

LA SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS EN LA AUDIENCIA DE QUITO Y LA PARTICIPACIÓN INDÍGENA, SIGLO XVIII: ALANGASÍ Y GUANO.

Sabrina Guerra Moscoso (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito).

Introducción

El presente estudio sobre la secularización¹ tiene como contexto general el largo proceso de disputa entre los obispos, el clero secular y las órdenes religiosas por el control de las doctrinas de indígenas, controversia que se inicia con el establecimiento de la Iglesia en América. Las profundas rivalidades entre estos sectores son la expresión de la pugna por el control dentro de las instituciones estatales, religiosas y sociales. Son una evidencia, también, de los sectores que intervienen en la estructura de poder, del tipo de control social y de los mecanismos ideológico culturales de subordinación utilizados por las instituciones dominantes como la Iglesia. Además, expone las formas de acumulación y explotación que caracterizan la formación socioeconómica en la colonia.

Fueron los obispos y el clero secular, quienes despojaron a los frailes de la administración de las doctrinas, dirigiendo una campaña frontal de desprestigio sobre el desempeño de éstos como evangelizadores, proyecto que despertó la resistencia de los regulares a perder el control de las parroquias indígenas que constituían su principal fuente de ingreso económico.² Esta prolongada disputa generó graves problemas dentro de la Institución religiosa, que demandaron la intervención directa del Estado, evidenciando así la coparticipación en la gestión del poder entre la Iglesia y el gobierno civil.

Esta contienda se prolongó durante toda la época colonial y culminó con el traspaso, casi absoluto, a mediados del siglo XVIII, de los curatos de manos del clero regular al clero secular, sustitución fomentada por los obispos con la aprobación del gobierno civil y amparada por la nueva política post-tridentina de la Iglesia.

La secularización general de doctrinas iniciada, con la cédula del 1 de febrero de 1753, en la Real Audiencia de Quito casi se había consumado en su totalidad hacia 1768, año en el que ya las órdenes religiosas se vieron reducidas a la administración de tan sólo dos curatos por provincia, según los datos obtenidos de una carta del presidente de la Audiencia dirigida al obispo el 20 de mayo de 1768 en la cual se declaran "reservadas y excmptas de la general secularisacion" únicamente las doctrinas de Pujili y Licto para los franciscanos, Daule y Pelileo para los dominicos; y Puntal y Tusa para los mercedarios (AN/Q, *Religiosos*, caja 20, 9-VI-1754, fol 58).

Este trabajo se centrará en el proceso de secularización general, que para el caso de la Real Audiencia de Quito, empieza a ejecutarse a partir de 1753. La investigación se concentra en el área de la Sierra como marco general, concretamente en las Cinco Leguas de Quito, en el Corregimiento de Latacunga y en Riobamba, regiones identificadas en los casos de estudio analizados.

Tendrá una consideración especial, en el presente estudio, la contradictoria participación indígena dentro del proceso de secularización, ante un conflicto que se desarrolló en la esfera institucional de la Iglesia y el Estado, pero que comprometía su destino ideológico una vez consolidados y asumidos los fenómenos de aculturación y sincretismo religioso entre la población indígena.

Mediante los casos de estudio uno de los objetivos de éste análisis es exponer la disputa por el control del poderoso recurso que significaba la administración de las doctrinas indígenas, entendidas éstas

¹ Este artículo es parte de mi tesis de Licenciatura presentada en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (septiembre de 1995), en la cual abordo la el conflicto entre el clero secular y las órdenes religiosas por el control de los curatos que tiene como consecuencia la secularización de doctrinas, proceso que significó el despojo prácticamente absoluto de los frailes como administradores de parroquias indígenas. Investigación motivada por la lectura del estudio de Bernard Lavalle sobre *Doctrinas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVIII)*.

² Según Luis Cuacical en su estudio sobre la vida económica de los franciscanos de Quito, las doctrinas constituyeron la más importante fuente de ingreso para el sostenimiento de la Orden, expresa que el período comprendido entre 1699 y 1710, el 64,63% de los ingresos de la Comunidad provenían de la administración de las parroquias de indígenas, pp 50-113.

más que como un conglomerado de fieles, como mano de obra gratuita para quien supiera explotarla. El otro objetivo es intentar establecer las manifestaciones indígenas ante la secularización como una forma de rechazo a los cambios de los elementos que ya habían sido asimilados y aceptados dentro del proceso de adaptación a la colonización.

Procesos de secularización, siglo XVIII: Alangasí y Guano

Dos han sido los casos escogidos para ejemplificar la secularización general en Quito, por considerarse de significativa importancia las variables que introducen al análisis del proceso estudiado.

Por una parte el caso de Alangasí, refleja los abusos y excesos que podían cometer los doctrineros, aprovechando de su autoridad y relación con la población indígena, además expone los mecanismos de explotación utilizados por los curas como eran la apropiación del trabajo, el cobro exagerado de estipendios, la posesión de tierras y el préstamo de dinero a interés.

Por otra parte, el caso de Guano, es bastante representativo del proceso de secularización, pues refleja cómo la disputa por la apropiación de los curatos, de considerables ingresos económicos, alcanzó características de tinte violento. Permite apreciar que la secularización no sólo responde a un conflicto de orden institucional dentro de la Iglesia sino que intervienen distintos sectores con diversos intereses socioeconómicos, lo cual imprime en el proceso de secularización una dinámica que va más allá de la simple disputa por el control de los espacios de evangelización. Además para el caso de Guano se cuenta con información documental proveniente de fuentes distintas, pues han sido encontrados expedientes en los archivos Nacional, Arzobispal y de la Orden Franciscana de Quito.

El caso de Alangasí: remoción del doctrinero y secularización

Alangasí, hasta mediados del siglo XVIII, fue una doctrina administrada por dominicos, ubicada dentro de las cinco leguas de Quito.

El obispo Alonso de La Peña Montenegro, en su carta dirigida al rey, de 1672, ya sugería que esta doctrina, entre otras, debía ser secularizada. (Moreno E, 1991, 80).

En junio de 1758 se ejecuta la remoción del doctrinero. Fray Francisco de Villafuerte, dominico, que por varios años había tenido a su cargo el curato de Alangasí. El problema comienza con la denuncia presentada por dos indígenas en contra del cura. Pedro Yleuguango y Marga Sinaylin, dos menores de edad, acusan al fraile de haberlos llevado por fuerza a una hacienda que poseía en Cotochoa, por ocho días, obligándolos a trabajar en la deshierva, en las sementeras de maíz y en otras actividades, haciéndoles laborar durante todo el día sin ofrecerles a cambio ni si quiera un plato de comida. Finalmente manifiestan que dicho cura, acusándoles de haber robado un dinero que guardaba debajo de su cama les hizo castigar cruelmente, "...maniatados, desnudos en carnes en donde nos mando a dicho su mayordomo azotar asta correr sangre..." (AA/Q, *Juicios Civiles*, 25-VI-1758, fol 2r).

Esta primera acusación desencadenó varias más y de mayor gravedad. Otros testigos, aseguraron que por el mal trato y abuso recibidos por parte del doctrinero, muchos indios habían abandonado el pueblo y que a los pocos que quedaban:

... los ocupa en su servicio y en el de su manceva, teniendo tres pongos y cinco servicias que hazen ocho personas, los que se ocupan en hilar por tarea los barones en deziervar estos muertos de ambre sin tener un grano de mays que comer...haziendoles cargos ynjustos les quita prendas y procura cobrarse; estos excesos executa sin pagarles su jornal... (AA/Q, *Ibid*, fol 3).

En razón de las acusaciones presentadas, los indígenas solicitan al presidente de la Audiencia que retire a dicho doctrinero y que les designe otro. Por orden del presidente, el obispo nombra al cura de Conocoto para que realice la investigación correspondiente. En una carta de dicho cura dirigida al obispo, el 11 de abril de 1758, informa que ha recogido el testimonio del cacique, del gobernador y de otros feligreses, que corroboran el hecho de que fray Villafuerte tenía a su servicio a indios, que les hacía trabajar en una hacienda de su pertenencia ubicada en Cotochoa, también confirman que tenía una manceba, cobraba estipendios excesivos, vendía los sacramentos y castigaba cruelmente a los indios que no cumplieran con sus exigencias y, aún peor se dedicaba a la usura, pues prestaba dinero cobrando un interés bastante alto. (AA/Q, *Ibid*, fol 4).

El cacique del pueblo, en su testimonio asegura que el cura tenía 5 "servicias solteras" a quienes llevaba por fuerza a otra hacienda, que poseía en Sangolquí, donde las obligaba a trabajar en hilados. (AA/Q, *Ibid*, fol 5). Una de las sirvientas, Thomasa Mayorga, declara que todavía se encuentra al servicio del cura, quien:

... la perseguía queriendola violentar y tener hijos con ella, ofresiendole dadas y manoseandola y metiendole las manos a tocarle sus carnes, y porque ella no a querido condesender resistiendosse a sus intentos perniciosos, a tomado motivos deningun momento para castigarle con asotes... (AA/Q, *Ibid*, fol 9).

Las otras sirvientas también denuncian la violencia, excesos y abusos de que son o han sido objeto por parte del cura, por agresión física o por los forzosos trabajos en hilados sin paga alguna. (AA/Q, *Ibid*, fols 10-12).

Los testimonios recogidos no son tan sólo de indígenas, pues un vecino español de nombre Salvador Cadena asegura que le consta que el doctrinero abusa a su feligresía indígena, pues les obliga a servirle, castigándoles cruelmente si no le obedecen y declara que:

...como el dicho cura solicita a las solteras que les pone para su servicio, para actos torpes y lividinosos, manoseandola y engañandola con dadas de plata, quando deste modo no quieren condesender con su torpessa pretende violentarlas, con miedo y fuerza...y es sierto y evidente que el dicho R P cura presta dinero a uzura cobrando de redito un patacon en cada mes por dies pesos de principal, fuera del camarico que pide mensualmente en guebos, o en quesillos, que importa a un real o medio real... (AA/Q, *Ibid*, fol 21).

El testimonio del maestro de capilla de la iglesia, ratificado por todos los otros testigos, asegura que, entre los otros delitos cometidos por el cura, el más lucrativo era el préstamo de dinero a los indios "un peso de interes por cada dies pesos de principal" fuera de la gratificación de medio real o un real mensual, que estaban obligados a entregarle. (AA/Q, *Ibid*, fols 7r- 8r). Otros testigos aseguran, que si por alguna razón, los indios no podían pagar el interés establecido, el cura usurero se encargaba de arrebatarles las pocas pertenencias, vacas, ovejas u otros bienes. (AA/Q, *Ibid*, fols 9-12).

Ante tan graves acusaciones, el obispo ordena la comparecencia del acusado. El cura presenta su testimonio en Quito, el 10 de mayo de 1758, se defiende aduciendo que todas las acusaciones en su contra son falsas, pues provienen de indios, a quienes él había tenido que castigar por su mal comportamiento, asegura además que los castigos impartidos han sido necesarios y justos. Mantiene que todo cuanto ha hecho ha sido por el bien de su feligresía, así por ejemplo que los préstamos de dinero los hacía por solicitud de los indios y sin interés alguno. Sostiene que él no ha cometido ninguno de los pecados de los que le han acusado. (AA/Q, *Ibid*, fols 34-37).

A pesar de haber negado todos los cargos, las pruebas fueron demasiado contundentes, lo que constituyó la oportunidad para expropiar a la comunidad de Santo Domingo de la administración de esta doctrina. Así, el veredicto del fiscal general es muy claro: ... porque el pastor que tanto aflija y descarna sus propias obejas, no es nada bueno para passtor; y el religioso que tiene hazienda de Cotocchoa, no es conbeniente que sea cura... (AA/Q, *Ibid*, fol 38r). Líneas más abajo continua manifestando:

...todas estas abominables acciones requieren muy sebero castigo por las sircunstancias agrabantes y reagrabantes de religioso doctrinero cuia doctrina devia aver sido el ejemplo de la honestidad y castidad para con los feligreses yndios quienes disminuien en tamaño y la malicia del pecado, porque le ven que lo comete el mesmo cura... (AA/Q, *Ibid*, fol 41).

El fiscal dictamina que sea retirado definitivamente del oficio de doctrinero. El obispo, al revisar el caso, ordena que fray Francisco de Villafuerte, sea retirado de su cargo, sugiriendo a la justicia de la comunidad de Santo Domingo que proceda con las sanciones que correspondan. Además manifiesta, que queda comprobado que la orden dominicana no ha sabido controlar el manejo de esta doctrina, por tanto en conformidad a la voluntad real de la cédula del 1 de febrero de 1753, declara : "...bacante dicha doctrina y apartado de ella al Reverendo Padre Fray Francisco de Villafuerte de la Orden de Predicadores..." (AA/Q, *Ibid*, fols 47r-48). Declarando así la secularización oficial de dicho curato.

Este caso del cura de Alangasí, es una muestra muy sugerente de que las doctrinas de indígenas, más que representar un núcleo evangelizador, podían convertirse en una fuente de enriquecimiento económico muy importante para quien las administraba con astucia, como fray Villafuerte y otros tantos doctrineros carentes de verdadera vocación, a quienes el contacto con la prosperidad material, condujo a cometer todo tipo de abusos y excesos con los indígenas comportándose a la par que cualquier

encomendero. Entonces se podría pensar que las doctrinas también formaban parte del sistema de explotación colonial.

Este caso, por otra parte permite constatar la decisión definitiva de secularizar las doctrinas, pues ya hacia 1758, no se permitía a las órdenes el sustituir a sus religiosos en los curatos, sino que al comprobar los delitos de los frailes se ordenaba su remoción y, consecuentemente la secularización de la doctrina.

Pero no en todas las oportunidades el proceso de secularización fue tan simple, pues existieron casos de rechazo al reemplazo como veremos en lo sucedido en Guano, donde los religiosos y la feligresía indígena se oponen enérgicamente a la secularización de su doctrina.

Guano: una secularización violenta

1.- Antecedentes a la secularización.

El obispo Pedro de la Peña, en su relación de 1572, describía a Guano (ubicada en el Corregimiento de Riobamaba) 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. (De la Peña, 1992, Tomo I, 172).

Por su parte, Mario Cicala, sacerdote jesuita, del siglo XVIII, manifiesta que el pueblo de Guano poseía una iglesia bastante grande, bella y muy bien provista, que hasta trece años antes de su Descripción había sido curato y guardianía de los religiosos franciscanos. Sostiene que se trataba de una guardianía bastante rica, pues contaba con ingresos que fluctuaban entre siete mil y ocho mil escudos, ingresos a los que se debe añadir la suma proveniente de las industrias de que se valía el cura doctrinero para acrecentar su fortuna, como eran las actividades textiles, especificando que se trataba de la producción de "lanificios, bayetas, sayales". Añade que este curato siempre se concedía a los sujetos más beneméritos, como una especie de premio a las fatigas sufridas durante la vida religiosa, como una forma de descanso. (Cicala, 1994, 474-475).

Líneas más abajo explica que aparte de todos los beneficios que resultaban de administrar un curato ubicado en una región tan prodigiosa, de abundante agua y alimentos, existía además un obraje muy importante, donde se fabricaban tejidos, que gozaban de gran prestigio, se refiere así: "aquella gran fábrica es del rey, que la da en arrendamiento". Manifiesta que en dicho obraje trabajaban cerca de mil doscientos indígenas. Lo más importante, es que el comercio de paños, sayales y bayetas era muy activo, las transacciones mercantiles de dichos tejidos proporcionaba a Guano gran cantidad de dinero circulante. Anota también que tenía una población que fluctuaba entre seis mil y siete mil indígenas. (Ibid, 475-476).

Lo observado por este autor, nos conduce a establecer que, sin duda Guano, por su actividad textilera, generadora de considerables ingresos, constituía una zona de gran interés para ser administrada, lo cual confirma Mario Cicala al advertir que se trataba de una doctrina muy rica, en la que los curas encontraban fácilmente los mecanismos para acrecentar su fortuna, debido a la gran actividad comercial textilera que se desarrollaba en el área. Pero aún más entre los beneficios que ofrecía este curato, debe considerarse el alto número de indígenas que habitaban dicho pueblo, un considerable recurso de mano de obra.

Fray Diego Bejar, doctrinero y padre guardián del convento de Guano, quien fuera removido de su cargo en 1751 después de comprobarse una serie de excesos y abusos que había cometido fue uno de los beneficiarios de esta ventajosa situación.

Respondiendo al sinnúmero de denuncias de la población indígena de Guano el corregidor de Riobamba, al realizar las averiguaciones correspondientes, comprueba que además de vivir con su concubina, de nombre Petrona Ramos, dentro del convento, el cura explotaba a la feligresía, obligándoles a trabajar en un obrajuelo de su propiedad. Así se pronuncia el corregidor sobre el tema:

...porque demas de los yndios que tiene ocupados en un obrajuelo que ha armado, no dexa descansar de un continuo trabajo a las yndias solteras teniendolas atareadas en escarmear lana, hilar y otras ocupaciones perniciosas a la gente sin pagarles cosa alguna por tanto diario trabajo, antes si tratandoles con asperesa rigoroso castigo y demasia... (AN/Q, *Religiosos*, caja 19, 6-II-1751, fol 1).

Líneas más abajo el corregidor, expresa la preocupante situación de los indios de Guano, que constantemente son oprimidos y explotados por su cura y toda la familia de su concubina. (AN/Q, *Ibid*, fol 1).

En razón de la información presentada por el corregidor de Riobamba, el fiscal solicita, el 8 de febrero de 1751, al presidente de la Audiencia que despache una provisión real encargando al prelado de la comunidad de San Francisco la remoción de fray Bejar del curato y guardianía y la designación de un sustituto. (AN/Q, *Ibid*, fol 1r).

Es importante destacar que pese a haberse comprobado que el doctrinero de Guano, alejado de su labor espiritual, había explotado a su feligresía, involucrándose en actividades de orden económico, tan recriminadas y prohibidas por la legislación religiosa y civil, la resolución del presidente de la Audiencia, fue la de removerlo de su cargo pero sin ordenar la secularización de dicha doctrina. Esta situación podría entenderse por el hecho de que para 1751 todavía no se había expedido la real cédula de secularización absoluta. Ya en 1754, por la simple muerte del doctrinero del mismo curato se ejecuta la secularización.

2.- La secularización de Guano, 1754.

El procurador de la orden franciscana, mediante una carta del 22 de junio de 1754, se dirige al presidente de la Real Audiencia para explicar que con motivo de la muerte del doctrinero de Guano, fray Juan Cevallos, el 8 de junio de 1754, tan sólo dos días después (el 10 de junio de 1754) pasó a dicho pueblo el vicario de Riobamba Isidro de Orosco, acompañado de gran cantidad de gente armada, quienes profanaron violentamente la iglesia para ejecutar la secularización, a pesar de que el cura guardian de Guano no había opuesto ninguna resistencia, textualmente dice:

...introduciéndose dentro del convento dicha gente atemorizando con sus amenazas a los religiosos de muerte... abrieron las puertas de la Iglesia con ganchos...y entro tumultada dicha gente armada con todo desacato... (AN/Q, *Religiosos*, caja 21, 8-VII-1754, fol 1).

Por su parte el vicario de Riobamba, escribe una carta, desde Guano, el 10 de junio de 1754, dirigida al obispo Nieto Polo de Aguila, en la que explica:

Estando sublevada la jente yndia con tan desbergonsada determinacion como faltar al respeto debido a los ministros eclesiasticos y sacerdotes y al no poder por si solo su mersed con la insolencia de la jente... mando se despache carta e exorto implorando el real auxilio al Señor General Don Bruno de Urquisu y Savala corregidor y justicia mayor de la Villa de Riobamba...para que le conste el tumulto susedido...para la consecucion de posecionar en el clero, el curato de el pueblo dela Asumpcion de Guano: vacante por muerte del reverendo padre Juan Sevallos... (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 2).

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, participación que imprime al proceso un carácter violento.

El vicario de Riobamba es muy claro al fundamentar su justificación de haber recurrido a la fuerza civil, en razón de que los indios rechazaban la posesión del cura secular.

Bonifacio de Herrera, notario público de Riobamba, quien acompañó al vicario a ejecutar la secularización de Guano, en su declaración manifiesta que, al llegar al pueblo: "...salio deel seminterio un tumulto de jente yndia, quienes en vos alta desian que no admitian al cura clerigo, sino que fuese regular..." (AA/Q, *Ibid*, fol 3). Luego expresa que con motivo de entregar el curato al clérigo Nicolás Zambrano, se dirigieron al convento donde se encontraron con:

...Un tumulto de jente yndia que uno deellos hazia cava de dicho tumulto... que con voses claras desian los deel tumulto que no ovesdesian lo mandano y no consentian que se les pusiesse cura clerigo, que los Religiosos eran buenos que les davan licores y los alimentaban... (AA/Q, *Ibid*, fol 3).

Según este testigo, no sólo eran los indios los que rechazaban la secularización, sino que también el padre guardian se negaba a aceptar la notificación, pues una vez entregado el escrito, declara que el padre guardian haciendo una señal con los ojos, hizo que los indios le arrebataran el papel para destruirlo, al tiempo que otros religiosos tocaban las campanas, para así incitar al tumulto, también acusa al cura guardian de haber sido quien instigó, con el uso de aguardiente, a que los indios se rebelen. (AA/Q, *Ibid*, fol 3r). Este testimonio permite ver el control que ejercían los curas sobre la población indígena.

Por su parte el vicario de Riobamba, Isidro de Orosco, en una carta dirigida al corregidor de Riobamba, desde Guano, el mismo 10 de junio, relata así los hechos sucedidos:

Al entrar yo por la Plaza en compañía del cura interino reconosi bastante tumulto de jente, que en voses claras y altas dezian que contradezian y no querian admitir al cura clerigo y a muchos de estos vieron las personas que nos acompañaban armados de palos piedras y puñales... (AA/Q, *Ibid*, fol 4).

Continúa narrando que cuando llegaron al convento, hizo saber al cura guardián que venía a cumplir con la voluntad real de secularizar dicha doctrina, entonces al recibir el auto proveído, dicho fraile, volvió a tumultar a la gente. Con lo cual el vicario asegura que fue el padre guardián de nombre Francisco Enríquez, quien indujo a los indígenas a rechazar la secularización. Esta misma acusación la mantiene en una carta dirigida al obispo, el 11 de junio. (AA/Q, *Ibid*, fol 6). Esta situación conduce a pensar que la resistencia indígena a la secularización tal vez respondía a una manipulación por parte del cura.

El vicario pretende justificar su proceder basándose en que había sido fray Francisco Enríquez quien, por evitar la secularización de la doctrina y convento de Guano, instigó a la feligresía a que rechazara en forma violenta la secularización. Manifiesta además que por las circunstancias sucedidas, se vio obligado a solicitar la ayuda del corregidor y demás autoridades civiles y forzado a fijar una boleta de excomunión en contra de dicho cura, que textualmente expresaba:

Tengan todos por público y excomulgado, de excomunion maior de partisipasion al Padre Guardian Fray Francisco Enriques por inobediente, a los preceptos de nuestra Santa Madre Yglesia, por embarasador de la jurisdiccion ordinaria y eclesiastica y ninguna persona bajo de la misma pena de excomunion maior se atreva a quitar esta voleta, Guano y junio onse de mill setesientos cinquenta y quatro. (AA/Q, *Ibid*, fol 7).

El 12 de junio, en carta dirigida al obispo, el vicario explica que, por la resistencia de fray Francisco Enríquez a la secularización y su negativa a entregar el convento y la iglesia, se vio obligado a excomulgarlo. (AA/Q, *Ibid*, fol 12). En una carta del 28 de junio dirigida al presidente de la Audiencia, el vicario manifiesta que se enteró que desde el día anterior a la revuelta, fray Francisco Enríquez había empezado a mover a la gente india, amenazándoles con vengarse si es que no salían a rechazar la secularización. (AN/Q, *Religiosos*, caja 21, 8-VII-1754, fol 6r).

Según los testimonios presentados hasta aquí parecería que fue el guardián del convento quien se resistía a la secularización, instigando a los indígenas a manifestar su rechazo, entonces el vicario como representatante de la Iglesia regional tuvo que recurrir a la fuerza civil para sofocar la resistencia.

3.- Intervención de otros sectores en el proceso.

El mismo vicario explica que por la magnitud de la resistencia tuvo que solicitar la ayuda del corregidor y del alcalde ordinario de Riobamba Bruno de Urquisu y Joan de Najera, con lo cual interviene el poder civil regional.

Joseph Mexia, escribano público, expresa que por haber tenido conocimiento de la sublevación de los indígenas de Guano se solicitó a todos los mercaderes de Riobamba que les acompañasen, armados, para contener y reducir por medio de la fuerza dicho tumulto. (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 14).

Un testigo de nombre Juan Guijarro, nacido y criado en el pueblo de Guano manifiesta que el alcalde de la villa de Riobamba "auxilió" al vicario "...trayendo pulperos y mercaderes entre ellos Don Joseph de Leon, Don Francisco Cordero, Don Alonso Mestanza y Don Estevan Zambrano hermano del cura que se había de poner en dicho pueblo..." (AGOF/Q, *Serie 8*, caja 52, 5-VIII-1754, fol 246/ 246r).

Según los testigos fueron éstos hombres armados quienes profanaron con violencia la iglesia y amenazaron a los religiosos y a los indígenas que rechazaban la secularización. Lucas del Castillo expresa en su declaración que un fraile de nombre Juan Miño trató de defender al cura guardián pero "...fue tal el atropellamiento de los cavalleros, que improperandole (...) pasaron a desembaynar sus espadas como que acometian a herirlo..." (AGOF/Q, *Ibid*, fol 240r).

Otro testigo de nombre Antonio González, manifiesta que los hombres no sólo agredieron a los religiosos sino que también a los indígenas, pues dice "...fue publico que Don Alonso Mestanza paso un trabuco sobre los pechos de una yndia que lamentaba el ultraje a los religiosos..." (AGOF/Q, *Ibid*, fol 241).

Juan Ramos de Viberos, vecino de Guano, al testificar sobre la violencia de los caballeros armados que acompañaban al vicario expresa "...y las mismas amenazas ejecutaron los mercaderes y pulperos con los demás individuos del auxilio, contra las Yndias..." (AGOF/Q, *Ibid*, 245r).

Otro testigo de nombre Manuel (...) natural de Riobamba, vecino de Guano habla de soldados que acompañaban al vicario, quienes amenazaban y atemorizaban a los indios. (AGOF/Q, *Ibid*, fol 244).

La intervención de los mercaderes y pulperos en esta secularización plantea la posibilidad de la correlación de este sector económico con la importante producción textilera que caracterizaba a Guano.

Por otra parte, Juan Ramos de Viberos en su declaración también expresa que el vicario no sólo pidió auxilio al alcalde ordinario de Riobamba y a los mercaderes, sino también a "Don Nicolas Calisto arrendador del obraje de dicho pueblo diciendo, que se lo quitaría sino ponía remedio al tumulto de los yndios..." (AGOF/Q, *Ibid*, 245).

Joseph Mexia, escribano público declara que averiguaron que fueron los indios del obraje quienes liderados por un indio barbero se habían tumultado. (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 14).

Por su parte, Antonio González testifica que "...supo que así el vicario, cura interin y el Arrendador del Obraje dieron la cantidad de tres pesos, a cada casique, para que estos contubiesen sus parcialidades y no exclamasen la ausencia, y falta de los Religiosos". (AGOF/Q, *Serie 8*, caja 52, 5-VIII-1754, fol 238r).

Otro vecino de Guano de nombre Manuel (...) ratifica que el arrendador del obraje pagó tres pesos a cada cacique "...para que mantuviesen a los yndios encerrados en el obraje y para que los guardasen y no les dajesen salir..." (AGOF/Q, *Ibid*, fol 244).

Según esta información fueron los indios del obraje quienes se tumultaron para rechazar la secularización, por tanto se los encerró en el obraje, donde a decir del testigo Lucas del Castillo "...fueron azotados y arrastrados..." (AGOF/Q, *Ibid*, fol 240). Otro vecino de Guano de nombre Joseph (Sanoroz ?) declara que los indios e indias fueron encerrados en el obraje del pueblo "...poniendoles mordazas de huesos de Difuntos en las vocas de las Yndias que lloraban..." (AGOF/Q, *Ibid*, fol 241r).

La intervención del arrendador del obraje de nombre Nicolás Calixto tanto en el pago a los caciques para que contengan a sus parcialidades cuanto en el hecho de que los indígenas fueron encerrados en el mismo obraje, revela cómo en la secularización de Guano se involucran intereses que van más allá de la disputa entre los franciscanos y el clero secular por el control de las doctrinas, pues se debe recordar que el obraje de Guano, constituía un considerable espacio de producción textilera y de ingresos económicos.

Según los datos recopilados parece ser que fueron los indios del obraje quienes se resistieron a la secularización. El vicario de Riobamba manifiesta que se trataba de una resistencia de magnitud considerable "... de cien almas de yndios e yndias que se tumultaron..." (AN/Q, *Religiosos*, caja 21, 8-VII-1754, fol 6r).

4.- La resistencia indígena y los responsables.

Hasta aquí queda establecido que hubo resistencia por parte de los indígenas, no se ha podido precisar la magnitud del tumulto, pero definitivamente la secularización de Guano adoptó un carácter violento, conjugándose en ella intereses de diversos sectores de índole regional y local.

Todos los datos recopilados en las distintas fuentes, ratifican que por haber rechazado la secularización, los indígenas fueron reprimidos. Bruno de Urquisu, corregidor de Riobamba, en su declaración manifiesta que por petición del vicario asistió a sofocar el alboroto de los indios, confiesa que se vio en la necesidad de mandar a azotar a algunos indios, con lo cual puso fin al incidente. (AN/Q, *Religiosos*, caja 21, 8-VII-1754, fols 2/2r).

Mientras que Joan de Najera, alcalde ordinario de Riobamba, declara que consideró como su obligación el socorrer al vicario ante semejante sublevación, en vista de que se trataba de "los más ruines yndios, que inducidos por la embriaguez del aguardiente y armados se habían tumultado", por lo que ordenó el azote de unos pocos, logrando la pacífica posesión del curato por parte del clérigo secular. (AN/Q, *Ibid*, fols 4r/ 5).

El 21 de junio de 1754, el presidente de la Audiencia ordena que se ejecute la correspondiente indagación de los hechos sucedidos en Guano, con motivo de la secularización, manifiesta su preocupación ante los violentos acontecimientos ocurridos y, exige a las autoridades civiles y religiosas de Riobamba, que expliquen y justifiquen su comportamiento excesivo, nombra a Juan Romualdo Navarro, oidor de la Audiencia, para que realice las averiguaciones. (AN/Q, *Ibid*, fol 9). Lo que permite deducir que efectivamente se registraron actos violentos, que debían ser justificados.

Joseph Mexia, escribano público cuenta que cuando el alcalde fue al obraje, los indígenas confesaron que habían sido obligados a tumularse. Describe cómo "...los yndios del obraje estando travajando en el, salieron repentinamente y se tumultaron yntentando defender el curato de religiosos franciscanos y

que quien los influenciaba era un yndio barbero...”, manifiesta que pese a las averiguaciones nunca dieron con el instigador. (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fols 14/ 14r).

Según el mismo testigo fue don Vicente Paredes, Teniente del pueblo de Guano, quien señaló a cuatro indios del obraje como instigadores del tumulto, a quienes se les castigó con veinticinco azotes, uno de ellos había declarado que “...el portero de dicho obraje les avia dado la puerta franca, mandandoles que saliesen...”. Manifiesta que los indios también confesaron que un cacique que se hallaba de alguacil menor fue quien los incitó y sacó del obraje, “... que ellos por su voluntad no havian echo cosa alguna, y que queriendose bolver al obraje los detubo el Padre Guardian Frai Francisco Enriques...”(AA/Q, *Ibid*, fol 14r).

La ambigüedad en las declaraciones de los indígenas al señalar al o los responsables del levantamiento pueden conducir a pensar que el rechazo a la secularización bien pudo haber respondido a iniciativa propia o pudo ser el resultado del control ejercido por los curas sobre la población o simplemente es consecuencia de la manipulación de la documentación oficial presentada.

Una información presentada en agosto por el guardián de Guano, fray Francisco Enríquez, contiene el testimonio de siete testigos, con diez preguntas se pretende demostrar, por una parte, que la resistencia indígena fue por iniciativa propia y , por otra parte, la violencia con que procedieron el vicario, el alcalde y sus acompañantes en la ejecución de la secularización. (AGOF/Q, *Serie 8*, caja 52, 5-VIII-1754, fols 236-247).

El mismo fray Enríquez, señala que si en la secularización de doctrinas se han aplicado métodos despreciables, esto responde a la impostura siniestra, envidia y ambición del clero secular. (AGOF/Q, *Ibid*, fol 238). Al referirse a los hechos del 10 de junio manifiesta que el vicario de Riobamba con apoyo del alcalde y otros hombres:

...armados de todo genero de armas ofensivas con las que amagaron algunos de ellos a los religiosos y a la gente yndia que repugnaban y lloraban la secularizacion de dicha doctrina y pueblo, por el desconuelo que inspeccionaban en el cura clerigo, con la experiencia y les documentaba la practica que les administraba la sercania de algunos curatos de clerigos de esta jurisdiccion de Riobamba.... (AGOF/Q, *Ibid*, fol 238).

Siete testigos expresan que el guardián no se resistió a pesar de que los hombres armados ultrajaron a los religiosos. (AGOF/Q, *Ibid*, fol 239r).

Se sugiere además repetidamente que dicho fraile intentó controlar al tumulto indígena, la declaración de Lucas del Castillo confirma que precisamente el guardián era quien pedía a los indios que: “...admitiesen sin repugnancia alguna al cura clérigo y obediesesen las órdenes de su magestad...” (AGOF/Q, *Ibid*, fol 240r).

Todos los testigos ratifican que no fue fray Enríquez quien había instigado a la gente a repudiar la secularización y expresan que el rechazo de los indígenas fue tan enérgico, que los secularizadores se vieron obligados a castigarlos violentamente. Así lo dice Antonio González, el primer testigo:

...que es cierto que la secularizacion se hizo con el desconuelo grande de toda la feligresia, expresando la gente yndia especialmente con voses de llantos y alaridos el sentimiento, por cuyo motibo fueron castigados con azotes, golpes, arrastrandolos por el suelo, tirandolos de los cavellos y otras mortificaciones, hasta aprisionarlos en el obraje de dicho pueblo, en el que supo el declarante que les pusieron mordasas... todo por orden del Alcalde Juan Nijera... (AGOF/Q, *Ibid*, fol 139).

El cuarto testigo, un vecino de Guano, expresa que “... sabe con certidumbre que el tumulto de la gente yndia fue accion libre suya, sin que en ella tubiese parte el padre guardian...” (AGOF/Q, *Ibid*, fol 244).

En definitiva no se ha podido precisar quiénes fueron los instigadores del rechazo por parte de los indígenas a la secularización, en la documentación se argumenta la responsabilidad de un cacique, de un indio barbero, de ciertos indios y del mismo guardián del convento. Lo cierto es que sin duda se registraron actos de violencia y la intervención de diversos sectores interesados como la Iglesia regional de Riobamba, las autoridades civiles, los mercaderes, el arrendador del obraje, los indígenas, los caciques, el guardián del convento y los religiosos. Lo que permite interpretar a la secularización de doctrinas no sólo como el grave conflicto interno de la Iglesia por el control de los núcleos de evangelización sino como una disputa de diversos sectores por el considerable recurso socioeconómico que representaban los pueblos indígenas.

5.- Postura de la orden franciscana y de las autoridades ante lo sucedido en Guano.

El 14 de junio de 1754, el provincial de la orden de San Francisco dirige una carta al presidente de la Audiencia en la cual explica que “...a pasado a sensurar y denunciar al Reberendo padre Guardian del

convento ...”(AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 19r). Esta información tal vez permite establecer que la resistencia a la secularización de Guano por parte de fray Enríquez no había contado con la autorización de la jerarquía de su orden.

En una carta, el procurador general de la orden de San Francisco, dirigida al presidente de la Audiencia, del 12 de junio de 1754, en un intento por mantener su jurisdicción religiosa, especifica que se trata de un curato y guardianía que ha estado en posesión de su comunidad por más de dos siglos y que en vista de haber sido secularizada en forma violenta, solicita al presidente declarar si ha de entregar o suspender la entrega de tal curato, convento e iglesia de Guano, como también los de Otavalo, Saquisilí, y Chambo. Manifiesta que acatará con resignación la voluntad real, como lo ha hecho con las catorce doctrinas que para ese entonces había entregado. (AN/Q, *Religiosos*, caja 20, 9-VI-1754, fol 14).

La petición del prelado gira en torno al hecho de que la orden acepta resignadamente la secularización del curato, pero no así la secularización del convento e iglesia. Parece que se trata de la aceptación de entregar las doctrinas pero sin renunciar al contacto e influencia, que estos espacios ofrecían con la sociedad.

En vista de la resistencia del prelado a entregar el convento y la iglesia, el obispo, en una carta fechada el 18 de junio, argumenta su legalidad amparándose en la ley 26, título 15, del libro de la Recopilación de las Leyes de Indias (1681), que dictamina que en caso de secularizarse las doctrinas, los conventos e iglesias deben quedar para el servicio parroquial, disposición que fue reconfirmada en la cédula de 1 de febrero de 1753. Según lo cual el obispo confirma que, si el cura de Guano ha muerto y se ha procedido a secularizar la doctrina, la orden franciscana se encuentra en la obligación de entregar la iglesia y el convento también. Respecto a las sublevaciones indígenas, el obispo acota que “se trata de fingidos levantamientos inducidos por los mismos religiosos”, sin embargo insiste en que el proceso de secularización de doctrinas debe regularse, para evitar la violencia y que la feligresía no se sienta ofendida, de tal manera que los religiosos no encuentren la forma de “acalarar a los indígenas” tan sólo con la intención de mantenerse en los curatos. (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 24r).

En las comunicaciones entre el obispo y el presidente de la Audiencia, donde se trata el rechazo por parte de los indígenas a la secularización no sólo en Guano, sino también en Cotacachi, Chambo, Saquisilí y Cuzubamba, expresan su apreciación sobre las revueltas como provocadas por los mismos religiosos, para evitar ser retirados de sus cargos y como una forma de aprovechamiento de los indígenas, que “por su propia naturaleza están propensos a ejecutar este tipo de acciones”. (AA/Q, *Ibid*, fol 35). Hacen también referencia a que en otras secularizaciones no se han registrado incidentes de esta magnitud, “...se han reducido a llorar brevemente, en la salida de su Doctrinero...” (AA/Q, *Ibid*, fol 28).

Sin embargo, el presidente reconoce que no le es clara la razón por la cual los indios se sublevaron ante la remoción de los frailes, cuando en varias Visitas, se han registrado sus denuncias en contra de los doctrineros regulares, especialmente franciscanos, acusándolos de las extorsiones, agravios y abusos físicos y económicos, manifiesta que las penosas quejas, fueron precisamente las que lo habían impulsado a ordenar la secularización inmediata de las doctrinas de: San Lucas de Ambocas, Cuzubamba, Saquisilí, Guano, Pomasqui, Cotacachi, Santa Rosa y Yaguachi. (AA/Q, *Ibid*, fol 38r).

En vista de los hechos acaecidos con motivo de la secularizaciones, el presidente recomienda al obispo, que en lo sucesivo, para evitar cualquier alboroto, se ejecute la secularización en forma menos impositiva, que se espere la vacante del curato, luego se informe a la autoridad correspondiente, y con la respectiva orden, se proceda a la asignación del nuevo clérigo doctrinero. (AA/Q, *Ibid*, fol 28r).

Resulta bastante incongruente que habiéndose registrado durante años las denuncias indígenas, de pronto se den semejantes demostraciones de defensa a los religiosos, aspecto que ha llamado la atención en esta investigación por lo contradictorio.

Así, en 1752 los indígenas del pueblo de Saquisilí, presentan una denuncia formal de los perjuicios que les ocasionaba su doctrinero franciscano, fray Joseph Mogrobejo, acusándolo de cobros indebidos en la administración de sacramentos y otros impuestos. (AN/Q, *Religiosos*, caja 19, 24-XII-1751, fol 3). Sin embargo, tan sólo 3 años más tarde éstos indígenas se levantan en forma violenta en defensa de los mismos frailes que según sus propias denuncias los habían venido extorsionando por muchos años.

La investigación ha revelado, según la documentación, que no sólo en Guano se registraron posturas de rechazo a la secularización, pues el mismo presidente de la Audiencia ha especificado, que en pueblos como Cotacachi, Chambo, Saquisilí y Cuzubamba, también se presentaron tumultos por parte de

los indígenas. (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 35). Por lo tanto se puede concluir que estas manifestaciones de rechazo, violentas o no, representan datos sugerentes para el análisis de la reacción indígena ante procesos que de una manera u otra los afectaban.

6.- Las variables introducidas en los casos de estudio.

Los casos de Alangasí y Guano han proporcionado una visión de conjunto de la secularización de doctrinas en cuanto expresan no tan sólo el conflicto de orden institucional que atraviesa la Iglesia de la Audiencia de Quito sino la dinámica de los distintos sectores que intervienen en la disputa por el control de los recursos socioeconómicos.

El proceso de secularización de la doctrina de Alangasí constituye un sugerente ejemplo de los mecanismos de explotación utilizados por ciertos doctrineros como la apropiación de la fuerza de trabajo indígena, el cobro exagerado de estipendios, la posesión de tierras y la usura, dentro de un marco de maltrato y abuso por parte del doctrinero, quien usó para beneficio personal su situación privilegiada frente a la población indígena. Este caso representa un interesante modelo de cómo las doctrinas de indígenas representaban un importante espacio de enriquecimiento para quien lo supiera aprovechar.

El caso de Guano es aún más especial, pues es un importante ejemplo de la dimensión que alcanzó la disputa por el control de las doctrinas, en la medida en que plantea diversas variables que permiten entender la secularización como un conflicto en el cual intervienen diferentes sectores sociales en razón de los intereses involucrados.

Como ya ha sido descrito tan sólo dos días después de la muerte del doctrinero de Guano, el vicario Isidro de Orosco en representación de la Iglesia regional de Riobamba, se hace presente para ejecutar la secularización de la doctrina, acompañado de las autoridades civiles y de un grupo de mercaderes, que utilizando prácticas violentas obligan a fray Francisco Enríquez, guardián del convento a someterse a la secularización.

Un elemento importante de reflexión es el parentesco existente entre el clérigo secular traído por el vicario para ocupar el cargo de doctrinero y uno de los mercaderes de nombre Esteban Zambrano.

El hecho de que las autoridades civiles y los mercaderes de Riobamba se hayan involucrado en un proceso de competencia exclusiva de la Iglesia sugiere su correlación con la importante producción textilera que caracterizaba a Guano.

Por otra parte la intervención del arrendador del obraje, de nombre Nicolás Calixto, quien paga a los caciques para controlar la resistencia indígena ante la secularización, puede ser un dato que confirma los intereses en juego.

Según los testimonios, son los indígenas del obraje los que forman el tumulto y son castigados y apresados en el mismo obraje, lo cual nuevamente confirma la estrecha relación con la producción textil de Guano.

El rol jugado por los caciques en la contención de la resistencia indígena es fundamental en el proceso, en tanto podría ser un elemento decidor de que aún se mantenía, para entonces, con alguna fuerza su condición de mediadores entre la jerarquía social y los sectores indígenas, o simplemente se negoció su papel como mecanismo de presión a cambio de ciertos privilegios pactados.

Los testimonios dan a entender la presencia de cabecillas, instigadores del tumulto, que no llegan a identificarse con precisión, puesto que se menciona a un indio barbero, a un cacique, que ocupa el cargo de alguacil menor, al guardián del convento, algunos testimonios insisten en la iniciativa propia de los indígenas, lo cual no ha quedado esclarecido en la presente investigación.

Tampoco se ha podido precisar la magnitud de la resistencia, pero lo que sí ha quedado establecido es que hubo un rechazo indígena al proceso de secularización y la intervención directa de diversos sectores de la sociedad civil interesados en el proceso, que sugieren diversos temas para futuras investigaciones.

La contradictoria participación indígena en el proceso de secularización.

Al analizar la naturaleza del conflicto se podría determinar que se trata de una disputa de orden institucional dentro de la Iglesia católica, sin embargo la investigación documental ha revelado que también implicó la participación de otros sectores de la sociedad y fundamentalmente una suigéneris intervención

por parte del sector indígena, que a simple vista no tendría razón de ser, siendo una disputa de la jerarquía social en la que no tendrían intereses directos y peor aún capacidad de involucrarse, en condiciones igualitarias, en un proceso que se desarrollaba fuera de su control.

Si bien en el examen histórico, hablar de doctrinas significa hablar de indígenas, esto no implica que de manera natural los indígenas se interesen o participen en el proceso de secularización, siendo que más bien ellos fueron el objeto de la evangelización, se podría pensar que en esas condiciones no tenía para ellos relevancia alguna quien administrara las doctrinas. Pero, como ha sido apreciado en la documentación recopilada la población indígena interviene manifestando su rechazo a la secularización.

Se han registrado documentos testimoniales de denuncia por parte de los indígenas, del abuso de ciertos doctrineros, lo cual revela que los indígenas no se mantenían ajenos a los procesos de cambio desarrollados dentro de la esfera jerárquica de la sociedad, como plantea Alain Milhou, sería un error considerar a la masa india como un simple objeto pasivo de evangelización (Milhou, 1992, 286), la resistencia de este sector en el proceso investigado, no era sino una forma de rechazo a la transformación dentro del proceso evangelizador.

Formas de resistencia ideológica.

Para entender esta línea de planteamiento, se debe retomar la consideración de que los indígenas no fueron entes pasivos de evangelización sino agentes activos, que utilizaron diversos mecanismos para manifestar su rechazo ante la imposición civilizatoria, desde el rechazo frontal y violento a la nueva religión o la afirmación de su idolatría tan perseguida por los evangelizadores hasta la apropiación de las creencias cristianas para mantener en una suerte de invisibilidad sus propios cultos tradicionales. (Milhou, 1992, 287).

Al estar, durante la colonia, el dominio de las almas estrechamente ligado al poder político, convirtiéndose la Iglesia en la organizadora y reguladora de la vida de los fieles, los indígenas, debían encontrar los mecanismos de subsistencia o resistencia dentro del nuevo orden político, social, económico y cultural, pero las opciones eran limitadas, la encrucijada era enfrentamiento o colaboración.

El enfrentamiento era la vía más inútil, pues constituía la declaración de guerra frontal al sistema dominante, en condiciones de absoluta desventaja. Sin duda, se registraron levantamientos ideológicos como el del Taqui Ongoy, movimiento de reconciliación con las divinidades andinas, que a nivel panandino predicaba la resurrección de las huacas. (Flores G, 1988, 70). Pero, tempranamente los indígenas comprendieron que no podían luchar contra las instituciones del poder colonial.

Segundo Moreno, en su trabajo sobre sublevaciones indígenas en la Real Audiencia de Quito, establece claramente que los movimientos subversivos o protestas violentas más bien se dirigían contra las modificaciones o reformas provenientes del gobierno. (Moreno, 1985, 408).

Con lo cual es posible establecer que si bien los indígenas no se enfrentaron en forma violenta contra las nuevas imposiciones ideológicas, esto no quiere decir que se hayan quedado pasmados, silenciosos ante la destrucción de su mundo cultural sino que, entendiéndolo que no podían declarar una lucha frontal al sistema, buscaron otras estrategias de resistencia dentro del nuevo orden que inevitablemente debían acatar.

Adaptación en resistencia.

Para entender las estrategias de subsistencia o resistencia cultural empleadas por los pueblos indígenas tal vez, sea viable aceptar el planteamiento de Steve Stern sobre los patrones de adaptación en resistencia, que explican cómo los indígenas, sin promover un rechazo frontal, tenían la facultad para resistir, mitigar o simplemente sobrevivir a los efectos destructivos de las imposiciones coloniales. Desde la capacidad de recrear de manera continua las relaciones con los sectores dominantes. (Stern, 1989, 28).

Con el propósito de lograr su subsistencia, los indígenas estaban dispuestos a adaptarse a las fuerzas ubicadas fuera de su control, al mismo tiempo que se resistieron a perder los logros y derechos, que en el nuevo sistema explotador, habían conquistado con extrema dificultad. En fin, Stern sostiene que los indígenas no constituían una masa de entes políticamente adormecidos. Por lo contrario, fueron agentes activos de resistencia y autodefensa, manifiesta en un continuo y largo proceso de "adaptación en resistencia" a la nueva estructura de dominación. (Ibid, 31-33).

Se trata de un proceso que tiene como objetivo lograr sobrevivir y mejorar su suerte dentro del nuevo sistema, pero resistiéndose, en forma pasiva, a las transformaciones absolutas que pretenden introducir las instituciones coloniales.

En otro trabajo Stern sostiene que la resistencia no necesariamente implicaba manifestaciones violentas sino otros mecanismos como el acceso y manejo de la justicia de los españoles, utilizando la estructura jurídica colonial en su beneficio. (Stern, 1986, 187). Aprendieron a defender legalmente sus intereses, convirtiéndose ésta, en una de las principales estrategias utilizadas por el sector indígena. Este mecanismo lo hemos podido confirmar a lo largo de la presente investigación, pues es innumerable la documentación legal presentada por los indígenas ante las autoridades de denuncias de los abusos cometidos por sus doctrineros. Pero también hay muchos documentos que reflejan la intención de los indígenas de simplemente mejorar su situación, sin pretender cambios fundamentales, sino pequeños logros que aseguren el mejoramiento de sus condiciones.

Así por ejemplo se presenta la denuncia de varios caciques de Latacunga, por el cobro excesivo de impuestos a los indígenas por parte de los doctrineros, quienes argumentan que son indios forasteros, cuando en realidad son indios naturales de dicha provincia, por tanto solicitan a las autoridades se regule esta situación (AGOF/Q, *Serie 8*, caja 50, 1642, fol 96).

Otros ejemplos son las peticiones de los indios de Latacunga, dirigidas al presidente de la Audiencia, con la intención de solicitar que "no querían experimentar las nobedades de las obensiones" sino que preferían continuar con lo acostumbrado hasta entonces de pagar salarios a sus doctrineros. (AGOF/Q, *Serie 8*, caja 51, 1-VII-1724, fol 118).

En este punto vale la pena retomar aquel planteamiento de que los indígenas no rechazaron las instituciones coloniales directamente sino a las reformas que se pretenden introducir, pues por el proceso paulatino de adaptación en resistencia, sugerido líneas más arriba, se van incorporando al nuevo sistema y asumiendo nuevos roles, pero buscan los mecanismos de subsistencia más favorables para sus intereses, en medio de esto son capaces de manifestar su rechazo absoluto ante pretendidos cambios, que representen un peligro para sus logros ya sean económicos o culturales o simplemente rechazan transformaciones dentro de la situación ya asumida e interiorizada por ellos.

Dentro de esta línea de pensamiento, Edward Thompson, en su trabajo sobre economía moral, propone que cualquier cambio o transformación en las legitimidades alcanzadas por el sector oprimido dentro de un sistema explotador, genera resentimiento y reacción por parte de éste, que inclusive podría tornarse violenta. (Thompson, 1979, 76).

Entonces siguiendo este planteamiento, podríamos establecer que dentro de los patrones de adaptación al nuevo orden religioso cultural, cualquier transformación registrada en las formas de evangelización ya establecidas durante dos siglos generaría el rechazo por parte del sector indígena, ya que para el grupo religiosamente sometido un cambio, aunque sea mínimo, que se pretenda introducir, significaría la incertidumbre ante la posible pérdida de los logros de subsistencia cultural o económica, hasta entonces alcanzados dentro del sistema evangelizador. Es decir, el rechazo al cambio de los elementos de adaptación que han supuesto forzados y sacrificados acomodados ideológicos y culturales dentro de la estructura dominante.

La resistencia indígena a la secularización de doctrinas.

Los supuestos teóricos planteados, tal vez podrían explicar las manifestaciones de rechazo por parte del sector indígena a las transformaciones que implicaba la secularización de sus doctrinas, siempre y cuando sea interpretado aquel rechazo como resultado de la iniciativa propia de los pueblos indígenas.

Es en este contexto que se pueden entender las gestiones legales en las que además de los procesos de denuncia en contra de los doctrineros se encuentran también declaraciones de rechazo a la secularización y testimonios de fervoroso respaldo a los frailes doctrineros.

Tal es el caso de la petición del cacique y pueblo de Mualó:

Allandonos pues aflixidos con las fatales noticias que an corrido por estas partes de que se mudan los curas, es tal el dolor en nuestros lastimados corassones que no admite consuelo alguno sino solo recurrir a la sagrada proteccion de Vuestra Magestad Real suplicandole nos mire como a hijos suos pues no tenemos otro assilo de quien balernos, empeñado su autoridad a que no lloremos la perdida de tan

buen cura, pues para nosotros ha sido el total alivio de nuestras necesidades y miserias...(AGOF/Q, Serie 8, caja 53, 3-V-1754, fol 1).

En otra declaración los mismos feligreses piden en forma directa que continúen los frailes franciscanos en la administración de su doctrina, en consideración a que son más devotos que los clérigos seculares. Para lograr su propósito se presentan los testimonios de varios habitantes del pueblo, indios y blancos que manifiestan las razones de su preferencia de que, el curato este administrado por franciscanos, porque: "...si estos en alguna manera obran mal tienen los recursos abiertos, de un comisario general, de un visitador y un provincial y por ultimo de un señor Obispo que oidas las quejas los contienen o mudan..."(AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 2-V-1754, fol 194).

De igual manera los indios de Perucho y Pillaro presentan su queja ante las autoridades ya que consideran injusto que se haya removido a su cura fray Isidro Guijarro, pues por todo el tiempo que la doctrina ha sido servida por franciscanos el pueblo ha estado contento y satisfecho, por tanto solicitan que se le sea restituído su cura. (AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 1750, fol 150).

Como éstas existen otras muchas peticiones, enfocadas todas al mismo propósito defender a los frailes para que se mantengan en la administración de sus curatos y evitar que sean secularizados.

Cabe aclarar que este tipo de manifestaciones han sido encontradas únicamente en documentación del archivo de la orden Franciscana, lo cual relativiza la interpretación que pueda realizarse, pues no ha sido encontrado respaldo documental en otras fuentes, a excepción de los datos recopilados acerca de la secularización de Guano, ya presentados anteriormente y, de ciertas doctrinas de Latacunga, que veremos a continuación. Sin embargo, más allá de las evidencias escritas, se ha registrado también la existencia de levantamientos indígenas en rechazo al proceso de secularización, como es el caso de Guano y la referencia hecha por las mismas autoridades de otros levantamientos ocurridos en Chambo, Cotachachi, Cuzubamba y Saquisilí. (AA/Q, Juicios Civiles, 10-VI-1754, fol 35).

En lo referente a las doctrinas de Latacunga, una petición bastante decidora es la presentada en conjunto por varios caciques, quienes refiriéndose a la decisión real de secularizar sus doctrinas, manifiestan su postura:

Declaramos para el descargo de nuestras conciencias el procedimiento de los Reverendos Padres Curas Doctrineros Regulares de los dichos pueblos que han sido y al presente son; no hemos resivido agravio ninguno respecto que nos han mirado con amor paternal...cumpliendo con toda exactitud con la obligacion de Curas en la administracion delos Sagrados Sacramentos, predicacion del Santo Evangelio, enseñanza de la doctrina... con el buen exemplo, sin escandalo alguno de que nos hallamos muy gustosos y contentos...(AGOF/Q, Serie 8, caja 52, 28-IV-1754, fols 50/50r).

Una lectura superficial de este tipo de manifestaciones conduciría definitivamente a pensar que los indígenas de Latacunga habían aceptado absolutamente la evangelización y que siempre habían estado contentos con la administración de los curatos por parte de los franciscanos, Sin embargo al comparar este documento con uno anteriormente citado, se constata una situación contradictoria, pues se trata de una información presentada tan sólo 3 años más tarde, en la cual se denuncia abusos y corrupciones cometidos por los franciscanos en los curatos de Latacunga.

Al parecer se trataba de una situación de considerable preocupación pues el virrey ordena que se realice la investigación correspondiente. En base a un cuestionario, se recopila el testimonio de varios habitantes, que ratifican que los doctrineros franciscanos cometían serios abusos desde el cobro excesivo por los sacramentos, el trabajo forzado, hasta el maltrato físico y el involucramiento en actividades comerciales.(AN/Q, Religiosos, caja 32, 21-V-1777, 70 fols).

Uno de los testigos, precisamente don Joseph Joaquin Sancho Hacho, cacique de varios pueblos expresa en su testimonio:

...que por lo que le toca al actual cura y Quadjutores del Pueblo de Saquisilí, le consta ...por haber visto como en Doctrina publica, el cura hase sacar unos costales mui grandes, nombrados sacas, llenos de algodón y reparte a cada yndia media libra, para que le hilen dentro del presiso termino de quinse dias fatales, pagandoles solo medio real, deviendo ser al menos un real...(AN/Q, Religiosos, Ibid, fol 25r).

Este documento no sólo devela los abusos cometidos en Latacunga sino también la protesta indígena en contra de sus doctrineros, contradiciendo su posición de 3 años antes cuando en Saquisilí, por ejemplo se rebelan forma violenta contra la remoción de los curas franciscanos. (AA/Q, Juicios Civiles, 10-VI-1754, fol 35).

Entonces se presenta una interrogante ante el ambivalente comportamiento indígena. Si apelamos al planteamiento de adaptación en resistencia, podríamos atrevernos a establecer que este tipo de respuesta ante las transformaciones, que implicaba la secularización se inscribe como parte de las estrategias de subsistencia utilizadas.

El caso de Guano analizado líneas más arriba es un importante ejemplo de la resistencia indígena ante las transformaciones del proceso secularizador, pues incorpora testimonios, procedentes de distintas fuentes que ratifican el hecho de que los indígenas intervinieron en forma violenta para rechazar la secularización de su doctrina y la imposición de la Iglesia regional de Riobamba.

Resistencia o manipulación.

Otra es la visión si el rechazo se interpreta simplemente como un producto de la presión ejercida por los frailes, en su negativa a perder la administración de los curatos, presentando el rechazo como producto de la iniciativa indígena. Es decir aprovechándose de la autoridad e influencia que ejercían sobre los fieles, en razón de su papel privilegiado que les hacía mercedores de prestaciones por parte de los indios y les otorgaba el poder recompensar o castigar a quienes les servían, incitaron y organizaron la participación indígena frente al proceso de secularización.

Esto puede explicarse en vista de que Stern, también plantea que, a lo largo de la colonia se va estableciendo una relación de interdependencia entre dominadores y oprimidos, es decir una mutua dependencia, fundamentada en la funcionalidad de uno respecto al otro para satisfacción de necesidades básicas y el acceso a un cierto campo de acción y de poder dentro de un marco de mutuo consentimiento. (Stern, 1986, 219).

La presión que pudieron haber ejercido los doctrineros sobre los indígenas para obligarlos a manifestarse a su favor, es decir para participar en un proceso que se desarrollaba fuera de su esfera de control y competencia nos remite a redimensionar la fuerte presión ideológica y económica que ejercían los doctrineros sobre los indígenas. El rechazo forzado a la secularización pudo haber sido también producto de la negociación y promesa de ciertas recompensas o el temor a represalias.

Tal vez el caso de Guano podría insertarse dentro de este marco de análisis, en tanto las justificaciones presentadas por el vicario de Riobamba, Isidro de Orosco, pretenden presentar la resistencia de los indígenas como resultado de la manipulación del guardián del convento. (AA/Q, *Juicios Civiles*, 10-VI-1754, fol 7).

Es importante destacar que no se considera a la sociedad indígena como una sola masa homogénea que responde en forma uniforme a los procesos que de una u otra manera afectan su subsistencia. Además no se debe descartar la posibilidad de que su rechazo haya sido únicamente producto de la presión ejercida por los frailes en un intento por conservar las doctrinas en su poder. También se debe tomar en cuenta el rol de negociadores que podían adoptar ciertos sectores indígenas como los caciques para lograr beneficios de orden personal o comunitario.

Por otra parte, debe ser considerado el hecho de que la información recopilada puede ser producto de una manipulación de la documentación oficial.

Por supuesto este trabajo no pretende establecer una interpretación definitiva sobre la participación indígena en la secularización, pero sí se trata de una reflexión acerca de las manifestaciones indígenas propias o manipuladas ante procesos, que definitivamente afectan sus intereses.

Conclusiones.

La investigación sobre la secularización de doctrinas y la disputa interna que atraviesa la Iglesia como institución ha permitido evidenciar los diversos intereses en juego, que hacen relación no solamente al control ideológico de las masas evangelizadas, sino, y fundamentalmente, al control económico, mediante la administración de doctrinas, como fuente de enriquecimiento institucional y personal.

El conflicto aparentemente irrelevante entre dos sectores de la Iglesia por el control de los espacios de evangelización ha permitido evidenciar algunos factores que caracterizarían la época en la que se desarrollan: el proceso de acumulación y configuración de los sectores económicamente dominantes a través de la coerción y el chantaje ideológico; el papel de control social de la Iglesia por la cercanía y la autoridad desarrollada en la vida cotidiana de la población indígena.

El estudio de los casos presentados ha revelado cómo el conflicto por el control de las doctrinas, involucra no sólo intereses de la Iglesia sino también de otros sectores de la sociedad, que de la misma manera valorizaban a los curatos como un poderoso recurso socioeconómico a ser explotado.

Esta disputa indudablemente afectó también a los indígenas, quienes una vez producido el difícil proceso de adaptación a la colonización, encontraron las más variadas estrategias de sobrevivencia de su cultura, sólo así, son comprensibles las manifestaciones de rechazo a la sustitución de los frailes por los sacerdotes seculares, que aparentemente resulta contradictoria.

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. |

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.

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.

AN/Q, *Religiosos*, caja 19, Quito, 6-II-1751, Carta e Informe hecho por el Corregidor de Riobamba contra el padre fray Diego Bejar, religioso de San Francisco onde se ha 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, Quito, 24-XII-1751, Quejas de los indios de Saquisilí contra los excesos de su cura doctrinero, 4 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-XI-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, 70 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 abusos y corruptelas introducidas por los curas doctrineros de los Pueblos de la jurisdiccion deste Corregimiento de Latacunga, 70 fols.

Bibliografía

ACOSTA, Antonio, "Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)", en *Allpanchis*, vol XVI, No 19, Cusco, 1982: 117- 150. "La extirpación de idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas", en *Revista Andina*, año 5, No 1, Cusco, 1987: 171-196. "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII", en *Histórica*, vol VI, No 1, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades 1982: 1-34.

ALZOG, Juan, *Historia Universal de la Iglesia*, Tomo III, Barcelona, Librería Religiosa, 1868.

ASSADURIAN, Carlos Sempat, "Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)", *Allpanchis*, No 35/36, vol I, Cusco, 1990:29-104.

ATIENZA, Lope, "Relación de la ciudad y Obispado de San Francisco de Quito", (1583), En *Relaciones Históricas-Geográficas de la Audiencia de Quito Siglos XVI-XIX*, vol 2, comp. Pilar Ponce Leiva, Quito, MARKA/ABYA-YALA, 1992: 458-474.

AYARRAGARAY, Lucas, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos del J. Rosso, 1935.

BAYLE, Constantino, S.J. *El Clero secular y la evangelización de América*, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950. "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, 1949:379-388.

BOTERO, Luis F, “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, 1991:55-145.

CICALA, Mario, S.I. *Descripción Histórico- topográfica de la provincia de Quito de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*, (1771), Quito, Biblioteca ecuatoriana Aurelio Espinoza Polit, 1994.

CUACICAL GALARRAGA, Luis Alfredo, *Vida económica de la Provincia Franciscana de Quito entre 1699 y 1710*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Ciencias Históricas, PUCE, Quito, 1994.

DRESEENDORFER, Peterm, “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, 1985: 23- 38.

DUSSEL, Enrique, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación, perspectiva Latinoamericana*, Salamanca, Ediciones Siqueme, 1978. *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación 1492- 1972*, España, Editorial Nova Terra, 1972.

DUVIOIS, Pierre, *Cultura Andina y Represión; procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo siglo XVII*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1986. *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, Universidad Autónoma de México, 1977.

EGAÑA, Antonio de, S.J. *Historia de la Iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, La Editorial Católica, 1966.

FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima Editorial Horizonte, 1988.

FREILE, Carlos E, “Los eclesiásticos y los indios en el Quito Colonial: algunos ejemplos”, *Intercambio*, No 88, Obendorf, Alemania, Herausgeber Editor, 1988: 134-147.

GONZALEZ, Justo, *La evangelización de la religiosidad popular andina* Quito, Ediciones ABYA-YALA, Quito, 1990.

GONZALEZ SUAREZ, Federico, *Discurso sobre la historia de la Iglesia católica en América*, Quito, Editorial Salesiana, 1909. *Historia General de la República del Ecuador*, 6 Tomos, Quito, Imprenta del Clero, 1891-1901.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización del imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GUAMAN POMA DE AYALA , Felipe, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, (1615?), 3 Tomos, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

GUERRA B, Samuel, “La Iglesia en los siglos de colonia hispánica”, *Nueva Historia del Ecuador*, vol 5, Ed. Enrique Ayala Mora, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo, 1989:57-91.

GUZMAN, Jorge, “Breves anotaciones sobre el comportamiento del clero en América Latina entre los siglos XVII y XIX”, *Colección Amigos de la Genealogía*, Vol 42, Quito, 1988: 138-153.

- HERA, Alberto de la, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- JUAN, Jorge, y Antonio de Ulloa, *Noticias Secretas de América (siglo XVIII)*, (1ra edición 1826), Tomo II, Madrid, Editorial América, 1918.
- KONETZKE, Richard, *América Latina, la época colonial*, (1a. ed. 1972), Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1992.
- LARREA A, Silvia, y Maria Antonieta Vasquez, *Vocabulario de términos eclesiásticos, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Humanas, Quito, PUCE 1990.
- LAVALLE, Bernard, "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVIII)", *Allpanchis*, vol XVI, No 19, Cusco, 1982: 151-171.
- LEYES DE INDIAS, *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*, 4 Tomos, (Reproducción Facímil de la edición de Julián Paredes de 1681), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Libro I Títulos XIV y XV, *De los religiosos*, 1973.
- MACCORMACK, Sabine, "The Heart has its reasons: predicament of Missionary christianity in early conial Peru", *Hispanic american history review*, No 65, EEUU, 1985: 443-466.
- MERINO, Luis, O.S.A. *Estudio crítico sobre Las Noticias Secretas de América, y el clero colonial (1720-1765)*, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1956.
- MILHOU, Alain, "Misión, represión, paternalismo e interiorización para un balance de un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620)", *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, Comp. Heraclio Bonilla, Quito, Tercer Mundo Editores / FLACSO/ Librimundi, 1992: 263-296.
- MILLONES, Luis, *Historia y Poder en los Andes centrales*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- MORENO E, Jorge, "Las doctrinas de la Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII", *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, No 11, Quito, Facultad de Teología PUCE, 1991: 21-112.
- MORENO YANEZ, Segundo, *Sublevaciones indígenas esn la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*, Quito, EDIPUCE, 1985.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la, "Itinerario para párrocos de indios", *Anuario Histórico Jurídico ecuatoriano*, (1688), Vol IX, Guayaquil, Ediciones Corporación de Estudios y Publicaciones, 1985.
- PEÑA, Pedro de la, "Relación sumaria de la que envió el obispo de Quito al Consejo de las doctrinas y doctrineros de todo aquel obispado" (1572), en *Relaciones Histórico- Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XIV-XIX)*, Tomo Y, Comp. Pilar Ponce Leiva, Quito, MARKA/ABYA-YALA, 1992: 164-187.
- PEREZ TERAN, Luis, *Encomenderos doctrineros*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1985.
- PHELAN, John L, *El Reino de Quito en el siglo XVII*, (1ra edición 1967), Quito, Banco Central del Ecuador, 1995.
- PIETSCHMAN, Horst, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México, Fondo de cultura económica, 1989.
- POWERS, karen, *Prendas con pies, migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Quito, ABYA-YALA, 1994.

- RAMOS GOMEZ, Luis J, *Epoca, génesis y texto de las Noticias Secretas de América, de Jorge Juan y Antonio de Ulloa*, 2 Tomos, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1951.
- RODRIGUEZ DOCAMPO, Diego, "Descripción y Relación del estado y eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito" (1650), *Relacione Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito, (siglos XVI al XIX)*, Tomo II, Comp Pilar Ponce Leiva, Quito, MARKA/ABYA-YALA: 207-322.
- SANCHEZ, Ana, *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cusco, Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de Las Casas, 1991.
- SILVERBLATT, Irene, "Dioses y diablos: idolatrías y evangelización", *Allpanchis*, vol XVI, No 19, Cusco, 1982:31-48.
- STERN, Steve, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza Editorial, 1986. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes (siglos XVIII-XX)*, Lima, I.E.P., 1989.
- TAPIA TAMAYO, Amílcar, *Pueblos y Doctrinas de la antigua provincia de los Pastos*, Carchi, Ecuador, La Prensa, 1992.
- TERAN NAJAS, Rosemarie, "Sinópsis Histórica del siglo XVIII", *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 4, Ed. Enrique Ayala Mora, Quito, Corporación Editora Nacional/ Grijalbo, 1989: 261-309.
- THOMPSON, Edward, *Tradicón, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad pre-industrial*, Barcelona, Editorial Crítica, 1979.
- URBANO, Henrique, "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes, apuntes sobre los orígenes y desarrollo", *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Comp. Heraclio Bonilla, Quito, Tercer Mundo Editores/FLACSO Librimundi, 1992: 224-261. *La Fe y las Costumbres. Catálogo de la sección documental de capítulos (1600- 1898 Archivo Arzobispal de Lima*, Estudio introductorio, Cusco, Centro de Estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas, 1992: 7-12.
- VARGAS, José María, *O.P Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*, Quito, Editorial Santo Domingo, 1962. *La conquista espiritual del Imperio de los Incas*, Quito, La Prensa Católica, Quito, 1948. *La evangelización en el Ecuador*, Quito, Editorial Santo Domingo, 1978
- "El primer Sínodo de Quito", *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, N° 3 y 4, Quito, Facultad de Teología PUCE, 1978: 5- 68. "Las órdenes religiosas y la evangelización en el Ecuador", *Historia del Ecuador* Vol III, Barcelona-Quito, Salvat Editores, 1980: 187-214. "Historia eclesiástica de Quito colonial", *Oriente Dominicano*, (1939-1941), Quito, 1939.
- VELASCO, Juan de, S.J. *Historia Moderna del Reyno de Quito y la Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesus del mismo Reyno*, (1a. ed. 1941), Tomo I, Quito, Instituto ecuatoriano de Estudios del Amazonas, 1978.
- VILLALBA, Jorge, S.J, "Los Sínodos quitenses del Obispo Luis López de Sólis: 1594 y 1596", *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, N° 3 y 4, Quito, Facultad de Teología, PUCE, 1978: 69-198.
- VILLASIS TERAN, Enrique, "Historia de la evangelización en Quito", *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, N°9, Quito, P.U.C.E., 1988: 117- 133.
- VILLEGAS, Juan, S.J. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600*, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

WACHTEL, Nathan, *Los Vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

YBOT LEON, Antonio, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Tomo I , Barcelona, Salvat Editores, 1954.