertas élites criollas riobambeñas durante el proceso estudiado. De tal forma que se evidencie una muestra de las formas de identidad colectiva y mecanismos de negociación y relación de las élites coloniales que a mediados del siglo XVIII,

ya no estaban dispuestas a ceder sus espacios de poder conquistados durante el hecho colonial.

A la pregunta de ¿por qué un estudio microhistórico y no una generalización?, la respuesta se encuentra en afirmaciones como la de Bertrand (2000):

La base sobre la cual se había desarrollado el proyecto de una historia global capaz de pensar el pasado humano como una totalidad se ha ido desmoronando poco a poco. La atención pasada prestada casi exclusivamente a las estructuras y a los actores colectivos han dejado el paso al retorno del sujeto y el actor individual (p.61).

Esta observación es interesante en tanto sea interpretada como la necesidad de que el quehacer de los historiadores supere las generalizaciones como la única vía para interpretar los comportamientos sociales. Para entonces, dar lugar a reflexiones más profundas basadas en la identificación de grupos sociales y su dinámica interacción con otros sectores y procesos históricos específicos.

Al analizar la historia colonial americana, resulta fundamental tomar en consideración que la configuración social fue diversa, compleja y heterogénea. En tal forma que, muy a pesar del proyecto real de polarizar la sociedad en república de blancos y de indios, en la práctica se fue configurando un conglomerado social muchas veces confuso y difícil de determinar.

Efectivamente, la complejidad del entramado social colonial hace muy complicado un análisis desde una perspectiva general. Ya que de partida ni siquiera se pueden establecer categorías generales ni sociales, ni étnicas únicas. Por tanto pretender homogenizar las respuestas y los comportamientos resulta una tarea inútil.

Tampoco es recomendable centrar el análisis general únicamente en las élites, como una fracción de la sociedad colonial, entonces, se podría cometer el error de intentar homogenizar sus formas de interactuar y relacionarse entre sus propios agentes; y menos aún se puede generalizar sobre sus mecanismos para mantenerse en los espacios de control socioeconómico. De hecho la configuración de las redes de poder depende de varios factores geográficos, económicos, sociales, etc. Sus mismas relaciones se dan en dinámicas diversas y no siempre son homologables.

Así, por ejemplo, en la estructura social colonial, si bien los lazos familiares significaron una enorme fuerza que daba lugar a importantes conexiones políticas y económicas. Sin embargo, para evitar caer en “*Un examen superficial que sólo nos revelará que estas dos élites eran prácticamente las mismas*” (Brading, 1972, p.403), es fundamental partir del supuesto que las relaciones político económicas encierran un sinnúmero de formas de acceder y extender los tentáculos de las redes de poder colonial en las localidades y las regiones. Por tanto, el intentar examinar solamente la fracción elitista colonial de una región demanda un estudio profundo sobre sus mecanismos de interrelación y las diversas formas de tender vínculos con otros elementos del poder colonial civil y eclesiástico. De la misma manera que el análisis sobre sus conflictos debe entenderse en una multidireccionalidad de tensiones verticales y horizontales.

De tal manera, que un estudio general no permite reconstruir las variadas facetas y estrategias de un grupo social definido para acceder y mantenerse en los espacios de poder, ya que éstas dependen de factores específicos que afectan a las dinámicas sociales. Así por ejemplo en el proceso

de Secularización de Doctrinas, aparentemente un asunto de competencia eclesiástica, encierra un conflicto que traspasa las fronteras del mundo eclesiástico, e inclusive va más allá de la tendencia general secularizadora que enfrentaba al Estado con la Iglesia en el siglo XVIII. Para comprender las múltiples caras que presenta la tensión por los espacios de control socioeconómico en este momento de la historia colonial, solamente un estudio específico, es decir bajo una lupa permite examinar las estrategias de una red social específica para asegurarse y consolidar su posición dominante sin llegar a desafiar directamente la autoridad real. Así estudiar un proceso que revela la tensión entre los elementos del poder colonial a través de la estructura de las élites locales y de sus mecanismos de accionar, permite ver a la luz de un microscopio una tensión más general que caracterizó al siglo XVIII, desde múltiples perspectivas.

La presencia dinámica de estas redes de poder colonial, como la pequeña red de poder presentada anteriormente, puede ser un ejemplo de cómo las élites o aristocracias coloniales entraron en conflicto con las intenciones reformistas de los monarcas Borbónicos durante el siglo XVIII.

En el segundo capítulo fue esbozado como en España, también las aristocracias fundamentaban su preeminencia socioeconómica en redes sociales basadas en el parentesco, alianzas matrimoniales y bienes patrimoniales; y como estas aristocracias buscaban extenderse y proyectarse no sólo dentro del ámbito civil sino también en el mundo eclesiástico, como fue expresado en el tercer capítulo. De tal forma que ocupaban lucrativos cargos en la burocracia, el ejército, el comercio y la Iglesia. Oviamente los patrones de relaciones y tensiones por el poder fueron trasladados a través del Atlántico a

las colonias americanas (Stein, 1991.p.22). Precisamente este ha sido el objeto de este estudio, el examinar esta realidad de relaciones y tensiones en un contexto espacio temporal específico, pero considerando factores específicos de la unidad de análisis escogida.

En el siglo XVIII la nueva dinastía Borbónica, evaluó la rápida expansión de las redes de poder colonial, que en búsqueda de su preeminencia social habían expandido sus tentáculos a todas las instancias de poder, hay que recordar que las élites coloniales contaban con una variedad de perfiles: aristócratas, hacendados, obrajeros, comerciantes, intelectuales, burócratas, e inclusive religiosos. Individuos ávidos por ocupar los cargos de control socioeconómico. De tal forma, que hacia mediados del siglo XVIII, unas complejas redes sociales de aristócratas, funcionarios, comerciantes y religiosos controlaban los espacios de poder socioeconómico en sus localidades coloniales. Estas aristocracias locales estaban conformadas mayormente por criollos, y unos cuantos funcionarios peninsulares, *“que probablemente caían presa de la inercia que favorecía a los intereses locales frente a los de la metrópoli”* (Brading, 1990, p. 276). Precisamente una muestra de esta realidad ha sido presentada en la reconstrucción de la red social que ejecutó la Secularización de la doctrina de Guano en 1754.

Estas élites criollas resintieron profundamente cualquier reforma que intentara afectar su estructura de poder local. Esto obviamente incluía cualquier tipo de transformación introducida en el ámbito eclesiástico. Situación ampliamente examinada en los capítulos tres y cuatro. Por su parte, la dinastía Borbónica reconocía que para conseguir sus objetivos centralizadores sobre sus posesiones ultramarinas debía recuperar el control en varios niveles de la

administración colonial. Esto incluía la estructura política- económica y también la esfera eclesiástica, que se encontraban en manos de las élites coloniales y sus redes de poder social. Este proceso de reformas estaba inmerso dentro de un ambiente generalizado de tensiones en varios niveles que afectarían su desarrollo.

Como fue ya establecido en los primeros capítulos, el siglo XVIII se caracterizó por una tensión horizontal entre las fuerzas de poder que otrora habían cooperado en la conquista y colonización. Estado e Iglesia entran en una prolongada tensión que caracteriza al proceso de modernización de los estados occidentales. Esta tensión horizontal se trasladó a las colonias hispanoamericanas donde el conflicto se ubicó en la figura del Patronato Real, situación explicada en el tercer capítulo. Consecuentemente, la tensión también se va situando en el ámbito eclesiástico, donde el conflicto Estado-Iglesia, coincide con una vieja disputa entre el clero regular y el clero secular, el escenario de esta disputa se proyecta en la administración de doctrinas o parroquias de indígenas, y se confunde también con el antagonismo hispanocriollo y el asunto de la Alternativa ampliamente trabajado por Bernard Lavallé. Esta prolongada tensión, se evidencia en el proceso de Secularización General de Doctrinas. Esta situación ha sido examinada en el capítulo cuarto. Sin embargo aquel conflicto horizontal Estado-Iglesia, ha ido penetrando en varios niveles y contextos para mutar a una realidad no tan horizontal, sino más bien multidireccional, una complejidad que caracteriza las relaciones sociales coloniales en el siglo XVIII. En los escenarios de las localidades y las regiones, deja de ser tan evidente la tensión Estado-Iglesia, ya que en estos microcosmos se han colado las fricciones entre funcionarios, aristocracias

locales, religiosos, que ya no necesariamente responden a la tensión macro Estado-Iglesia; sino a sus intereses, alianzas y solidares colectivas inmersas dentro de las instancias civiles y eclesiásticas del entramado socioeconómico en escala menor. De esta realidad no pudo escapar la administración de doctrinas de indígenas, esta situación ha sido examinada a lo largo de este trabajo. En este sentido la Secularización de la doctrina de Guano, se convierte en el escenario microscópico, que revela la complejidad de las disputas por estos espacios de poder.

Efectivamente, el XVIII fue el siglo del protagonismo de las fuerzas sociales, que respondían en diversas formas a los intentos reformistas del estado Borbónico. Una dinámica de respuestas y contradicciones no sólo en el nivel macro entre los antiguos asociados Estado-Iglesia sino en una multiplicidad de escenarios menores donde la complejidad de los sistemas de redes sociales ya no evidenciaban solamente la contradicción Estado-Iglesia, sino además una diversidad de tensiones horizontales y verticales que develaban la imposibilidad de la Corona de retomar el control de las instancias de poder en los microcosmos coloniales.

En definitiva, el estudio microhistórico de lo sucedido en Guano y la reconstrucción de esta pequeña red social, ha permitido ver esta tensión y sus distintas aristas. Resultando así, un análisis relevante de las formas de responder y manipular las decisiones reales por parte de las redes sociales locales, en beneficio de sus intereses individuales y colectivos. Una situación parte de la atmósfera incipiente de tensiones que caracterizaron el siglo XVIII. Tensiones horizontales, verticales y multidireccionales, que en Hispanoamérica marcaron el compás de un largo proceso de descontento, que reveló por una

parte las estrategias de las redes de poder colonial para responder sin enfrentamiento a las reformas dieciochescas, acomodándolas en beneficio de sus intereses colectivo. Por otra parte, también revela la lenta agonía de un sistema de gobernabilidad que por no haber comprendido la complejidad del entramado social colonial, había provocado su propio proceso de autodestrucción.

Así, la hipótesis que ha guiado este estudio es que la disputa por las doctrinas es una expresión de la tensión por los espacios de poder en la cual se conjugan diversas fuerzas, que iban más allá de la tradicional pugna Estado-Iglesia o cleros, para dar paso a agentes sociales que detentaban el poder en sus localidades, que se convirtieron en los beneficiarios efectivos de las medidas introducidas. Así, como en el caso estudiado de la Secularización de las doctrinas riobambeñas, quienes se beneficiaron no fueron ni la Corona, ni el clero secular, sino las élites criollas locales, que mediante la apropiación de los espacios de explotación colonial, como las doctrinas garantizaban su hegemonía socioeconómica inclusive por sobre la resquebrajada estructura de poder del gobierno español.

Limitaciones y proyecciones del estudio

Las principales limitaciones de cualquier estudio histórico son inherentes a la propia información, este es un limitante común de una investigación histórica en tanto en cuanto, esta sujeta a que posteriormente se encuentre información que no ha sido contemplada en el estudio, no obstante se espera que en este caso tal información apoye los resultados aquí

presentados. Otra limitación corresponde a la interpretación de los datos, que al igual que en cualquier otro estudio está supeditada, al sesgo del investigador y su interés por sustentar la relevancia del estudio.

La más obvia limitación que se puede encontrar en un estudio microhistórico, es que por su carácter y escala tan reducida, no permite emitir generalizaciones que puedan ser mecánicamente aplicadas a otras realidades. Sin embargo en esta misma limitación radica la fortaleza del estudio microhistórico. Tal vez lo que se requiere precisamente en contrastar este tipo de estudios con otros de las mismas características en otros escenarios. De hecho la principal sugerencia de este estudio es que sea replicado en otros contextos y escenarios coloniales.

En cuanto a la reconstrucción de configuraciones y relaciones sociales, desde cualquier enfoque presenta la obvia limitación de las fuentes. Consecuentemente, el análisis de los datos puede correr el riesgo de sobreestimar los lazos de parentesco formales, como parentescos y matrimonios, que es la evidencia más significativa sobre las relaciones; en detrimento, por falta de datos de evidencia de vínculos más informales como clientelares y compadrazgos, que no se evidencian tan fácilmente en los documentos como quisiéramos los investigadores. De hecho la mayoría de los datos provienen de documentos formales como protocolos de compra venta, y testamentos, donde no queda más a los historiadores que navegar a la deriva en busca de indicios sobre vínculos que trasciendan la formalidad de la documentación, por esta razón una de las limitaciones de este estudio es ciertamente ceñirse a las evidencias formales de vínculos entre los individuos.

Otra limitación en este sentido, es que pese a que la reconstrucción de esta red de poder pretende ir más allá de una red basada en la familia patriarcal, en este caso la familia Orozco. No obstante, las evidencias encontradas conducen casi siempre como un boomerang, a retornar a la figura patriarcal del vicario Orozco, donde convergen no solo los eventos de Secularización en Riobamba, por ser el vicario encargado, sino que además todos los elementos de la red reconstruida finalmente tienden lazos de parentesco con esta familia. De la misma manera que el éxito económico de las familias Orozco y Vallejo Peñafiel basado en la posesión de haciendas, propiedades y obrajes; y la ocupación de importantes cargos civiles y eclesiásticos hace que en la documentación protocolaria estos apellidos salten a la vista en forma repetitiva y constante. Por tanto una sugerencia sería realizar un estudio más profundo sobre la familia Orozco y su preeminencia en la Riobamba del siglo XVIII.

Finalmente, si bien este trabajo intenta ser un aporte a la comprensión de la tensión y complejidad de las redes de poder colonial en el siglo XVIII. Por ser un estudio microhistórico basado en una reconstrucción de una red social específica, no pretende ser una interpretación general sobre la complejidad del accionar de las élites coloniales. Sin embargo, constituye una mirada microcósmica a ciertas formas específicas de construcción, relación y articulación de las redes de poder colonial para enfrentar la tensión por los espacios de poder socioeconómico en el siglo XVIII. Comportamientos y respuestas que podrían ser examinados en otros escenarios que presenten condiciones similares, al menos durante el proceso denominado como *Secularización de Doctrinas*. En definitiva, lo

que este trabajo ha pretendido es aplicar lo dicho por Giovanni Levi (entrevista personal). **"Reconocer la bestia"** que significaron las tensiones y complejas interacciones y relaciones por el poder colonial en el siglo XVIII, a través del estudio de **"la huella que deja..."** la huella sería el conflictivo evento de la Secularización de Guano, donde en una escala menor se imprime el accionar de aquella "bestia".

ANEXO A
FICHAS PROSOPOGRÁFICAS

1) Nicolás Calixto y Alarcón

FICHA PROSOPOGRÁFICA

NICOLÁS CALIXTO Y ALARCÓN

Nombre:	Nicolás Calixto y Alarcón
Fecha de nacimiento:	
Lugar de nacimiento:	Riobamba
Nombre del padre:	Juan Calixto de Alarcón y Casafranca
Nombre de la madre:	
Nombre de los hermanos:	
Nombre de la esposa/o:	Antonia Muñoz y Sotomayor
Nombre del suegro:	Antonio Muñoz de Sotomayor y Torres
Nombre de la suegra:	Antonia de Sotomayor y Chiriboga
Nombre de los hijos:	Pedro Calixto y Muñoz
Fecha de muerte:	
Ocupación:	Obrajero / comerciante de paños
Cargos:	Cobrador de tributos de las encomiendas de los pueblos
	de San Luis y Guano por el tiempo de 6 años (1751)
	Arrendador del real estanco de aguardiente en Guano por
	6 años, (1751), en 752 pesos anuales
	Colector General de las Rentas Decimales del Obispado de Quito
Propiedades:	arrendador del obraje de guano (1754)
	Pupería de Guano y San Andrés (1767)
	arrendador del real estanco de aguardiente (a.1751-1757) (752 pesos anuales)
	arrendador de la estancia de misquilllicuchu (1757)
	arrendador de la encomienda de los los pueblos de guano, llapo y San Luis (1754)
	arrendador de la cobranza de tributos de los indios de Tacunga (1751)

2) Francisco Cordero y Vidal

FICHA PROSPOGRÁFICA FRANCISCO CORDERO Y VIDAL

Nombre:	Francisco Cordero Y Vidal
Fecha de nacimiento:	
Lugar de nacimiento:	España
Nombre del padre:	
Nombre de la madre:	
Nombre de los hermanos:	
Nombre de la esposa/o:	Manuela Espinosa Alvear y Orozco
Nombre del suegro:	José Gaspar Espinosa y Alvear
Nombre de la suegra:	Isabel Francisca de Orozco y Pinel
Nombre de los hijos:	
Fecha de muerte:	
Ocupación:	Obrajero
Cargos:	Capitán
Propiedades:	Obraje de Calpi (1752)

3) Joseph de León y Villavicencio

FICHA PROSOPOGRAFICA

JOSEPH DE LEON Y VILLAVICENCIO

Nombre:	Joseph Antonio de León y Villavicencio
Fecha de nacimiento:	
Lugar de nacimiento:	
Nombre del padre:	Bernardo de León Mendoza y Chiriboga
Nombre de la madre:	Francisca Villavicencio Torres (cc 1695)
Nombre de los hermanos:	Bernardo de León y Villavicencio
Nombre de la esposa/o:	Francisca Javiera M Eulalia de Orozco
2da Esposa	Tomasa de Velasco y Vallejo (vda de J.de Nájera)
Nombre del suegro:	Francisco Javier Silverio de Orozco y Sanz
Nombre de la suegra:	María Josefa de Piedra y Pérez de Villaroel
Nombre de los hijos:	
Fecha de muerte:	
Ocupación:	Terrateniente, hacendado
Cargos:	Arrendador de las reales alcabalas de Riobamba (1753)
Propiedades:	Hacienda Guaico / Chambo / Riobamba (1775) Obraje de Punin
Deudas:	
Títulos:	Maestre de Campo

4) Alonso de Mestanza

FICHA PROSOPOGRAFICA

ALONSO DE MESTANZA

Nombre:	Alonso de Mestanza
Fecha de nacimiento:	
Lugar de nacimiento:	
Nombre del padre:	Alonso de Mestanza (Cabildante en Guayaquil)
Nombre de la madre:	
Nombre de los hermanos:	
Nombre de la esposa/o:	Catalina Muñoz
Nombre del suegro:	Antonio Muñoz
Nombre de la suegra:	Francisca Izquierdo
Nombre de los hijos:	Francisco Mariano de Mestanza Muñoz
	Juana Mestanza Muñoz
	Josefa Mestanza y Muñoz
	Juan Mestanza y Muñoz
Fecha de muerte:	
Ocupación:	Mercader, hacendado
Cargos:	Tasador de propiedades nombrado por el cabildo
	Escribano público de Quito (1787)
Propiedades:	Hacienda Hesquille (avaluada en 4000 pesos) (1754)
	Casa en la villa de Riobamba (avaluada en 800 pesos) (1754)

5) Juan de Nájera y Maldonado

FICHA PROSOPOGRÁFICA

JUAN DE NÁJERA Y MALDONADO

Nombre:	Juan de Nájera y Maldonado	Casado/a con:
Fecha de nacimiento:	1723	
Lugar de nacimiento:	Riobamba	
Nombre del padre:	Pedro Nájera y Villches	
Nombre de la madre:	incolaza Ambrosia Maldonado y Sotomayor	
Nombre de los hermanos:	María Jacinta Nájera y Maldonado	Pedro Guerrero Ontañón
	Carlos Nájera y Maldonado	María Villamil y Maldonado
	Pedro Nájera y Maldonado	María Ana de Orozco y Velasco
	Josefa de Nájera y Maldonado	Andrés de Villar(...)
Nombre de la esposa/o:	Tomasa de Velasco y Vallejo	
Nombre del suegro:	Félix de Velasco y Pérez de Villamar	
Nombre de la suegra:	Clara Vallejo y Villandrando	
Nombre de los hijos:	Nicolaza Ambrosia Nájera	Fernando Larrea y Villamagán
Fecha de muerte:		
Cargos:	Alcalde Ordinario de Riobamba (1754)	
	Depositario general y regidor perpetuo de Riobamba (1752,1756...)	
Propiedades:	Obraje de San Andrés (1780)	
	Hacienda, trapiche y cañaveral Guzumag en Alausí (1757)	
	Hacienda Ulba (a.1780)	
	Hacienda Guacona ((a.1757)	
	Hacienda y obraje de Isinche, Pujilí (a. 1757)	
Préstamos:	1700 pesos a su hermana María Jacinta Nájera	
Títulos:	Comisario de Caballería de Riobamba (1780)	

	Teniente general de Corregidor y Justicia Mayor/Riobamba (1750)	
	Regidor perpetuo y depositario general de Riobamba (1729-1754)	
	(1756) renunció a sus cargos a favor de su hijo Juan	
Propiedades:	Obrajuelo en arriendo a los agustinos de Riobamba (año 1753)	
	Hacienda Guzunag (1727)	
	Casas junto a la plaza mayor de Riobamba (avaluo: 74000 pesos)	
	Hacienda de Guamote (avaluo: 1965 pesos)	
	Casa en el barrio de Santo Domingo (avaluo: 500 pesos)	
	Hacienda Guacona (avaluo: 7901 pesos)	
	Hacienda Sacumote (avaluo:12031 pesos)	
	Hacienda de Bayanas (avaluo 3785 pesos)	
Deudas:	a Bruno de Urquizu 470 pesos	
	a las Cajas Reales 333 pesos y 2 1/2 reales	
	a Gregorio de León 472 pesos	
	al cura de Sibaney por tributos 235 pesos	
	a Diego de Orozco 237 pesos	
	a Lorenzo Nates 240 pesos	
	a Thomás Neyra 120 pesos	
	a Nicolás Calixto 256 pesos	
	a Eugenio de Urquizu 50 pesos	
	a Lorenzo Nates 240 pesos	
	a Thomás Neyra 120 pesos	
	a Nicolás Calixto 256 pesos	
	a Eugenio de Urquizu 50 p	

6) Pedro de Nájera y Villches

FICHA PROSOPOGRAFICA		María Rossa Cossío y Mancheno
PEDRO DE NAJERA Y VILLCHES		
Nombre:	Pedro Nájera y Villchavallejo	Casado/a con:
Fecha de nacimiento:	1766- Riobamba	
Título de nacimiento:	Maestre de Campo	
Nombre de la madre:	funcionario	
Cargos:	Diego de Nájera y Villches (1758)	
Nombre de la madre:	Teniente general de Luisa Hogar y Ugayara	
Nombre de los hermanos:	Mayor/Riobamba (1750)	
	Regidor perpetuo y	
	Donosazar Ambrosia Maldonado Riobamba 30729 y 954 (1)	
Nombre de la esposa/o:	(1756) / María Vallejo (2) a favor de su hijo Juan	
Nombre del suegro:	Obrajuelo en arriendo a los agustinos de Riobamba (año	
Nombre de la suegra:	1753)	
	Hacienda Guzunag (1727)	
	Casas junto a la plaza mayor de Riobamba (avaluo: 74000 pesos)	Antonio Justo Sánchez de Orellana
	Hacienda de Guamote (avaluo: 1965 pesos)	(1738) Pedro
Nombre de los hijos:	Casa en el barrio de Santo Domingo (avaluo: 7500 pesos)	Guerrero Ontañón
	Hacienda Guacona (avaluo: 7901 pesos)	(1754) Tomasa de Velasco y Vallejo
	Hacienda Sacumote (avaluo: 12031 pesos)	
	Hacienda de Bayanas (avaluo 3785 pesos)	Mariana Villamil y Tapia (1752)
Deudas:	Carlos Nájera y Maldonado a Bruno de Urquiza 470 pesos	
	a las Cajas Reales 333 pesos y 2 1/2 reales	María Ana Teresa de Orozco y Velasco (1753)
	a Gregorio de León 472 pesos	
	Pedro Nicolás de Nájera y al cura de Sibañey por tributos 235 pesos	
	María Josefa Nájera y a Diego de Orozco 237 pesos	
	Maldonado	
	a Lorenzo Nates 240 pesos	
	Luz Nájera y Maldonado	
	a Thomas Neyra 120 pesos	
	Jaime Nájera y Maldonado	
	a Nicolás Calixto 256 pesos	
	Jose Nájera y Vallejo	
	a Eugenio de Urquiza 50 pesos	
	Josefa Nájera y Vallejo	
	a Lorenzo Nates 240 pesos	María Rossa

	a Thomás Neyra 120 pesos	
	a Nicolás Calixto 256 pesos	
	a Eugenio de Urquizu 50 p	

7) Isidoro de Orozco y Sanz

FICHA PROSOPOGRÁFICA ISIDORO DE OROZCO Y SANZ

Nombre:	ISIDORO DE OROZCO Y SANZ	Casado/a con:
Fecha de nacimiento:	1702	
Lugar de nacimiento:	Riobamba	
Nombre del padre:	Diego de Orozco y Espinoza (Roma 1660-	
Nombre de la madre:	Josefa Sanz y Chiriboga	
Nombre de los hermanos:	Gervasio de Orozco y Sanz	
	Pedro Tadeo Ignacio de Orozco y Sanz	Potenciana de Velasco y Pérez de Villamar
	Francisco Javier Silverio de Orozco y Sanz	María Josefa de Piedra y Pérez de Villaroel
Nombre de la esposa/o:		
Nombre de los hijos:	Rosa de Orozco	
	Ignacia de Orozco	
	José de Orozco	Rosa Viteri
	Mariana de Orozco	Sebastián León
	Francisca de Orozco	
	Javiera de Orozco	
	Manuela de Orozco	
	Antonia de Orozco	
Fecha de muerte:	1779	
Ocupación:	Clérigo presbítero	
Cargos:	Vicario/ Juez eclesiástico de Riobamba (1733-1757)	
	Vicario de las conceptas, Riobamba (1741)	
	Calificador sindal del Santo Oficio de la Inquisición (1753)	
	Examinador general del Obispado de Quito (1753)	
Propiedades:	Hacienda Guábug (1779)	
	Hacienda Pungal (año 1755)	
	Estancia en Columbe (año 1724) herencia de su padre	
	Capellanía (400) pesos fundada por su padre en Columbe	

8) Bruno de Urquizu y Zabala

FICHA PROSOPOGRÁFICA BRUNO DE URQUZU Y ZABALA

Nombre:	Bruno de Urquizu y Zabala
Fecha de nacimiento:	
Lugar de nacimiento:	
Nombre del padre:	
Nombre de la madre:	
Nombre de los hermanos:	Eugenio de Urquizu y Zabala
Nombre de la esposa/o:	María de Velasco y Vallejo
Nombre del suegro:	Felix de Velasco (Hermandad de la Real Caridad de Riobamba)
Nombre de la suegra:	Clara Vallejo y Peñafiel
Nombre de los hijos:	
Fecha de muerte:	1770
Ocupación:	Corregidor de Riobamba (1754-1760)
Cargos:	Corregidor de Riobamba (1754-1760)
	Arrendador de cobranzas de tributos del Corregimiento de
	Riobamba por 5 años, (valor del cargo 2200 pesos) (1753)
	Arrendador de cobranzas de tributos de Latacunga y su jurisdicción
	(cargo 1675 pesos) (año 1753)
Propiedades:	Estancia de sembrar trigo Jullquiz en Achambo (a.1753)
Deudas:	
Títulos:	Albacea testamentario y heredero de don Francisco Izurieta (a. 1753)
	Juicio de residencia (1760)

9) Eugenio de Urquizu y Zabala

FICHA PROSOPOGRAFICA
EUGENIO DE URQUIZU Y ZABALA

Nombre:	Eugenio de Urquizu y Zabala	Casado/a con:
Fecha de nacimiento:		
Lugar de nacimiento:	Riobamba	
Nombre del padre:		
Nombre de la madre:		
Nombre de los hermanos:	Bruno de Urquizu y Zabala	
Nombre de la esposa/o:	María Diez Flores	
Nombre del suegro:	Manuel Diez Flores	
Nombre de la suegra:	Josefa Velasco Moncayo	
Nombre de los hijos:	Manuela de Urquizu	Juan Romualdo Navarro
Fecha de muerte:	1782	
Ocupación:	hacendado/comerciante de paños en Perú	
Cargos:	Maestre de Campo	
	Síndico de Tierra Santa	
Propiedades:	Hacienda El Elén (1778)	
	Hacienda Tunki en Punín (1753)	
	Hacienda Presectuc (a.1757)	
	Obraje de Gonpuene en Licto (a.1757)	
	Estancia El Puente en Cañar (a.1757)	
	Herencia de Julián Mancheno de Ayala (a.1753)	
Deudas:	2000 pesos más 5% de rédito a Miguel Vallejo P (a.1753)	
Por cobrar:	2000 pesos a Julián Mancheno y Sebastián Pérez (a.1753)	

10) Esteban Zambrano y Villaroel

FICHA PROSOPOGRÁFICA
ESTEBAN ZAMBRANO Y VILLAROEL

Nombre:	Esteban Zambrano y Villaroel	Casado/a con:
Fecha de nacimiento:		
Lugar de nacimiento:	Riobamba	
Nombre del padre:	Miguel Zambrano y Benavides	
Nombre de la madre:	Josefa Pérez de Villaroel y Chiriboga	
Nombre de los hermanos:	Nicolás Zambrano y Villaroel	
	Antonio Zambrano y Villaroel	
	José Zambrano y Villaroel	
Nombre de la esposa/o:	Beatriz Vallejo y Peñafiel	
Nombre del suegro:	Miguel Vallejo	
Nombre de la suegra:	Josefa Villandrando y Sarmiento	
Nombre de los hijos:	Pedro Zambrano y Vallejo	
	Vicente Zambrano y Vallejo	María Berotta
	José Zambrano y Vallejo	
Fecha de muerte:		
Ocupación:		
Cargos:	Regidor del Cabildo de Riobamba (1755)	
	Regidor perpetuo de la villa de Riobamba	

11) Nicolás Zambrano y Villaroel

FICHA PROSOPOGRÁFICA
NICOLÁS ZAMBRANO Y VILLAROEL

Nombre:	Nicolás Zambrano y Villaroel	Casado/a con:
Fecha de nacimiento:		
Lugar de nacimiento:	Riobamba	
Nombre del padre:	Miguel Zambrano y Benavides	
Nombre de la madre:	Josefa Pérez de Villaroel y Chiriboga	
Nombre de los hermanos:	Esteban Zambrano y Villaroel	Beatriz Vallejo Peñafiel
	Antonio Zambrano y Villaroel	
	José Zambrano y Villaroel	
Nombre de la esposa/o:		
Nombre de los hijos:		
Fecha de muerte:		
Ocupación:	Clérigo presbítero	
Cargos:	Cura interino de Guano (1754)	
	Doctrinero interino del Quinche (1780)	
	Clerigo Prebendado de la Catedral de Quito	
Propiedades:	2500 pesos en censo otorgados por Miguel Vallejo Peñafiel	

12) Miguel Vallejo Peñafiel

Ficha prosopográfica	Casas: Plaza mayor de Riobamba (1780)	
MIGUEL VALLEJO PEÑAFIEL	manzana entre	
Nombre:	Miguel Vallejo Peñafiel	
Fecha de nacimiento:	jesuitas	
Deuda de nacimiento:	12.000 pesos le debe Eugenio de Urquizu (1780)	
Nombre del padre:	Romualdo Navarro (1780)	
Nombre de la madre:	Miguel Vallejo de Peñafiel de Urquiza y Zabala Villandrando (1780)	
Nombre de los hermanos:	8165 pesos le debe Esteban Zambrano Peñafiel Villarzo Vallejo y Pedro Mestanza (1780) Peñafiel	Felix de Velasco
	5000 pesos le debe Alonso de Mestanza (1780) Peñafiel	Esteban Zambrano
	Ignacio Vallejo y Peñafiel	Tomasa Villamar
	Manuel Vallejo y Villandrando	
Nombre de la esposa/o:		
Nombre de los hijos:	Joseph Miguel Vallejo (adoptado)	
Fecha de muerte:	1781	
Ocupación:	Cura presbítero	
Cargos:	Comisario del Santo Oficio en Riobamba (1754)	
	Maestro en Filosofía y doctor en Teología	
	Capellán del Hospital de Riobamba	
	Racionero del Cabildo Eclesiástico de Quito (1753)	
Propiedades:	Haciendas de : Cicalpa Cotaló, Guambato, Puchi, Caliactú, Molobán	
	Haciendas: Teocaxas, Colta y Guayllabamba (1780)	
	Obrajes: Colta, Caliaata, Licto (1780)	
	Casas: Plaza mayor de Riobamba (1780) Toda una manzana entre	

DOCUMENTOS CITADOS

Abreviaturas utilizadas:

AA/Q	Archivo Arzobispal de Quito.
AGOF/Q	Archivo General de la orden franciscana de Quito.
AN/Q	Archivo Nacional de Quito.
AGI	Archivo General de Indias
AH/R	Archivo Histórico de Riobamba
AHAL	Archivo Histórico Arzobispal de Lima
AJFL	Archivo José Freile Larrea de Riobamba

Archivo Arzobispal de Quito

AA/Q, Juicios Civiles (1753-1754), Riobamba, 10-VI-1754, Autos Relativos a la Secularización de la Doctrina de Guano, de la resistencia que hizo el cura Guardian del convento y Guardianía de esse Pueblo y el Recurso que hizo la provincia Seraphica al vice patronato sobre resistir la entrega de los conventos e yglesias de dicho Guano, Otavalo, Chimbo y Puxili y los exortos y sus contestaciones que hizo el Señor Obispo Polo, año de 1754, 47 fols.

AA/Q, Juicios Civiles (1758-1759), Quito, 25-VI-1758, Autos Criminales contra el Reverendo Padre Fray Francisco de Villafuerte cura de Alangasi y secularización de su doctrina, en virtud de Real Cedula de su Magestad que Dios guarde despachada en Buen Retiro (...) de 1 de febrero de 1753, seculariose oy 25 de junio de 1758, por el excelentísimo Don Juan Nieto Polo de Aguila, ministro Obispo deste Obispado y convenio del Señor Marques de Selvaalegre presidente deste Gobierno y Capitan General de esta Provincia, 53 fols.

AA/Q, Visitas Pastorales (1750-1756), Nieto Polo de Aguila, Quito 10-I-1758, Autos de Visita Obispal a esta ciudad y sus cinco leguas por el Ilustrísimo Señor Doctor Juan Nieto Polo de Aguila en el año de 1750, 43 fols.

AA/Q, Visitas Pastorales del Obispo Nieto Polo de Aguila, Ibarra, 9-II-1797, Autos Arzobiscales del estado de la Diócesis, reglamentos, 54 fols.

Archivo General de la Orden Franciscana de Quito

AGOF/Q, Serie 6, Libros de Actas Capitulares y Definitoriales, caja 36, 6-1, Quito, 13-X-1657, Libro de actas capitulares y definitoriales de la provincia franciscana, fol 30r.

AGOF/Q, Serie 8, Libros de parroquias y doctrinas franciscanas, caja 50, 8-1, doc XXIII, Latacunga, 1642, Petición de los caciques sobre que los indios de Latacunga no paguen salarios al cura clérigo, fol 96.

AGOF/Q, Serie 8, caja 51, 8-4, doc III, Chambo 1-VII-1724/ San Andrés de Puruaes, 9-VII-1724, Pedimento para que los indios de los pueblos de Chambo, San Pedro de Licto, San Juan Bautista de Punín, San Andrés de Puruhá paguen salarios, fols 117-120.

AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 8-5, doc V, Quito, 3-I-1726, Manifiesto ante el Rey elevado por los religiosos de este convento, Santo Domingo y la Merced, sobre varios asuntos relativos a los curas de indios, fols 22-28.

AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 8-5, doc XII, Latacunga 28-IV-1754, Informe de los caciques principales y demás indios de los pueblos de Alaques, Saquisilí, Pujilí y San Miguel en favor de los padres curas, fols 50-51.

AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 8-5, doc XXXIII, 1750, Petición de los feligreses de Perucho a favor de su cura, fray Isidro Guijarro, fols 150-151.

AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 8-5, doc XXXV, Santa Fe, 7-VII-1753, (copia simple) Sobre la secularización de las doctrinas, fols 153-154.

AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 8-5, doc XLIV, Latacunga, 2-V-1754, Declaración de los feligreses de Mulhaló a favor de los curas, fols 194-204.

AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 8-5, doc LIV, San Andrés, 5-VIII-1754, Información sobre lo acaecido en la secularización de Guano, fols 236-247.

AGOF/Q, Serie 8, caja 53, 8-29, Mulaló, 3-V-1754, Carta escrita a Nuestro Muy Reverendo Padre fray Joseph Fernández Salvador sobre reclamo en favor del padre cura de Mulhalo, 1 fol.

Archivo Nacional de Quito

AN/Q, Alcabalas, caja 3, exp 16, Riobamba, 12-V-1756, Autos de Don Antonio Gramesón, vecino de Riobamba sobre que se le paguen el derecho de alcabalas los haciendas de la villa, 3 fols.

AN/Q, Alcabalas, caja 4, exp 6, Riobamba, 5-VI-1762, El cobrador de alcabalas Don Narciso Pérez de Villaroel exige que los hacendados paguen las alcabalas, 10 fols.

AN/Q, Alcabalas, caja 6, (1770-1775), Riobamba, 13-III-1770, Autos de Don Mariano Villamagán y Serrano con el Cabildo de Riobamba sobre el encabezamiento del Real Ramo de alcabalas de la villa, 80 fols.

AN/Q, Autos Acordados, caja 5 (1650-1806), exp 5, 1-VIII-1754, Autos del promotor fiscal con el señor presidente sobre que guarde estilo..., 13 fols.

AN/Q, Carnicerías y pulperías, caja 2, Riobamba, 10-VI-1712, Sobre el arrendamiento por el tiempo y pago acostumbrados de la pulpería del pueblo de Guano, jurisdicción de la villa de Riobamba, 14 fols.

AN/Q, Carnicerías y pulperías, caja 2, exp. 12, Riobamba, 24-07-1767, Autos que se sigue sobre las pulperías de la villa de Riobamba por el remate de ellas, 13 fols.

AN/Q, Carnicerías y pulperías, caja 2, Riobamba, 6-I-1784, Recurso del procurador general del cabildo de Riobamba sobre los abastos de víveres necesarios y no se vendan a precios tan subidos por los individuos y sus hacendados, 5 fols.

AN/Q, Casas, caja 15, exp 3, Riobamba 20-X-1775, Remate de propiedades de Francisco Xavier de Orozco, 19 fols.

AN/Q, Casas, caja 15, exp 4, Riobamba, 10-01-1776, Sobre propiedades de Tadeo de Orozco y Piedra, 8 fols.

AN/Q, Casas, caja 15, exp 15, Riobamba, 15-III-1781, Autos seguidos por don Vicente Zambrano y Vallejo, capitán de la compañía de dragones del regimiento provincial de la villa de Riobamba con don Pedro de Velasco sobre despojo de una casa, 92 fols.

AN/Q, Casas, caja 19, Riobamba, 19-II-1788, Autos que sigue Don Joaquín de Orozco y Piedra vecino de la villa de Riobamba con Manuel Abedaño sobre retraso en la excusión en las casas que fueron de su suegro Santiago Alvarez, 23 fols.

AN/Q, Criminales, caja 16, exp 16. Causas de Miguel Vallejo Peñafiel, 22 fols.

AN/Q, Empadronamientos, caja 12, exp 8, Riobamba, 03-II- 1779 a 14-VII-1857, Padrón hecho en el año de 1779 del número de almas con distinción de sexos, estados, clases, y castas incluso párbulos que habitan en este corregimiento con arreglo a lo prevenido en la real orden de 10 de noviembre de 1776, 12 fols

AN/Q, Fondo Especial, caja 16 (1750-1753), Libro 44, documento 1703, año 1752, Real Provisión auxilioria de febrero dirigida a todos los corregidores, jueces y demás autoridades para que procedan con toda severidad contra los doctrineros a petición de los indios de San Juan Bautista de Saquisilí víctimas de malos tratos por parte del fraile fray José Mogrovejo, 15 fols.

AN/Q, Fondo Especial, caja 16, (1750-1753) Libro 44, doc 1704, año 1752, Expedientillo seguido en marzo 06 por el padre comisario general de la orden de San Francisco contra el padre provincial Domingo Bandín autor de muchos escándalos y del asalto a mano armada al convento franciscano de Latacunga, así como también por haber convocado y reunido ilegalmente el último capítulo, 16 fols.

AN/Q, Indígenas 1753, 19-XI-1753, Sobre cobro de tributos de la encomienda de Milanyac en Riobamba, 8 fols

AN/Q, Obrajes, doc 483, 1702, Instalación de Obrajes en Riobamba.

AN/Q, Obrajes, caja 16, 10-VI-1704, Autos del Sr Fiscal sobre arrendamiento del obraje de Licto, 44 fols.

AN/Q, Obrajes, caja 16, 29-IV-1707, Documento sobre el obraje de Guano, 13 fols.

AN/Q, Obrajes, caja 16, 14-VIII-1712, Documentos sobre el obraje de Guano, 53 fols.

AN/Q, Protocolos, Notaría 6ta, Libro 99, años 1780-1781, Poder otorgado por Doña Antonia Muñoz al Doctor Joseff Vallejo, fol 239.

AN/Q, Protocolos, Notaría 6ta, Libro 99, años 1780- 1781, Poder otorgado por Doña Elena de León y Otarola a su hermano Joseff de León y Otarola, fol 328.

AN/Q, Protocolos, Notaría 6ta, Libro 99, años 1780-1781, Poder del Doctor Juan de Velasco y Vallejo a Don Manuel Cavesas, fol 483.

AN/Q, Protocolos, Notaría 6ta, Poder de don Jaime Nájera a Mariano Coello, fol 523.

AN/Q, Protocolos, Notaría 6ta, Libro 99, años 1780-1781, Poder del Doctor Nicolás Zambrano y Villaroel a favor de Don Joseph de Zambrano. Fol 590.

AN/Q, Religiosos, caja 16, Quito, 27-XII-1739, Autos fechos por el Señor Licenciado Don Joseph de Araujo y Rio, Presidente que fue de esta Real Audiencia y continuados por el Señor Licenciado Don Manuel Rubio de Arevalo, Presidente desta dicha Real Audiencia sobre la remosion de los curas doctrineros que estan a cargo de la Religion de San Francisco de esta Ciudad, 164 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 19, Quito, 6-II-1750, Carta e Ynforme hecho por el Corregidor de Riobamba contra el padre fray Diego Bejar, religioso de San Francisco onde sesta conocido otro auto proveido y (...) remitido al Señor Obispo para que cele los curatos, 8 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 19, Riobamba, 6-II-1751, Carta del Corregidor sobre la vida escandalosa del cura de Guano, 7 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 19, exp 16, Riobamba, 6-02-1751, Carta informe fecho por el corregidor de Riobamba contra fray Diego Bejar, 15 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 19, Quito, 24-XII-1751, Quejas de los indios de Saquisilí contra los excesos de su cura doctrinero, 4 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 20 (1752-1754), 27-V-1754, Autos del procurador de San Francisco contra el señor obispo Juan Nieto Polo de Aguila sobre los privilegios de dicha religión, 20 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 20, Quito, 9-VI-1754, Autos formados en virtud de Real Cedula acerca de que se provean dos curatos de los más pingües a las Religiones desta Provincia, 59 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 20, Quito, 30-XII-1754, Autos Originales sobre la secularizacion de las doctrinas de regulares, de donde se sacaron dos testimonios por el mes de junio de 1754, 28 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 21, Riobamba, 8-VII-1754, Documento sobre la violenta Secularisacion de la Doctrina de Guano, 9 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 23, Nueva Granada, 19-II-1759, Comisal de San Francisco sobre que los electos en los Capítulos con officios se les vaque los curatos que tuvieren, 17 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 29, Quito, 20-II-1775, Expediente formado por el padre Visitador de la orden Seáfico contra el padre Fray Miguel Montesdeoca sobre remosi3n del curato de Tanicucho, 28 fols.

AN/Q, Religiosos, caja 32, Latacunga, 21-V-1777, Autos seguidos de oficio y de Orden por el Excelentísimo Señor Virrey de Santa Fe sobre los abuzos y corruptelas introducidas por los curas doctrineros de los Pueblos de la jurisdiccion deste Corregimiento de Latacunga, 70 fols.

AN/Q, Testamentarías, caja 182, (1778-1779), Exp 1, Riobamba, 16-IX-1778, Autos de Don Ramón Egúez de Villamar, heredero y apoderado de sus otros hermanos a los bienes que quedaron por fallecimiento de su tío Sebastián Pérez de Villamar, 163 fols.

AN/Q, Testamentarías, caja 189, (1780), 29-IV-1780, Autos seguidos por los herederos de Don Sebastián Villamar y su viuda doña Mariana Mancheno por cantidad de pesos en que entran Don Pedro de Nájera y Maldonado y Doña Petronila Eguez sobre el remate de la hacienda y trapiche de Ulba en la jurisdicción de la villa de Riobamba, 189 fols

AN/Q, Testamentarias, caja 189, (1780), Riobamba, 02-IX-1780, Sobre un débito a favor de la testamentaría de Don Francisco de Vida y Roldá, contra Doña Magdalena Dávalos, 50 fols.

Archivo General de Indias

AGI, Lima 1596, 01-II-1753, Cédula Real sobre secularización, 16 fols.

AGI, Lima 1596, Años 1746-1760, Expediente sobre la separación de los regulares de los curatos y doctrinas, 33 fols.

AGI, México 2712, 04-X-1749, Cédula a los virreyes sobre separación de los regulares de doctrinas y curatos, 10 fols.

AGI, México 2712, 04-X-1749, Consulta original de 28 de marzo de este año de la junta formada por Su Majestad sobre separar de los curatos o doctrinas a los regulares, minoración de éstos y supresión de algunos conventos con las minutas de las cédulas, 56 fols.

AGI, México 2712, 07-V-1752, Cédula Real que contiene una bula sobre secularización de curatos de Indias: a los virreyes, arzobispos, obispos, cabildos eclesiásticos, audiencias, a los gobernadores, militares, remitiéndole ejemplares de la bula expedida en 06 de noviembre de 1751 sobre la secularización de los curatos de indias encomendados a los regulares, 44 fols.

AGI, México, 2712, 01-II-1753, Vuestra Majestad previene al arzobispo la extensión de la determinación tomada para separar de los curatos de sus diócesis a los regulares, 27 fols.

AGI, Quito 77, N.122, 07-IV-1693, Cartas y Expedientes del obispado de Quito, 34 fols.

AGI, Quito 199, 04-XII-1696, Informe del Capitán Gabriel Antonio Prieto sobre Guano, 200 fols.

AGI, Quito 199, 20-XII-1707, Autos de Cabeza de proceso de averiguación de Capítulos en Riobamba, 242 fols.

AGI, Quito 200, Años 1694-1713, Autos pertenecientes al expediente de los religiosos doctrineros de la provincia de Quito, 66 fols.

AGI, Quito 200, 17-IX-1696, Expedientes de religiosos doctrineros de Quito, 50 fols.

AGI, Quito, 206, años 1728-1749, Expediente de los religiosos de San Francisco sobre los alborotos acaecidos en la capital de Quito, 904 fols.

AGI, Quito, 207, varios documentos sobre el tumulto de los franciscanos de Quito del año 1750, 202 fols.

AGI, Quito 209, L 1, 15-VI-1573, Carta al presidente de la Audiencia de Quito para que cuide que ningún clérigo ni religiosos no se entrometa en doctrinas, 28 fols.

AGI, Quito 210, L4, 06-XI-1669, El obispo de Quito sobre la proposición que hizo de que los religiosos entreguen las doctrinas con los clérigos y que se aumente el estipendio de las que tienen en las montañas, 8 fols (fol 122-126).

AGI, Quito 210, L6, 06-II-107, Al obispo de Quito, notificándole de los excesos cometidos por el cura doctrinero del pueblo de Guano y encargándole la

observancia de las leyes que hablas de los tratamientos de los indios y el castigo..., 23 fols.

AGI, Quito 284, 01-V-1765, Cartas y Expedientes de personas seculares y eclesiásticas, doc 6: El provincial de la religión de San Francisco de la Provincia de Quito representa a Vuestra Majestad las graves necesidades que padece la referida Provincia con la secularización de las doctrinas, 33 fols.

AGI, Quito, 336, año 1791, Cartas y expedientes de personas seculares y eclesiásticas, 95 fols.

Archivo Histórico de Riobamba
Archivo Juan Felix Proaño
Casa de la Cultura / Chimborazo

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, caja 16 (1750-1753), Registro de Escrituras Públicas otorgadas por el secretario don Joseph Mejía del año de 1753, 422 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, caja 16 (1750-1753), Riobamba, 1753, Cesión del maestro de campo Bernardo de León en el maestro de campo Joseph de León, fol 331.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, caja 16 (1750-1753), Riobamba, 06 de junio de 1750, Registro de Escrituras Públicas otorgadas por el secretario don Joseph Mejía del año de 1753, 422 fols, Pedro de Nájera y Villches arrienda un galponcito de hilar..., fol 365.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, caja 16 (1750-1753), Registro de Escrituras Públicas otorgadas por el secretario don Joseph Mejía del año de 1753, 422 fols. Octubre de 1750, Poder de Don Diego de Orozco al Doctor Nicolás de Arauz, fol 400.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT / EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, agosto de 1751, Contrato de Don Nicolás Calixto con el maestro de campo Don Pedro de Nájera y Villches, fols 479-480r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, Agosto 1751, Contrato de Don Nicolás Calixto con Don Nicolás Salazar, fols 478-479.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas. PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 09 de agosto de 1751 Poder del señor maestro de campo don Eugenio de Urquizu a don Ignacio de Loza, fols 492r-493r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas. PROT/ EP; (1750-1753), caja 16, Riobamba, Poder de Don Nicolás Calixto a Francisco Gorostuza, fols 504-505.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas. PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 08 de octubre de 1752, Poder de don Nicolás Calixto para cobrar tributos, fols 505-506.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas. PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 20 de diciembre de 1754, Poder para testar de Doña Catalina Muñoz, fols 548-549r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas. PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 30 de marzo de 1751, Fianza de Doña Antonia de Sotomayor a don Nicolás Calixto, fols 587r-588r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas. PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 1751, Arrendamiento de Don Felipe de Velasco a Don Nicolás Calixto de acción de vender aguardiente en Guano, fols 476-481.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Primer cuadernillo, 1752, Riobamba, 08 de diciembre de 1752, Renuncia el Capitán Don Pedro de Nájera y Villches a don Juan de Nájera y Maldonado, fol 27.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 20 de mayo de 1752, Venta del Síndico de Guano con el provincial Fray Domingo Vandín a Doña Antonia Muñoz, 4 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Primer cuadernillo, 1752, Riobamba, 12 de junio de 1752, Arrendamiento del obraje de Calpi Don Francisco Cordero y su mujer al general don Joseph de Villavicencio, fols 328-330.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 31 de octubre de 1752, venta de don Joseph de Guzmán a Don Isidoro de Orozco, 21 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT / EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 02 de julio de 1753, El general don Bruno de Urquizual Maestre don Nicolás de Izurieta, fols 703- 708.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753) caja 16, Riobamba 05 de julio de 1753, Fundación de capellanía del general don Eugenio de Urquizu, 4 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 13 de octubre de 1753, El maestro de campo don Eugenio de Urquizu a doña Rosa Maldonado y Mariana Mancheno y Maldonado, 5 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT / EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 13 de octubre de 1753, Don Julián Mancheno de Ayala y Don Sebastián Pérez de Villamar a favor del maestro de Campo don Eugenio de Urquizu, 3 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT / EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 13 de octubre de 1753, El Maestro de campo don Eugenio de Urquizu a favor de don Miguel Vallejo, 2 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 08 de noviembre de 1752, Venta de Don Joseph a Don Isidoro de Orozco, fols 575r-586.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 24 de noviembre de 1753, Arrendamiento del General don Bruno de Urquizu y Zabala a Don Esteban Eguez, fols 587-589.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1750-1753), caja 16, Riobamba, 24 de noviembre de 1753, Arrendamiento del General don Bruno de Urquizu y Zabala a Don Pedro de Nájera, fols 647-647r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, noviembre de 1753, Cesión del señor alcalde don Pedro de Nájera en su hijo Carlos, fols 286-290.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 02 de febrero de 1754, Poder de don Nicolás Calixto a María Jacinta Nájera y Maldonado, 3 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 02 de septiembre de 1754, Obligación del general Bruno de Urquizu y Don Nicolás Calixto a favor de don Vicente Morga, 6 fols

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, octubre 1754, Imposición de don Nicolás Valdivieso con su mujer Doña Serphina de León y Villamil, fols 179-185.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 16 de junio de 1755, Isidoro de Orozco vende la hacienda de pungal al capitán Don Antonio García Gómez, fol 188-189r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba 08 de mayo de 1756, Cesión del señor alcalde don Pedro de Nájera en su hijo don Carlos, fols 286-290.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT /EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 08 de junio de 1756, División y adjudicación de don Pedro de Nájera y Villches a sus hijos, 29 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 08 de abril de 1757, Obligación de don Pedro de Nájera a las cruzadas, fols 514-516.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 21 de mayo de 1757, Venta de Don Eugenio de Urquizu a Don Ambrosio Crespo, 4 fols, (fol 550-553).

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba 10 de junio de 1757, Poder y obligación del Maestre de Campo don Eugenio de Urquizu con su mujer Doña María Diez Flores para sacar plata en Quito, 5 fols, (fol 562-564).

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT /EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba 08 de septiembre de 1757, Arrendamiento del Prior de Santo Domingo a Nicolás Calixto, fols 637-639.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 08 de septiembre de 1757, Poder de los deudores a la Real Caja a Nicolás Calixto, fols 639-640.

AH/R, Protocolos, Prot, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1754-1757), caja 17, Riobamba, 13 de septiembre de 1757, Obligación de Don Pedro de Nájera y Maldonado a Doña María Jacinta de Nájera y Maldonado, 8 fols.

AH/R, Protocolos, Juicios Civiles, PROT/JSCS, caja 19, (1754), hojas sueltas

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1775-1779), Caja 25, Riobamba, 23 de diciembre de 1776, Ventra de don Francisco Cordero y su mujer doña Manuela Albear a doña Manuela Perez de Villamar, fols 287-288r.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/EP, (1775-1779), caja 25 Riobamba, 25 de enero de 1777, Carta de dote que reciben don Joaquín Chiriboga y doña Bentura de León su mujer de don Joseph de León su padre, 6 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, caja 25, (1775-1779), Riobamba, 26 de junio de 1778, Testamento de Don Manuel Vallejo, 14 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, caja 25, (1775-1779) Riobamba, 04 de marzo de 1779, Fundación de una capellanía de Doña María de Vallejo a favor de Don Joseph de Nájera, 27 fols.

AH/R, Protocolos, Escribanías Públicas, PROT/ EP, (1775-1779), caja 25, Riobamba, 04 de marzo de 1779, Fundación de capellanía de doña María Vallejo a favor de don Joseph de Nájera, 4 fols.

Archivo Histórico Arzobispal de Lima

AHAL, Legajo N° 30, Expediente 30.I, Pativilca, 1703, Causa seguida por don José García de Rivas contra el doctor don Ventura del Valle Leal por pretender que le pague sínodo sin tener derecho a cobrarlo, 49 fols.

AHAL, Legajo N°30, Expediente 30.II, Llapo, Huaraz, 1736. Causa seguida por Sebastián Pomachayco, cacique principal y gobernador del repartimiento de Tauca y Corongo y otros regidores en nombre de los indios de la doctrina de Recuay contra los curas Sebastián Garnica y Juan Valvas, por apremiar y castigar a los indios e indias, en la cárcel, haciéndoles trabajar en hilar algodón y lana sin pago de jornal.58 fols.

AHAL, Legajo N°30, Expediente 30.IV. Santo Domingo de Olleros, 1736, Causa seguida por el procurador general de los naturales don Juan Manuel de Orozco en nombre de don Juan de la Cruz y otros contra el cura Juan José de Seballos por cobrar excesivos derechos parroquiales. 15 fols.

AHAL, Legajo N°30, Expediente 30.VI, Carampoma, 1737, Causa seguida por el procurador general de los naturales don Juan Manuel de Orozco, en nombre de don Juan Bautista y otros contra el doctor don José Antonio de Villarroel, por cobrar crecidos derechos parroquiales. 84 fols.

AHAL, Legajo N°30.X, Checras, 1743, Causa seguida por Francisco Asencio Chupica y otros contra el licenciado don Juan Martínez Legarza por apropiarse ilícitamente de los ganados de varias cofradías. 90 fols.

AHAL, Legajo N°30, Expediente 30.XIV, Yauyos, 1750. Causa seguida por don Cristóbal de Paredes y otros indios principales contra el reverendo padre fray José Ubaldo de Prados, sobre los agravios y vejaciones que comete contra los indios, 6 fols.

AHAL, Legajo N° 31, Expediente 31.III, Chapín de Huantar, 1755, Causa seguida por don Antonio de la Cruz, alcalde ordinario y otros indios principales contra el doctor Juan Hidalgo de Melgosa, por cobrar derechos indebidos, 11 fols.

AHAL, Legajo N°31, Expediente 31.IV, Concepción de Baños, Huamalíes, 1755, Causa seguida por el procurador general don Pablo García y otros indios principales contra fray Juan de Urinsa, mercedario por excesos, 9 fols.

AHAL, Legajo N°31, Expediente 31.VIII, Yauyos, 1756, Causa seguida por don José Flores cacique principal y gobernador del repartimiento de Colpas y otros indios contra el licenciado don Juan José Rodríguez, sobre hostilidades y vejaciones causadas a los indios, 17 fols.

AHAL, Legajo N°31, Expediente 31.XIX, Sihuas, 1759, Causa seguida por don Nicolás Valentín Carhuamayoc, cacique principal contra el licenciado Francisco de Mendoza por agravios a los indios, 114 fols.

**Archivo José Freile Larrea de Riobamba (AJFL)
Informe de Carlos Freile, Julio 2005**

AJFL: Calixto

AJFL: Cordero

AJFL: León

AJFL: Mestanza

AJFL: Nájera

AJFL: Orozco

AJFL: Urquizu

AJFL: Vallejo Peñafiel

AJFL: Zambrano

BIBLIOGRAFIA

PUBLICACIONES

- Acosta, Antonio. (1982). Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630). *Allpanchis*, vol XVI, No 19, Cuzco.P. 117- 150.
- Acosta, Antonio. (1982). Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en El Perú a comienzos del siglo XVII, *Histórica*, vol VI, No 1. Lima: Departamento De Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú. P.1-34.
- Acosta, Antonio. (1987). La extirpación de idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas, *Revista Andina*, año 5, No 1, Cuzco. p. 171-196.
- Acosta, Antonio. (2000). Las redes sociales, el poder y sus fundamentos. *Anuari del IEHS*. 15.Tandil: Facultad de ciencias humanas Universidad Nacional del Centro. P. 153-172.
- Andrien. Kenneth. (1995). *The Kingdom of Quito, 1690-1830, The state and regional Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Alzog, Juan. (1868). *Historia Universal de la Iglesia*, Tomo III, Barcelona: Librería Religiosa.
- Arias, Hugo.(1989). La Economía de la Real Audiencia de Quito. *Nueva Historia Del Ecuador, Vol 4*. Enrique Ayala (Ed.), Quito, Corporación Editora Nacional /Grijalbo. P.187-230.
- Ayarragay, Lucas. (1935). *La Iglesia en América y la dominación española*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos del J. Rosso.
- Aznar, G Federico. (1992). El clero diocesano, *Historia de La Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, tomo I*. Madrid: BAC. P. 193-208.
- Bayle, Constantino, S.J. (1949). Planes antiguos de seminarios de misiones y De reclutar clero secular para la evangelización de América, *Misionalia Hispánica, Año VI, No 17*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. P. 379-388.
- Bayle, Constantino, S.J. (1950). *El Clero secular y la evangelización de América*, Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Belaubre, Christopher. (1999). Cuando los curas estaban en el corazón de las Estrategias familiares: el caso González Batres en la Capitanía general De Guatemala. *Anuario de Estudios Bolivarianos, números 7 y 8*.

Caracas: Instituto de Estudios de Investigaciones Históricas Bolivarium.
P.119-149.

Bertrand, Michel. (1999). En busca de una identidad social: redes familiares y Élite en tiempos de crisis, *Anuario de Estudios Bolivarianos, Números 7 y 8*.Caracas:Instituto de Investigaciones históricas. P. 97-117.

Bertrand, Michel. (2000). Los modos relacionales de las elites Hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas. *Anuario del IEHS. 15*.Tandil: Facultad de ciencias humanas Universidad Nacional del Centro. P. 61-80.

Bonett, Diana. (2000).Las reformas de la época toledana (1569-1581) economía, sociedad, política, cultura y mentalidades. *Historia de América Andina. 2*. Quito: Universidad Andina del Ecuador / Libresa. P. 99-131.

Bonilla, Heraclio. (1998).Los Andes Septentrionales y el problema del mercado interno Colonial de Quito. Ponencia presentada en el Congreso Ecuatoriano de Historia`98.Quito: 23 al 27 de noviembre de 1998 (impresión entregada por el autor).

Borchart, Cristiana., Segundo Moreno. (1989), La historia socioeconómica ecuatoriana (siglo XVIII): análisis y tendencias. *Revista de Indias, 186*. Sevilla. P.379-409.

Borges, Pedro. (1992). Las órdenes religiosas. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Tomo I*. Madrid: BAC. P. 209-244.

Botero, Luís F. (1991).La Iglesia y el indio en la colonia. *Política indigenista de La Iglesia en la colonia. Colección 500 años, No 38*. Quito: Ediciones ABYA-YALA. P. 55-145.

Brading. David. (1972). *Mineros y comerciantes en el México Borbónico*. México: FCE.

Brading, D. (1990). La España de los Borbones y su Imperio americano. *América Latina el la época colonial*. Barcelona: Crítica. P. 269-310.

Braudel, Fernand. (1976). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época De Felipe II*, Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica.

Burkholder, Mark A., D.S. Chandler. (1977)., *From Impotence to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias, 1687-1808*. Columbia: M O.

Caula, Elsa (1998-1999).“Redes sociales y poder político: la trayectoria social Económica y política de una familia vasca, Buenos Aires 1760-1850. *Anuario de Estudios Bolivarianos, números 7 y 8*.Caracas: Instituto De Investigaciones Históricas Bolivarium.P. 185-204.

- Chaunu, Pierre. (1964). *L'Amérique et les Amériques*. Paris: Ed. Armand Colin.
- Cicala, Mario, S.I. (1994). *Descripción Histórico- topográfica de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinoza Polit.
- Condamine De La, Charles Marie (Ed. 1994). *Diario del Viaje al Ecuador*. Quito: Ediguías.
- Contreras, Carlos. (1985). Balance de la historia económica del Ecuador, *HISLA*, Nº 5. P. 127-134.
- Contreras, C. (2001). Haciendas y comunidades indias en la región andina Durante El siglo XVIII. *Historia de América Andina* 3. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. P. 87-116.
- Cortés Peña, Antonio, Luís (1989). *La Política Religiosa de Carlos III y las Órdenes mendicantes*. Granada: Universidad de Granada.
- Costales, Piedad., Alfredo Costales. (1987). *Los Maldonado en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Dammert, José. (1996). *El clero diocesano en el Perú del S. XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.
- Dressendorfer, Peterm. (1985).Hacia una reconsideración del papel del clero en la conquista espiritual de América”, *Jahrbuch fur geschichte, von staat, Wirtschaft und gas ellschaft latein amerikas*, No 22. Viena: Bohlau Verlag Koln.P. 23-38.
- Dussel, Enrique. (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación, Perspectiva Latinoamericana*. Salamanca: Ediciones Siqueme.
- Dussel, Enrique. (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación 1492-1972*, España, Editorial Nova Terra, 1972.
- Duviols, Pierre. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. México: Universidad Autónoma de México.
- Duviols, Pierre. (1986).*Cultura Andina y Represión; procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Egaña de, Antonio, S.J. (1966). *Historia de la Iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: La Editorial Católica.
- Escobedo M, Ronald (1992).La Economía de la Iglesia Americana, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Tomo I*. Madrid: BAC. P.99-138.

- Estensoro, Juan Carlos. (2003). *Del Paganismo a la Santidad, la incorporación de Indios del Perú al catolicismo (1532-1730)*. Lima: IFEA.
- Estupiñán, Tamara. (1997). *El Mercado Interno de la Audiencia de Quito*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Estupiñán, Tamara. (1997). *Diccionario básico del comercio colonial quiteño*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1997.
- Fèbvre, Lucien. (1992). *Combats pour l'Histoire*. Paris: Agora, Armand Colin,
- Ferrone, Vincenzo., Daniel Roche. (1997). *Diccionario Histórico de la Ilustración*, 3ra Ed. Madrid: Alianza Editores.
- Fisher, J. (2003). Bourbon Peru 1750-1824. *Liverpool Latin American studies: New series 4*. Liverpool: University Press
- Flores Galindo, Alberto. (1988). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Editorial Horizonte.
- Fontana, Joseph.(1989).América y las Reformas, *Nueva Historia del Ecuador*, Tomo 4. Quito: Corporación Editora Nacional, Grijalbo. P.168-186.
- Freile, Carlos E. (1988).Los eclesiásticos y los indios en el Quito Colonial: Algunos ejemplos, en *Intercambio*, No 88. Obendorf, Alemania: Herausgeber Editor. P. 34-147.
- Freile, Carlos. (1991).Los obispos de Quito y la situación colonial (1565-1605) *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, N° 11. Quito: PUCE, Facultad de Teología. P.113-156.
- Freile L, José. (1991).Orozco, *Revista del Centro Nacional de Investigaciones Genealógicas y Antropológicas*. Quito. P. 7-28.
- Freile L, José. (1995).León: siglos XVI-XIX, *Revista del Centro Nacional de Investigaciones Genealógicas y Antropológicas*, N° 13. Quito. P. 11-52.
- Galvez, José Francisco. (1999), "Burócratas y Militares en el siglo XVIII", en *El Perú en el siglo XVIII*, Scarlett O'Phelan compiladora, Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero. P.243-277.
- Garavaglia, Juan Carlos. (1999).Liberato Pintos. Un pobre (rico) pastor de la Campaña bonarense en el siglo XIX. *Poder, conflicto y relaciones Sociales. El Río de la Plata, XVIII-XIX*. Rosario: Homosapiens.
- García G, Antonio. (1992). Organización territorial de la Iglesia, *Historia de la Iglesia Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: BAC. P.139-154.
- García G, Antonio. (1992). La donación pontificia de las Indias, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: BAC. P. 33-46.

- González, Justo. (1990). *La evangelización de la religiosidad popular andina*. Quito. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- González Suárez, Federico. (Ed. 1891-1901). *Historia General de la República del Ecuador*, 6 Tomos, Quito, Imprenta del Clero, 1891-1901.
- González Suárez, Federico. (Ed. 1909). *Discurso sobre la historia de la Iglesia católica en América*. Quito: Editorial Salesiana.
- Gruzinski, Serge. (1991). *La colonización del imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. (Ed. 1988). *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 Tomos, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Guerra B, Samuel. (1989), La Iglesia en los siglos de coloniaje hispánico, en *Nueva Historia del Ecuador*, vol 5, Editor Enrique Ayala Mora. Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo. P. 57-91.
- Guerra M, Sabrina, (1995). Los ilegítimos de la sociedad colonial, en *Quitumbe*,9, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador. P.21-35.
- Guerra M. Sabrina. (1995). *La secularización de doctrinas, el conflicto y la participación indígena, siglo XVIII*. Disertación previa a la obtención de la licenciatura en ciencias Históricas. Quito: PUCE.
- Guerra M, Sabrina. (1996). La secularización de doctrinas en la Audiencia de Quito y la participación indígena, siglo XVIII: Alangasí y Guano, en *Estudios de Historia Social y Económica de América*, N° 13. Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares. P. 87-106.
- Guzmán, Jorge. (1988). Breves anotaciones sobre el comportamiento del clero en América, Latina entre los siglos XVII y XIX, en *Colección Amigos de la Genealogía*. Quito. P.138-153.
- Hampson, Norman. (1968). *The Enlightenment*. New York: Penguing.
- Hera de la, Alberto. (1992). *Iglesia y Corona en la América española*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Hera de la, Alberto. (1992). El Patronato y el Vicariato Regio en Indias, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Tomo I, Madrid: BAC. P. 63-80.
- Herzog, Tamar. (2000). La vecindad: entre contre condición formal y Negociación continua. Reflexiones en torno de las categorías sociales y las redes personales, *Anuario iehs*. Tandil: Facultad de ciencias humanas, Universidad Nacional del Centro. P. 123-152.

- Juan, Jorge., Antonio de Ulloa. (Ed. 1918), *Noticias Secretas de América (siglo XVIII)*, tomo II. Madrid: Editorial América.
- Juan, Jorge., Antonio de Ulloa. (Ed. 1978). *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*, Tomo I, Edición Facsimilar. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Jurado N, Fernando. (2005). *Riobamba una ciudad de andaluces en América*. Riobamba: Asociación de Chimboracenses.
- Jurado N, Fernando. (1989). Los Chiriboga en *Colección Amigos de la Genealogía*, Vol 43, Quito, 1989.
- Jurado N, Fernando. (1986). *Los Larrea, Burocracia, tenencia de la Tierra, Poder político, crisis Retorno al poder y papel en la cultura*, Quito, S.A.G, Vol 22, Agosto.
- Jurado N, Fernando. (1992). *Los secretos del poder socioeconómico: el caso Dávalos*, SAG 67, Quito, Enero.
- Konetzke, Richard. (1992). *América Latina, la época colonial*, (1ra edición 1972), Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Lane, Kris. (1996). Mining in the Margins: Precious Metal Extraction and Forced Labor Regimens in the Audiencia of Quito, 1534-1821. Ph.D. dissertation, University of Minnesota, 2 vols.
- Lane, Kris (2002). *Quito 1599, city and colony transition*, New Mexico, University of New Mexico Press.
- Langué, Frédérique. (2000). Las élites en América española. De la historia de las Prácticas a la práctica de la historia. *Anuario del IEHS*. 15. Tandil: Facultad de ciencias humanas Universidad Nacional del Centro. P. 101-116.
- Larrea A, Silvia., Maria Antonieta Vásquez. (1990). *Vocabulario de términos eclesiásticos, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Tesis de Licenciatura, Facultad De Ciencias Humanas, Quito, PUCE.
- Lavallé, Bernard. (1979). Evangelización y protocrisolismo: la cuestión de las doctrinas de regulares en el siglo XVI, en *Anuario de Estudios Americanos*, XXXVI., P. 447-465.
- Lavallé, Bernard. (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación Colonial (siglos XVI-XVIII), en *Allpanchis*, vol XVI, No 19, Cuzco. P.151-171.
- Lavallé, Bernard. (1992). La criollización del clero, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Tomo I, II parte, cap 15, Madrid: B.A.C. P.

281-297.

Lavallé, Bernard. (1993). *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP- Instituto Riva Agüero.

Lavallé, Bernard. (1997). *Quito y la crisis de la alcabala*, Quito, IFEA-CEN, 1997.

Lavallé, Bernard. (2002). *Al filo de la navaja, luchas y derivas caciquiles en Latacunga, 1730-1790*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Levi, G. (1993). *Sobre microhistoria*. Buenos Aires: Biblos.

Lynch, John. (1991). *España bajo los Asturias*, Tomo 2, 6ta edición. Barcelona: Edición Península,

Lynch, John. (1991). *El siglo XVIII. Historia de España*. Barcelona: Editorial Crítica.

Maccormack, Sabine. (1985). The Heart has its reasons: predicament of missionary christianity in early colonial Peru, en *Hispanic American history review*, No 65, EEUU. P. 443-466.

McFarlane, Anthony. (1997). *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio de los Borbón*. Bogotá: Banco de la República /El Ancora Editores.

McFarlane, Anthony. (2001). Desórdenes civiles e insurrecciones populares. *Historia de América Andina, Vol 3*. Universidad Andina Simón Bolívar, p279-314.

Marchán, Carlos. (1988). La España del siglo XVI, en *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 3, Quito: Corporación Editora Nacional, Grijalbo. P 14-26.

Marchán, Carlos. (1989). Economía y sociedad durante el siglo XVIII, en *Nueva Historia del Ecuador*, Vol 4. Quito: Corporación Editora Nacional, Grijalbo. P. 231-260.

Maravall, José Antonio. (1972). *Estado Moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, 2 vol, Madrid.

Maravall, José Antonio. (1979). *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid.

Merino, Luis, O.S.A. (1959). *Estudio crítico sobre Las Noticias Secretas de América, y el clero colonial (1720-1765)*, Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Miguez, Eduardo. (1995). Microhistoria, redes sociales e historia de las migraciones: Ideas sugestivas y fuentes parcas, en Bjerg, Mariía y Otero Hernán, *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*, Tandil,

Cemla-IEHS.

Milhou, Alain. (1992). Misión, represión, paternalismo e interiorización para un balance de un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620), en *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, Compilador Heraclio Bonilla. Quito: Tercer Mundo Editores / FLACSO/ Librimundi. P.263-296.

Millones, Luís. (1987). *Historia y poder en los Andes centrales*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Minchon, Martin. (1994). *The people of Quito, 1690-1810: Change and unrest in The underclass*. Colorado: Boulder, CO, Westview Press.

Mörner, Magnus. (1994).Estratificación social hispanoamericana durante el período colonial, en *Research Paper Series*, Nº 28. Estocolmo: Institute of Latin American Studies.

Moreno E, Jorge. (1991). Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII, en *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, No 11, Quito: Facultad de Teología PUCE. P. 21-112.

Moreno Y, Segundo. (1985). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*. Quito: EDIPUCE.

Moutoukias, Zacarías. (1995).Narración y análisis en la observación de vínculos y dinámicas sociales: el concepto de red personal en la historia social y económica”, en Bjerg, María y Otero Hernán, *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*, Tandil: Cemla-IEHS.

Moutoukias, Zacarías. (2000). Familia patriarcal o redes sociales: balance de una imagen de la estratificación social. *Anuario del IEHS*. 15. Tandil: Facultad de ciencias humanas Universidad Nacional del Centro. P. 133-152.

Mousnier, Roland. (1958). Espíritu de Descartes. El Siglo del Cartesianismo, Revolución Intelectual, gran maestro del pensar en el siglo XVIII, en *Historia General de las Civilizaciones. Siglo XVIII, Revolución Intelectual Técnica y Política (1715-1815)*. Barcelona: Ed. Maurice Crouzet, Ediciones Destino.

O'Phelan G, Scarlett. (1999). *El Perú en el siglo XVIII, la era Borbónica*, (compilación). Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero.

Ortiz de la Tabla D, Javier. (1993) *Los Encomenderos de Quito, 1534-1660, Origen y evolución de una élite colonial*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Pazmiño, Rocío. (2000).La Configuración urbana de la villa de Villar Don

- Pardo, en *la Antigua Riobamba*, Rosemarie Terán (Editora). Quito: ABYA-YALA. P. 51-85.
- Peña M de la, Alonso (Ed. 1985). Itinerario para párrocos de indios, en *Anuario histórico jurídico ecuatoriano*, Vol IX. Quito: Ediciones Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Peralta R, Víctor. (1999). Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800; en *El Perú en el Siglo XVIII, La era Borbónica*, comp. Scarlett O'Phelan. Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero.
- Pérez S, María Ángeles. (1993). *Las Monarquías del Absolutismo Ilustrado*, Madrid: Editorial Síntesis.
- Pérez T, Luís. (1985). *Encomenderos doctrineros*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Phelan, John. (1967). *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*. Madison:University of Wisconsin Press.
- Pietschman, Horst.(1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México: Fondo de cultura económica.
- Poloni-Simard, Jacques. (2000). Historia de los indios en los Andes, los Indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. *Anuario del IEHS. 15*. Tandil: Facultad de ciencias humanas Universidad Nacional del Centro. P. 87-100.
- Ponce L, Pilar. (1992). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito, Siglos (XVI-XIX)*, Tomo I. Quito: MARKA/ ABYA-YALA.
- Ponce L, Pilar. (1994). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo II. Quito: MARKA/Ediciones ABYA-YALA.
- Ponce L, Pilar, (1998). *Certezas ante la incertidumbre, Elite y Cabildo de Quito en el siglo XVII*. Quito: Abya-Yala.
- Powers, Karen. (1994). *Prendas con pies, migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: ABYA-YALA.
- Ramos G, Luís J,(1951). *Epoca, génesis y texto de las Noticias Secretas de América por Jorge Juan y Antonio de Ulloa*, 2 Tomos. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Rueda N, Rocío. (1988). *El obraje de San Joseph de Peguche*. Quito: Abya-Yala.
- Rueda N, Rocío. (2000). El traslado de la Villa de Riobamba a raíz del terremoto de 1797, en *La Antigua Riobamba, historia oculta de una ciudad*, Rosemarie Terán, Edit. Quito: ABYA-YALA. P.109-124.

- Sánchez B, Ismael. (1991). *Iglesia y Estado en la América española*. Navarra: EUNSA.
- Sánchez, Ana. (1991) *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cuzco: Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas.
- Silverblatt, Irene. (1982). Dioses y diablos: idolatrías y evangelización, en *Allpanchis*, Vol XVI, No 19. Cusco. P.31-48.
- Speilvogel, Jackson . (1997). *Civilizaciones de Occidente*, Vol. B, 3ra Ed. México:International Thomposon Editores.
- Stein, Stanley J., Stein, Barbara H. (1991). *La herencia colonial de América Latina*,(22ª Ed.). Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Stein, Stanley J., Stein, Barbara H. (2000). *Silver trade and war. Spain and America the making of early modern Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2000.
- Stern, Steve. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista Española, Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stern, Steve. (1989). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes (siglos XVIII-XX)*. Lima: I.E.P.
- Stern, Steve. (1992). Paradigmas de la conquista. Historia, historiografía y política, en *Los Conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla, compilador. Quito: Tercer Mundo Editores / FLACSO / Librimundi. P.25-66.
- Soto A, Diana., Miguel A, Puig- Samper., Luís C Arboleda. (1995). *La Ilustración en América Colonial*. Madrid: CSICS- Doce Calles- Conciencias.
- Tapia T, Amílcar. (1992). *Pueblos y doctrinas de la antigua provincia de los Pastos*. Carchi: La Prensa, 1992.
- Terán N, Rosemarie. (1989). Sinópsis histórica del siglo XVIII, en *Nueva Historia Del Ecuador*,_vol 4, Editor Enrique Ayala Mora. Quito: Corporación Editora Nacional / Grijalbo.P. 261-309.
- Terán N, Rosemarie. (2000). *La antigua Riobamba, historia oculta de una ciudad colonia*., Quito, ABYA-YALA.
- Terán N, Rosemarie. (2001). La Iglesia en los Andes en el siglo XVIII. *Historia de América Andina* 3. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. P 183-214.

- Thompson, Edgard. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Tobar D, Julio. (1975). *Las Instituciones del período Hispánico, especialmente en la presidencia de Quito*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Turner, James. (1985). *Without God, without Creed: The origins of unbelief in America*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Trujillo M, Valentín. (1981). *La legislación eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI*. Lima: Arquidiócesis de Lima.
- Tyrer, Robson. (1988). *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Urbano, Henrique. (1992). Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes, apuntes sobre los orígenes y desarrollo, en *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, compilador Heraclio Bonilla. Quito: Tercer Mundo Editores / FLACSO / Librimundi. P 224-261.
- Urbano, Henrique. (1992). *La Fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de capítulos (1600-1898), Archivo Arzobispal de Lima*, Estudio introductorio. Cuzco: , Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de Las Casas. P 7-12.
- Vargas, José María, O.P. (1939). Historia eclesiástica de Quito colonial, en *Oriente Dominicano*, (1939-1941) Quito. 1939.
- Vargas, José María, O.P. (1962). *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*. Quito: Editorial Santo Domingo, 1962.
- Vargas, José María, O.P. (1948). *La conquista espiritual del Imperio de los Incas*, Quito, La Prensa Católica. Quito.
- Vargas, José María, O.P. (1978). *La evangelización en el Ecuador*. Quito: Editorial Santo Domingo.
- Vargas, José María, O.P. (1978). El primer Sínodo de Quito, en *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, Nos 3 y 4. Quito: Facultad de Teología PUCE. P. 5- 68.
- Vargas, José María, O.P (1980). Las órdenes religiosas y la evangelización en el Ecuador, en *Historia del Ecuador*, Vol III. Barcelona-Quito: Salvat Editores. P. 187-214.
- Velasco de, Juan, S.J. (1960) *Historia del Reino de Quito*, Segunda Parte, Biblioteca Ecuatoriana. México: Editorial JM., Cajica Jr, S.A.
- Velasco de, Juan, S.J. (1978). *Historia moderna del Reyno de Quito y la Crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reyno,,*

Tomo I. Quito: Instituto ecuatoriano de Estudios del Amazonas.

- Villalba, Jorge, S.J. (1978). Los Sínodos quitenses del Obispo Luis López de Sólis: 1594 y 1596, en *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana* Números 3 y 4. Quito: Facultad de Teología P.U.C.E. P. 69-198.
- Villalba, Jorge, S.J. (1991). Los religiosos en la evangelización del Reino de Quito en el siglo XVI, en *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, N° 11. Quito: Facultad de Teología PUCE. P. 157-301.
- Villasís T. Enrique. (1988). Historia de la evangelización en Quito, en *Revista Del instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, N° 9. Quito: P.U.C.E. P. 117-133, 1988.
- Villegas, Juan, S.J. (1975). *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564- 1600*. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay.
- Vovelle, Michel. (1985). *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- Vovelle, Michel. (1992). *El Hombre ilustrado*. Madrid: Alianza.
- Wachtel, Nathan. (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista Española, (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ybot L, Antonio. (1954). *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Tomo I. Barcelona: Salvat Editores.

Documentos Publicados

“Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito”, por Diego Rodríguez Docampo (1650)”, en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito*, comp. Pilar Ponce Leiva, Tomo II, Quito, ABYA-YALA/Marka, 1994, pp 207-322.

“Descripción de los pueblos de la jurisdicción del Corregimiento de la Villa del Villar Don Pardo, en la Provincia de los Puruguayes”, en *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América por Don Luís Torres de Mendoza*” Tomo IX, Madrid, Imprenta Frías y Compañía, 1868.

“ Razón que acerca del Estado y Gobernación política y militar de las provincias, ciudades, villas y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito, 1754” por Juan Pío de Montufar y Frasso, presidente de la Audiencia, en *Precursores*, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, México, Editorial J.M Cajica, 1960.

“Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias”, (Reproducción facsímil de la edición de Julián Paredes de 1681), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973, Libro I, título XIV-XV, De los religiosos.

“Relación de la ciudad y el obispado de San Francisco de Quito” (1583), por Lope Atienza, en *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, comp. Pilar Ponce Leiva, Tomo I, Quito, ABYA-YALA/Marka, 1992, pp 458-474.

“Carta de Cristóbal Colón al rey anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo”, en *Ideología y Praxis de la Conquista*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1978, p. 15. Vásquez de Espinoza, Antonio, “Compendio y Descripción de las Indias Occidentales” (1608-1622), *Cronistas Colonias*, segunda parte, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, México, Editorial J M Cajica, 1960.

Colecciones, Enciclopedias, Diccionarios

Diccionario de la Lengua Española, España, Real Academia Española, vigésima primera edición, 1992.

Historia Universal, 4 tomos, Barcelona, Grupo Editorial Océano, 1990.

“Historia Nacional”, en Diario *El Comercio*, fascículos de colección, Quito, junio de 2005.

Publicaciones en línea

Boudinhon, Antonio. (1999). *Secularización*, recuperado en enero de 2005 de <http://www.enciclopediacatólica.com>.

Gil, F., Corleto, R. (1998). El Real Patronato Indiano. Recuperado en junio de 2005 de <http://usuarios.advance.com>.

Levi. G. (2000). Cultura y sociedad: Microhistoria ¿ Una alternativa a la totalización. Recuperado en noviembre de 2005 de: <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/e-levi.htm>.

Mantilla, L, O.F.M. (2002). La Iglesia Católica en Colombia entre la tensión y el conflicto. *Credencial Histórica*, 153 Recuperado en junio de 2005 de <http://www.banrep.gov.co>.

Mesquita, L. (2004). Nobleza y élites tradicionales análogas en Hispanoamérica: origen, desarrollo y perspectivas actuales (ponencia presentada en la Jornada Hispanoamericana de Nobleza en Indias, Córdoba, mayo de 2004) Recuperado en marzo de 2005 de <http://www.silverytradition.tripod.com>.

Rendón, R. (n/f). De la evangelización a la secularización. Recuperado en junio de 2005 de <http://omega.ilce.edu.mx3000>.

Sempol, D. (2000). Entrevista con el historiador italiano Giovanni Levi. La discusión histórica tiene consecuencias políticas. Recuperado en octubre de 2006 de <http://www.ts.ucr.ac.cr/~historia/articulos/e-levi.htm>.

Santilli, D. (2003). Representación gráfica de redes sociales, un método de obtención y un ejemplo histórico. *Mundo Agrario* 6. (Argentina, Centro de Estudios Histórico Rurales). Recuperado en abril de 2005 de <http://www.fahce.unlp.edu.ar>.

Wade, R. (2005). El Iluminismo y la creencia en Dios. Recuperado en abril de 2005 de <http://probe.org/espnol/iluminismo.htm>.

<http://www.artehistoria.com> (tomado en abril 2005)

Página de filosofía, deliberación y pensamiento, Recuperado en enero de 2005 de <http://www.boulesis.com/didacta>.

<http://www.cervantesvirtual.com> (tomado en abril 2005)

<http://www.encarta.msn.com> (tomado en febrero 2005)

La consolidación de la sociedad criolla, siglo XVIII (2002). *Ecuador raíces del presente*. Recuperado en enero de 2005 de <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/historia/historia5.htm>.

The Internet encyclopedia of philosophy, Recuperado en marzo de 2005 de <http://www.iep.utm.edu>.

<http://www.mercaba.org/dict/tf.secularización.com> (tomado en enero 2005)