



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Carrera en Pedagogía de la Historia y las Ciencias Sociales

**«Estos indios brujos han manchado mi honor»: juicio contra Don José Mariano de la Peña, cura párroco de Santa Elena en el siglo XVIII**

Trabajo de Titulación previo a la Obtención del Título de Licenciado en Pedagogía de la Historia y las Ciencias Sociales.

Autor:

Guisella Alexandra Carchi Ramón

CI : 0301956710

saritacolores\_fox@hotmail.com

Tutora:

María Teresa Arteaga Auquilla

CI: 0103867222

**Cuenca Ecuador**

2 de febrero, 2022



## Resumen

Con la incursión europea en el llamado Nuevo Mundo, la Iglesia había establecido categorías y redes para dominar y aculturar a los indios, y toda forma de sublevación que ponga en peligro el poder ejercido en este territorio. De este modo, se sirvió de diferentes actores sociales como: obispos, sacerdotes, frailes, curas párrocos, etc., para su propósito evangelizador por tierras americanas. Esto conllevó una relación compleja entre europeos e indios en su propósito por erradicar los antiguos cultos de los nativos que pronto terminaron por coexistir. En este sentido, un juicio seguido contra el cura párroco de Santa Elena en el año de años de 1788 en Santa Elena fue el punto de partida de este trabajo. Esta investigación se llevó a cabo a través del método histórico, donde cada acusación y defensa que se refleja en el juicio *de Auto de Capítulos contra el cura de la Punta de Santa Elena, Dr José Mariano de la Peña. Corre con la Causa Criminal contra Varios Indios de dicho pueblo por el delito de sacrilegio (1788)* permitió explicar las circunstancias en que se llevó a cabo este proceso judicial, cómo hizo frente la persona acusada, las consecuencias del proceso y qué categorías se desarrollan a través del juicio. En este caso, el cura párroco de la Punta de Santa Elena, José Mariano de la Peña fue acusado de ciertos delitos por parte de los indios y estos serán convertidos en «idólatras» y «brujos» como modo de defensa por parte de este religioso. Por consiguiente, este trabajo constituye un aporte para el estudio de los procesos legales mediados por la Iglesia católica que desplegó sus conceptos y valores, además, permite acercarse a las investigaciones de las relaciones interétnicas entre españoles e indios en un contexto poco estudiado como en Santa Elena en el siglo XVIII.

**Palabras Clave:** Párrocos. Santa Elena. Honor. Autos. Siglo XVIII.



### Abstrac

With the European incursion into the New World, the Church had established categories and networks to dominate and acculturate the Indians, and any form of uprising that endangers the power exercised in this territory. In this way, he used different social actors such as: bishops, priests, friars, parish priests, etc., for his evangelizing purpose in American lands. This led to a complex relationship between Europeans and Indians in their attempt to eradicate the ancient cults of the natives that soon ended up coexisting. In this sense, a trial against the parish priest of Santa Elena in the year of 1788 in Santa Elena was the starting point of this work. This investigation was carried out through the historical method, where each accusation and defense that is reflected in the trial of *Auto de Capítulos contra el cura de la Punta de Santa Elena, Dr José Mariano de la Peña. Corre con la Causa Criminal contra Varios Indios de dicho pueblo por el delito de sacrilegio (1788)* it allowed to explain the circumstances in which this judicial process was carried out, how the accused person coped, the consequences of the process and what categories are developed through the trial. In this case, the parish priest of Punta de Santa Elena, José Mariano de la Peña, was accused of certain crimes by the Indians and they will be turned into "idolaters" and "witches" as a means of defense by this religious. Therefore, this work constitutes a contribution to the study of the legal processes mediated by the Catholic Church that displayed its concepts and values, in addition, it allows us to approach the investigations of the interethnic relations between Spaniards and Indians in a little studied context such as in Santa Elena in the 18th century.

**Keywords:** Parish Priests. Santa Elena. Honour. Judicial process. Century XVIII.



## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo I: Una aproximación a la historia de la Iglesia en el Nuevo Mundo.....</b>	<b>15</b>
1.1 El principio de todo: el cristianismo en el Nuevo Mundo.....	15
1.2 El cuerpo estatal de la Iglesia.....	16
1.2.1 La iglesia como «madre» y «maestra»: control social de la sociedad colonial.....	18
1.2.2 La derrota y pervivencia de los dioses prehispánicos: sincretismo religioso.....	19
1.3 Desde el Concilio de Trento a la iglesia en la América colonial.....	22
1.3.1 Catecismo para indios: enseñanza y oración.....	26
1.3.2 De animales a hombres: el sacramento como medio transformador en una sociedad cristiana.....	28
1.3.3 Legitimar a través del bautizo.....	29
1.4 El oficio del Protector de Naturales .....	31
1.5 El clero indígena.....	33
<b>Capitulo II: La Punta de Santa Elena: una revisión histórica de este espacio costero.....</b>	<b>35</b>
2.1 La Punta de Santa Elena un partido de Guayaquil .....	35
2.2 Recursos naturales de la Punta de Santa Elena.....	36
2.3 Indios del mar: sociedad colonial de La Punta de Santa Elena.....	39
2.4 Minería.....	41
2.4.1 Sal más que un mineral.....	43
2.5 Estudio de <i>Auto de Brujería</i> por María Laviana Cuetos.....	45
<b>Capitulo III: Juicio contra José Mariano de la Peña cura párroco de la Punta de Santa Elena.....</b>	<b>52</b>
3.1 «Ministros del demonio»: de brujos acusados a indios acusadores.....	52
3.2 Un cura rebelde: el discurso de José Mariano de la Peña contra los indígenas.....	56



3.3 Entre hechiceros y sacerdotes: los implicados en el delito de <i>Auto de Capítulos</i> .....	60
3.3.1 La acusación de hechicería como estrategia de defensa y deslegitimación de los indios de la Punta de Santa Elena .....	61
3.4 El proceso legal del juicio.....	64
3.5 Desamparo espiritual: un indio que imparte sacramentos.....	66
Conclusiones... ..	70
Bibliografía.....	72
Anexos.....	85



## Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

---

Guisella Alexandra Carchi Ramón en calidad de autor/a y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación «Estos indios brujos han manchado mi honor»: juicio contra Don José Mariano de la Peña, cura párroco de Santa Elena en el siglo XVIII, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 2 de febrero de 2022

Guisella Alexandra Carchi Ramón

C.I: 0301956710



### Cláusula de Propiedad Intelectual

---

Guisella Alexandra Carchi Ramón, autor/a del trabajo de titulación «Estos indios brujos han manchado mi honor»: juicio contra Don José Mariano de la Peña, cura párroco de Santa Elena en el siglo XVIII, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor/a.

Cuenca, 2 de febrero de 2022

Guisella Alexandra Carchi Ramón

C.I.: 0301956710



## **Agradecimientos**

En primer lugar, expreso mi profundo agradecimiento a la Mgt. María Teresa Arteaga, valiosa profesional que tuve el honor de conocer y trabajar, reconozco su invaluable apoyo en el lapso de toda la carrera cursada desde el inicio hasta el final, su paciencia y sobre todo su confianza al ser mi asesora en este proyecto de titulación. De igual manera, agradezco a todo el cuerpo docente involucrado en la enseñanza de la Historia y las Ciencias Sociales y a la Universidad de Cuenca por abrirme las puertas para perseguir mis sueños. Por otro lado, agradezco a mis padres y hermanos, quienes a través de su constante lucha me brindaron el apoyo para culminar mis estudios. A mis compañeros de la carrera de Pedagogía de la Historia y las Ciencias Sociales con quienes compartí gratos momentos y me llevo lo mejor de ellos.

## **Dedicatoria**

A mis padres por su entrega y confianza sin ustedes este momento en mi vida académica no hubiera sido posible:

Mi madre Livia Ramón que a pesar de las adversidades nos brindó su amor y entrega incondicional.

A mi padre Gonzalo Carchi por ser una figura muy importante en mi vida, su respeto a las montañas y a todo ser vivo me enseñó que solo somos un grano de arena en el vasto universo y que nunca será tarde para sembrar un árbol.

A Janeth, por su apoyo incondicional.

A Negro, mi amigo de cuatro patas por diez largos años, felino noble y compañero de vida.



## Introducción

En la historia de la humanidad, desde tiempos antiguos la Iglesia ha estado presente como «madre y maestra», para las sociedades heredadas de un culto basado en la figura de Jesucristo. Desde su posición promovió todo tipo de campañas a través de religiosos cristianos para eliminar todo aquel que ponga en peligro su hegemonía. Esto desencadenó una serie de cruzadas contra los pueblos y las personas que consideraban enemigas al cristianismo, designándoles toda una gama de categorías entre las cuales destaca: brujas, hechiceros, maléficos, bárbaros, etc. Más adelante, en el siglo XV, con la incursión de los castellanos en el llamado Nuevo Mundo todo un aparato religioso se volcó a tierras americanas llegando a posicionarse como el principal «órgano modelador» de la sociedad colonial naciente. Como resultado a la complejidad de las religiones nativas pronto se las asoció con la figura de satanás desarrollándose todo un discurso para erradicar las «malas prácticas» en que habían permanecido los indios.

De esta manera, se desplegó una suerte de «cruzada»<sup>1</sup> para eliminar a los «ídolos» y sustituirlos por imágenes cristianas. Rubial señala que hasta el siglo XV no había en España ese sentido por misionar, sino más bien una actitud de cruzada (erradicación o exterminio) hacia los judíos y musulmanes. Sin embargo, en territorio americano después de la toma de Granada en 1492, por primera vez, los castellanos vieron una realidad distinta a la europea a la que debían convertir al cristianismo por medio de otros métodos como el aprendizaje de la lengua, las misiones y sobre todo un acercamiento a los caciques de los pueblos aborígenes<sup>2</sup>. Es decir, el choque entre estos dos mundos no tiene las características de lo que esta connotación implicaba, tal como lo señala Von Wobeser, al resaltar que, si bien es cierto que la sociedad colonial se levantó sobre la muerte de un sin número de seres humanos, el deterioro de la naturaleza y la desaparición de las costumbres de los pueblos nativos, también lo es que se consolidó sobre la pacificación y la integración de los antiguos señoríos<sup>3</sup>.

Por otro lado, una vez posicionada esta ideología religiosa, se llevó a cabo una «revolución cristiana» a través de la edificación de iglesias, conventos, diócesis con el objetivo de que la sociedad sea parte de este cuerpo religioso. Cabe resaltar que estos medios, para eliminar la religión de los indios, no fueron del todo exitosas debido a que aún permanecían rindiendo culto

---

<sup>1</sup> Pastor Marialba, *Cuerpos Sociales, cuerpos sacrificiales* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2014), [https://es.scribd.com/read/482613520/Cuerpos-sociales-cuerpos-sacrificiales#\\_search-menu\\_93697](https://es.scribd.com/read/482613520/Cuerpos-sociales-cuerpos-sacrificiales#_search-menu_93697).

<sup>2</sup> Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España: catequesis, fiesta, milagros y represión* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2020), <https://es.scribd.com/read/482605034/El-cristianismo-en-Nueva-EspanaCatequesis-fiesta-milagros-y-represion>.

<sup>3</sup> Gisela von Webeser, «El virreinato de Nueva España en el siglo XVI» en *La Historia de México*, coord. por Gisela von Webeser (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 122-152.



a sus deidades; de ahí que la Iglesia llevara a cabo una serie de concilios, tratados, manuales, catecismos en lenguas nativas para llegar a estas personas de mejor manera. De este modo, se ejecutó la «cristianización» del Nuevo Mundo y se persiguió a todo aquel que se saliera del modo de vida, establecido por los dogmas de la Iglesia denominándolos «idólatras». Esta categoría encerraba un conjunto de prácticas entre las cuales estaba la hechicería, la brujería, la adivinación, de ahí que la complejidad de las religiones nativas fuera un escenario idóneo para que esta institución religiosa vea en ellas formas de carácter herético. Más adelante, ya por el siglo XVIII este discurso en torno a las prácticas idolátricas y sus portadores permanecía como parte de la Iglesia un claro ejemplo de ello es el manual del Obispo de San Francisco de Quito Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para Párrocos de Indios*, dedicado para los sacerdotes en su labor para «evangelizar» a los nativos, al considerar que este era un trabajo de enorme esfuerzo dado la «fiereza» y «barbarie» de las personas a cristianizar<sup>4</sup>.

Dentro de este orden de ideas, el territorio del actual Ecuador, no escapó de la creencia de que el demonio se movía por estas tierras y que sus aliados eran los indios. De este modo, un claro ejemplo de aquello es el juicio de *Auto de Capítulos contra el cura de la Punta de Santa Elena, Dr José Mariano de la Peña*<sup>5</sup>. Este proceso judicial se llevó a cabo a finales del siglo XVIII en la Punta de Santa Elena, territorio de antigua provincia de Guayaquil, perteneciente a la Real Audiencia de Quito. Esta causa legal fue ejecutada por los indios de este pueblo, contra el cura párroco de este lugar, acusado por diferentes faltas y este en su defensa, acusa a los capitulantes de ser brujos, hechiceros y sortilegios. Es importante mencionar que antes de que se llevara a cabo este proceso judicial contra el cura párroco de La Punta de Santa Elena se ejecutó *Auto de Brujería* estudiado por María Laviana Cuetos donde José Mariano de la Peña y el teniente político acusaban a más de treinta indios de ejercer prácticas hechiceriles. En consecuencia, este escenario judicial nos lleva a preguntarnos: ¿cómo y bajo qué circunstancias se llevó a cabo el juicio de *Auto de Capítulos* contra José Marino de la Peña?

Para llevar a cabo esta investigación se utilizó el método histórico que, según Berrio, consiste en llevar a cabo una serie de pasos en la investigación, que son fundamentales para construir la historia<sup>6</sup>. En este sentido, Ruiz señala que el investigador en historia dispone de este método

---

<sup>4</sup> Alonso de la Peña Montenegro, «Exortacion a los Parochos de Indios, argumento de la obra», en *Itinerario Parapachos de indios SV Oficio y sus Obligaciones*, ed. por Ioseph Fernández de Buendía (Madrid: s/e, 1668), s/p.

<sup>5</sup> Auto de Capítulos contra el cura de la Punta de Santa Elena Don Jose Mariano de la Peña, La Punta de Santa Elena, 1788, Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, Cuenca, Fondo Juicios, Ahca/a, Exp, 0868.

<sup>6</sup> Julio Ruiz Berrio, «El método histórico en la investigación histórica», *La Revista española de pedagogía* 278 (1976): s/p, url: <https://revistadepedagogia.org>.



que da paso a reconstruir los «hechos» a partir de fuentes, que en nuestro caso es el documento judicial<sup>7</sup>. A partir de esto, Torres plantea que esta metodología, no solo se caracteriza por la descripción y el análisis de los fenómenos sociales, sino en la búsqueda de las razones del porqué estos han sucedido de tal manera<sup>8</sup>. De este modo, lo que se buscó es ir más allá del juicio como tal y entender sus posibles orígenes económicos, sociales, religiosos, etc. Todo ello sin perder de vista que se presenta como una consecuencia del anterior, en donde se intercambian los papeles y el acusador José Mariano de la Peña, pasa a ser acusado.

Así mismo, Sáenz explica que esta metodología aborda de forma global todo el proceso de investigación social, desde el planteamiento del problema hasta la exposición de resultados<sup>9</sup>. A partir de estas afirmaciones, el método histórico se enmarca en el análisis del proceso legal, desde las denuncias que giran en torno a Don José Mariano de la Peña, las acusaciones contra varios indígenas como modo de defensa del principal implicado, las consecuencias fruto de las faltas del cura párroco y los términos que giran en torno a la resolución del juicio. De ahí que tengamos como premisa principal como lo sugiere Miranda no juzgar el pasado, sino limitarnos a exponer los resultados de este proceso como tal<sup>10</sup>. Por ello, hemos pasado por diferentes etapas que son parte de este método ya que sin ellas no habría podido llevarse a cabo el proceso de investigación.

Cabe mencionar que nos encontramos frente a una gama de problemas, entre los cuales destacó la necesidad de conocer los diferentes tipos de fuentes de información y decidir cuáles nos servirían de apoyo en este proceso de investigación. Como ya lo mencionamos antes, el documento judicial fue la fuente principal de este trabajo, tomando en cuenta lo que afirma Fuster que estas fuentes comprenderán todos los documentos realizados por aquellas personas que participaron de los hechos como tal<sup>11</sup>. Además, se echó mano de fuentes primarias publicadas como los *Tratados de Supersticiones, Idolatrías, Hechicerías, y otras Costumbres*<sup>12</sup>,

---

<sup>7</sup> Pedro Ruiz Torres, «Los discursos del Método Histórico», *Revista Ayer* 12 (1993).47-68. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=184862>.

<sup>8</sup> Teresa Torres Miranda, «En defensa del método histórico-lógico desde la Lógica como ciencia», *Rev. Cubana Edu Superior* 39 (2020): s/p, url: <http://orcid.org/0000-0003-0660-7009>.

<sup>9</sup> Isidora Sáenz, «El método histórico aplicado a la investigación educativa», *Reire. Revista d'Innovació i Recerca en Educació* 9 (2016): 106-113, doi: 10.1344/reire2016.9.2927.

<sup>10</sup> Francisco Alía Miranda, *Técnicas de Investigación para Historiadores: Las fuentes de la Historia* (Madrid: Síntesis 2005), edición en PDF, cap.1.

<sup>11</sup> Francisco Fuster Ruiz, «Archivística, archivo, documento de archivo», *Revista de Biotecnología y Ciencias de la Información* 9 (2001):0, ISSN-e 1562-4730.

<sup>12</sup> Jacinto de la Serna, *Tratados de Supersticiones, Idolatrías, Hechicerías y otras Costumbres* (México DF: Biblioteca Virtual Universal, 2003), edición en PDF.



*Procesos de indios Idolatras y hechiceros*<sup>13</sup> e *Itinerario Paraparochos de Indios. SV Oficio y Obligatione*<sup>14</sup>. Por consiguiente, este soporte documental fue tal como lo señala Guerra aquellos acontecimientos congruentes en términos de tiempo y espacio con el evento que se estudió en esta investigación<sup>15</sup>.

En este sentido, Torres manifiesta que primero se deben observar y analizar rigurosamente los documentos con lo que se va a trabajar<sup>16</sup>. En nuestro caso el juicio fue la parte más relevante del objeto de estudio que, a partir de la observación documental, se pudo evidenciar que consta de 162 folios escritos por ambas dos caras. Cabe destacar que reposa actualmente en el Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca. El marco temporal concierne a la segunda mitad del siglo XVIII, pues corresponde a la información contenida en el documento judicial. Así mismo, siguiendo las recomendaciones de Miranda estos documentos formaron la columna vertebral de este trabajo de investigación, sin embargo, no hablaron por sí solos, de ahí que nos hayamos servido de herramientas del método histórico para interrogarlos<sup>17</sup>. Por consiguiente, en primera instancia, hemos llevado a cabo la «observación histórica» que según Bloch sirve para interpretar las fuentes y abrírnos paso al génesis, en nuestro caso, de este proceso judicial.<sup>18</sup>

De este modo, tras la indagación del documento pudimos sumergirnos en el contexto de la época ya que este contiene un buen número de datos, no solo concernientes a las personas involucradas en el juicio, si no también, elementos que giran en torno a las prácticas religiosas de la Iglesia, el valor de los sacramentos, la falta de recursos económicos, las fiestas indígenas, las cofradías, etc., elementos de la vida cotidiana de los implicados en el proceso, etc. En efecto, siguiendo lo planteado por Miranda esta observación documental, nos sirvió para analizar estas fuentes y entender el significado del documento, para poder contrastarlo con el objetivo de validar las hipótesis planteadas al inicio de esta investigación<sup>19</sup>.

En este sentido, para Fuster las fuentes documentales son el reflejo de las relaciones y actividades del ser humano.<sup>20</sup> Con respecto a este apartado, encontramos al personaje principal

---

<sup>13</sup> Luis González Obregón, *Procesos de Indios: Idolatras y Hechiceros* (México DF: Archivo General de la Nación, 1912), edición en PDF.

<sup>14</sup> De la Peña Montenegro, *Itinerario*, s/p.

<sup>15</sup> Tevni Grajales Guerra, «La metodología de la investigación histórica: una crisis compartida», *Enfoques* 1, (2002). 5-21. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25914104>.

<sup>16</sup> Ruiz, «Los discursos», 47.

<sup>17</sup> Francisco Alía Miranda, *Técnicas de Investigación para Historiadores: Las fuentes de la Historia* (Madrid: Síntesis, 2005) 14-184, Edición en PDF.

<sup>18</sup> Étienne Bloch, ed., *Apología para la historia o el oficio del Historiador* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001), 9-174.

<sup>19</sup> Alía Miranda, *Técnicas*, 51.

<sup>20</sup> Fuster, «Archivística, archivo, documento de archivo», 2.



de este juicio, que es Don José Mariano de la Peña, que a partir de las declaraciones de los diferentes testigos da certeza dio su inocencia del *Auto de Capítulos* llevado en su contra. Es de destacar, que los testimonios de los diferentes testigos ofrecieron una rica información, de ahí que nos hayamos servido de Diccionarios Novohispanos para entender ciertas palabras acorde a la época con el fin de evitar anacronismos.

Así mismo, siguiendo la recomendación de Miranda estos documentos fueron adecuados para responder a nuestras preguntas planteadas al inicio<sup>21</sup>. En tal sentido, tras la lectura minuciosa de las declaraciones de los testigos y del acusado emanaron conflictos previos que desembocaron el *Auto de Capítulos* contra el sacerdote implicado. De ahí que se trate de un documento, que se debe estudiar con cuidado al momento de desentrañar sus categorías, pues si bien el objetivo de la investigación gira en torno a al comportamiento del cura párroco, categorizar estos conflictos latentes a través de los folios, fue una parte esencial para determinar las raíces del proceso. Con el objetivo de relacionarlos e indagar en busca de indicios que nos lleven a responder las preguntas planteadas. En efecto, como lo revela Bloch este trabajo de investigación no hubiera sido posible sin las guías diversas como: fuente principal, inventarios de archivo, bibliotecas, repositorios, guías, etc.<sup>22</sup>

Por su parte, Eco sugiere que, para llevar a cabo un buen trabajo monográfico, hay que tener presente a los estudiosos que han abordado el tema<sup>23</sup>. En tal sentido, autores como Corcuera<sup>24</sup>, Brading<sup>25</sup>, Gruzinski<sup>26</sup>, Ricard<sup>27</sup>, Rubial<sup>28</sup>, entre otros, nos han dotado de un buen número de referencias, para entender el papel de la Iglesia y cómo esta suscitó profundos cambios en la sociedad de la América colonial. Así mismo, los estudios llevados a cabo por Mannarelli<sup>29</sup>,

---

<sup>21</sup> Alía Miranda, *Técnicas*, 43.

<sup>22</sup> Étienne Bloch, ed., *Apología para la historia o el oficio del Historiador*, 90.

<sup>23</sup> Humberto Eco, *Cómo se hace una tesis* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1995), edición en PDF.

<sup>24</sup> Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2012), [https://es.scribd.com/read/482637907/Del-amor-al-temorBorrachez-catequesis-y-control-en-la-Nueva-Espana-155-1771#\\_\\_search-menu\\_400441](https://es.scribd.com/read/482637907/Del-amor-al-temorBorrachez-catequesis-y-control-en-la-Nueva-Espana-155-1771#__search-menu_400441).

<sup>25</sup> David Brading, *La Nueva España: Patria y Religión* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2015), <https://es.scribd.com/read/482614878/La-Nueva-Espana-Patria-y-religion>.

<sup>26</sup> Serge Gruzinski, *De la Idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1992), edición en PDF.

<sup>27</sup> Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misionarios de las órdenes mendicantes en la Nueva España* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2017), <https://es.scribd.com/read/482617819/La-conquista-espiritual-de-Mexico-Ensayo-sobre-el-apostolado-y-losmetodos-misioneros-de-las-ordenes-mendicantes-en-la-Nueva-Espana-de-1523-1524-a-15#>.

<sup>28</sup> Rubial, *El cristianismo*, 1-578.

<sup>29</sup> María Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y Poder inquisitorial en Lima* (Lima: Ediciones del Congreso de Perú, 1998), edición en PDF.



Tausiet<sup>30</sup> nos sirvieron para entender las prácticas que fueron consideradas como «idolatrías» sus principales actores, sus castigos, y cómo estas se fueron moldeando en el discurso de la sociedad colonial y de la Iglesia. En este sentido, esta propuesta de investigación es de tipo expositiva ya que consistió en analizar y seleccionar de esta información todo lo que sea relevante para este estudio<sup>31</sup>.

Para concluir, con lo que respecta a las transcripciones paleográficas, se ha procurado mantener el texto original, solo en algunos casos se ha colocado algunos puntos para evitar posibles equivocaciones. Además, este trabajo investigativo se encuentra dividido en tres partes, en el primer capítulo, el lector podrá acercarse a la historia del cristianismo en América y sus distintas teorías. En el segundo capítulo, se puede evidenciar el contexto histórico de Santa Elena en el siglo XVIII desde la economía, la población, los recursos naturales, entre otros fenómenos que moldearon la vida de los pobladores en el siglo XVIII. El tercer capítulo trata el desarrollo y las circumnuciones en que se llevó a cabo el proceso judicial, contra Don José Mariano de la Pena, los actores que intervienen, las acusaciones, los discursos, etc.

---

<sup>30</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2000), <https://es.scribd.com/doc/45889783/Tausiet-M-Ponzona-en-los-ojos>.

<sup>31</sup> Victorino Muñoz, *Guía de Aprendizaje. Técnicas de investigación de campo I* (México DF: s/e, 2002), edición en PDF.



## Capítulo I: Una aproximación a la historia de la Iglesia en el Nuevo Mundo

### 1.1 El principio de todo: el cristianismo en el Nuevo Mundo

La llegada de los conquistadores, junto con los misioneros al Nuevo Mundo a finales del siglo XV y principios del XVI estuvo marcada por diferentes factores desde la conversión espiritual de los nativos hasta la implantación de un nuevo modelo económico, político, social, etc. De ahí que Azcárate señale que uno de los principales vehículos para que se llevara a cabo esta evangelización, fueron los diferentes textos religiosos, como la Biblia<sup>32</sup> que llegó de la mano de los misioneros españoles, que concibieron a este libro como un elemento primordial en su propósito evangelizador. Prueba de ello son los coloquios de fray Bernardino de Sahagún, escritos en 1564, donde es notorio que los sacerdotes aztecas accedieron a escuchar las instrucciones de los evangelizadores impartidas a través de la Biblia. Según Sahagún, a partir de esta lectura, los aztecas acabaron por aceptar el sacramento del bautizo de la nueva religión<sup>33</sup>. Sin embargo, Rubial indica que, aunque las crónicas señalen que existió una asimilación «inmediata» de la nueva religión por parte de los nativos, este proceso fue mucho más complejo de lo que se lo caracteriza además del tiempo que conllevó para ver los primeros frutos de la labor evangelizadora por parte de los religiosos<sup>34</sup>. En efecto, si de algo estamos seguros es el importante papel que jugó este libro religioso para cristianizar a los indios del nuevo continente.

Por otro lado, Veksler explica que la incursión de los castellanos también tuvo otros intereses más que los religiosos y que solo el hecho de haber pisado tierras americanas, desencadenó un diluvio colonizador, en busca de los metales preciosos. En este sentido, la «cristianización» fue un móvil que «legitimaba» la presencia española en el Nuevo Mundo<sup>35</sup>. Dicho esto, Acosta recalca que la tarea evangelizadora, también, abarcó otros beneficios; es decir, la implantación del cristianismo entre los indígenas por parte de la Corona y la Iglesia católica, no quedó exenta, de los intereses monetarios coloniales, como hacerse de recursos, fuerza de trabajo, metales preciosos, entre otros<sup>36</sup>. En palabras de Rubial;

---

<sup>32</sup> De igual manera se relata el acontecimiento donde el dominico Vicente de Valverde, con una biblia en la mano, insta al Inca Atahualpa a convertirse al cristianismo, al entregarle este libro religioso. No obstante, tras echar una mirada y no entender la escritura, rechaza la propuesta y lo arroja contra el suelo, de ahí que este episodio marque el destino del Inca y su posterior ejecución.

<sup>33</sup> José Luis de León Azcárate, «La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI», *Veritas* 32 (2015):4, doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009>.

<sup>34</sup> Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 65.

<sup>35</sup> Bernardo Veksler, «Una visión crítica de la conquista de América», *Ergenpress* s/n (2006):7, url: <https://es.scribd.com/document/210632717/Una-vision-critica-de-la-conquista-de-america>.

<sup>36</sup> Antonio Acosta, «Iglesia, intereses económicos y teología de la dominación. Contradicciones en la evangelización de la América española. Perú, siglo XVI», *Dialogo Andino* 49 (2016):3,doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100036>.



En la América hispánica, la imposición del régimen político, económico y cultural de la Corona española estuvo indisolublemente ligado con la cristianización, pues por medio de ella se justificaban la explotación de los nativos, la sujeción al monarca y a sus autoridades civiles y eclesiásticas, así como la imposición del sistema de valores, creencias y prácticas occidentales<sup>37</sup>.

En base a lo enunciado, «cristianizar» a los indios que habían permanecido en la «idolatría» para obtener otros «beneficios» fue uno de los principales objetivos que tuvieron los castellanos en el nuevo continente.

De la misma forma, Bernard y Gruzinski señalan que la idolatría que fue observada por Hernán Cortés «brindaba también y ante todo un pretexto político-militar, puesto que legitimaba la conquista dando lustre a las glorias de una nueva «Reconquista», como si fuera posible proseguir en tierra americana la cruzada emprendida en España contra el Islam»<sup>38</sup>. En este sentido, Rubial afirma que buena parte de los religiosos veía el uso de la fuerza para la conversión de los nativos como un «mal necesario» para la salvación de las almas, pese a que rechazaban los abusos de las autoridades civiles y los denominan como afrentas a la moral y caridad cristiana<sup>39</sup>. En consecuencia, a esta represión ejercida sobre el Nuevo Mundo, Acosta manifiesta que se desencadenó una relación compleja entre españoles y nativos, que muchas veces, implicó violencia y una suerte de resistencia por parte de los indígenas, haciendo uso de los recursos de la propia sociedad dominante en su defensa, en consecuencia, el proceso de evangelización varió mucho en tiempo y lugar<sup>40</sup>.

## 1.2 El cuerpo estatal de la Iglesia

Para empezar, debe señalarse que la Iglesia no actuaba de forma uniforme si no que tras ella se encontraba todo un cuerpo estatal entre lo que destaca el «Patronato Indiano» conformado por diferentes autoridades. Rubial menciona que este patronato se entiende como la facultad que tenía el rey de España para poder seleccionar a los obispos americanos, siempre y cuando estos sean aprobados por el papa. Así mismo, los reyes quedaron con la potestad de establecer y dividir las diócesis o los territorios de los obispados y consentir la fundación de instituciones religiosas como templos y conventos. En suma, del monarca dependía dar permiso o no para divulgación y aplicación de bulas y documentos expedidos por el papa o afines a él. Cabe

---

<sup>37</sup> Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 28.

<sup>38</sup> Gruzinski. *De la idolatría*, 5.

<sup>39</sup> Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 11.

<sup>40</sup> Acosta, «Iglesia, intereses económicos», 2.



mencionar que esos privilegios fueron aplicados por el Consejo de Indias, entidad que fue encargada de llevar a cabo los asuntos americanos<sup>41</sup>. Al respecto, Ricard postula que, aunque el Rey de España no era la máxima autoridad de la Iglesia, tampoco contradijo la autoridad de la Santa Sede. Sin embargo, al estar en la posición en la que se encontraba bastó para que el monarca tuviera control sobre los obispos, los clérigos y los frailes<sup>42</sup>.

En esta misma línea, Rubial (2010) señala que dentro de la Iglesia coexistían dos grandes bloques entre los cuales se encontraba: el clero secular y el clero regular. La principal diferencia entre estos dos radicaba que el primero vivía en el «siglo» y buena parte de sus integrantes respondían a los obispos, mientras que el segundo estaba conformado por diferentes órdenes religiosas sujetas a sus provinciales y generales. Incluso, entre estas existían diferencias en torno a su papel y organización. Por ejemplo, los mendicantes llevaban a cabo trabajos en los conventos y los templos bajo su cuidado; por otro lado, las órdenes hospitalarias ejercían sus labores en los hospitales bajo su cargo y los jesuitas que ejercieron su labor en iglesias, colegios, misiones y calles<sup>43</sup>. De acuerdo a esta última orden religiosa, Ricard manifiesta que los jesuitas trajeron consigo una identidad propia: es decir, en la Nueva España la Compañía puso énfasis en la educación espiritual de los criollos, que habían sido descuidados por las órdenes mendicantes anteriormente mencionadas<sup>44</sup>.

Al mismo tiempo, Rubial explica que las tres órdenes nombradas al inicio, denominadas mendicantes nacen en el siglo XIII bajo la consigna de «vivir en mendicidad». En este sentido, su principal labor fue la predicación urbana y evangelización a los infieles. Cabe destacar que cada una de estas órdenes contaba con una cabeza, el Maestro General (que desde Roma acataba las órdenes del papado), a quien respondían las provincias repartidas en espacios geográficos donde estas órdenes se habían establecido. Al mando de cada provincia había un provincial, un organismo conformado por cuatro definidores y dos frailes que tenían la labor de comunicar cualquier irregularidad<sup>45</sup>. En consecuencia, Rubial indica que para hablar de evangelización no solo debe referirse a los religiosos, que llevaron a cabo la labor de cristianizar sino también a todo el cuerpo estatal del Imperio español y sus medios sin los cuales la labor evangelizadora no hubiera sido posible. Entre estos destacan: el monarca, el Consejo de Indias, los funcionarios de la Corona (virreyes, gobernadores, obispos) los ayuntamientos y aristocracias (tanto

---

<sup>41</sup> Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 57.

<sup>42</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 31.

<sup>43</sup> Rubial, «Las órdenes mendicantes», 216.

<sup>44</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 30.

<sup>45</sup> Rubial, «Las órdenes mendicantes», 216.



españolas como indias) los cabildos catedralicios, las provincias mendicantes y hospitalarias, las instituciones adscritas a la Compañía de Jesús, los conventos de monjas, etc. En consecuencia, sin los recursos de estas instituciones hubiera sido imposible la propagación del cristianismo<sup>46</sup>.

En conclusión, Marialba (2014) sostiene que las órdenes religiosas se rigieron acorde a sus propias normas y disciplinas en torno a la ética cristiana como, por ejemplo: los instantes de oración, la reunión, la alimentación tanto del cuerpo como del alma, etc. Además, estas fueron propietarias de bienes como: santuarios y extensiones de tierra, al mismo tiempo tenían la potestad de emplear a los indios a su servicio, tanto fuera como dentro del convento, es decir, ya sea para cultivo u otros fines. Cada orden estaba distribuida en provincias y estas a su vez en organismos casi autónomos que tomaban el nombre de conventos o prioratos. Así mismo, en sus asambleas generales elegían a sus autoridades y se dictaminaban las leyes para toda la orden. De manera semejante, en las reuniones provinciales se nombraban priores y se decretaban las normas que habrían de seguir cada provincia<sup>47</sup>. Como resultado, Rubial señala que estas órdenes religiosas en el transcurso de tres siglos virreinales sufrieron una serie de cambios a sus «estatutos originales» que les impuso el propio contexto americano<sup>48</sup>.

### **1.2.1 La iglesia como «madre» y «maestra»: control social de la de la sociedad colonial**

Tiempo más tarde, una vez llevada a cabo la conquista militar del Imperio azteca, Greenleaf sostiene que la Corona y la Iglesia españolas recalcaron la necesidad de mostrar a los indios de Mesoamérica «modelos apropiados» de la vida cristiana y asegurarse de que las tierras del Nuevo Mundo nos fueran habitadas por idólatras<sup>49</sup>. En función de lo planteado, Corcuera concuerda al señalar que esta institución actuaba como «madre y maestra» ya que ejerció la enseñanza de la doctrina en todo el sentido de la palabra, llevando a cabo un nuevo modelo de vida, donde promulgó manuales de catecismo para posteriormente dotarlos a los catequistas durante buena parte del periodo colonial. Cabe resaltar que estos ejemplares a medida del tiempo se fueron actualizando en contenidos, pues el objetivo de este aparato religioso era que través de estos instructivos se transmitiera un «discurso moral» que sea accesible para los

---

<sup>46</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 22.

<sup>47</sup> Pastor Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2014), <https://es.scribd.com/book/482613520/Cuerpos-sociales-cuerpos-sacrificiales>.

<sup>48</sup> Rubial, «Las órdenes mendicantes», 217.

<sup>49</sup> Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2020), <https://es.scribd.com/read/482604704/La-Inquisicion-en-Nueva-Espana-siglo-XVI#>.



religiosos con el objetivo de catequizar a la sociedad<sup>50</sup>. Incluso, la Iglesia tenía la potestad de administrar justicia tal como lo señala Rubial al explicar que:

Esta era autónoma de la justicia temporal o seglar y su ejercicio estaba básicamente comisionado a los obispos. Considerados como sucesores de los apóstoles, los obispos eran los guardianes de la fe y los encargados de velar para que el clero y los fieles de sus respectivas diócesis ordenaran sus vidas de acuerdo con las leyes de la Iglesia. A esta facultad, que abarcaba al clero, al pueblo y al territorio, se llamó «jurisdicción de fuero externo», pues era de carácter público, tendía al orden de las relaciones sociales y estaba encaminada al bien común. Como a la Iglesia estaban vinculadas múltiples actividades de la vida cotidiana, ante ella debía quedar constancia del nacimiento, la muerte y los legados testamentarios, el casarse o el optar por la vida religiosa<sup>51</sup>.

En esta misma línea, Brading define que los preceptos impuestos por la Iglesia no debían pasarse por alto, debido a que las personas que cometían faltas contra esta institución corrían el riesgo a recibir castigos severos. Así mismo, argumenta que las misiones, la predicación y la disciplina fueron métodos usados por el clero para consolidar la fe y la moral de la sociedad<sup>52</sup>. De ahí que Rubial exprese que estas instituciones religiosas en la Nueva España justificaban su presencia con el fin de ser «guardianas y defensoras» de unos dogmas irrevocables y perpetuos plasmados en la Biblia y en otros trabajos teológicos de los guardianes de la Iglesia<sup>53</sup>. Por consiguiente, los curas tenían un papel preponderante en la enseñanza de la moral de acuerdo a la Iglesia. Sobre este particular Corcuera indica que sobre estos recayó la labor de actuar como juez y parte debido a que eran los encargados de ser vigías de una ortodoxia moral y al mismo tiempo debían defender, instruir, y excusar a los nativos que eran principiantes en el discurso moral<sup>54</sup>.

### **1.2.2 La derrota y la pervivencia de los dioses prehispánicos: sincretismo religioso**

Para empezar, Gruzinski nos da un panorama del intento evangelizador por parte de los españoles, a principios de la conquista, y relata que por 1517-1520, el cronista de las Indias, Pedro Mártir acogió el término «ídolo» en sus escritos sobre el descubrimiento del Nuevo Mundo, para describir las imágenes de culto de los nativos americanos. Además, el cronista

---

<sup>50</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 10.

<sup>51</sup> Antonio Rubial García, coord., *La Iglesia en el México Colonial: seminario de historia política y económica de la iglesia en México* (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 74.

<sup>52</sup> Brading, *La Nueva España*, 315.

<sup>53</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 31.

<sup>54</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 16.

resaltaba que estas representaciones religiosas habían causado gran asombro e intriga entre los castellanos recién llegados. No obstante, a medida del paso del tiempo, estas imágenes pasaron de ser extrañas y exóticas para convertirse en una representación falsa de Dios o idolatrías a la que rendían culto los nativos. En este marco, los europeos rápidamente asociaron con el demonio a los dioses del Nuevo Mundo, desencadenando, la destrucción de estos «ídolos» de forma continua y violenta suplantándolos con representaciones cristianas<sup>55</sup>. En palabras de Gruzinski, «Parecía que los conquistadores habían llegado a México con un cargamento de imágenes grabadas, pintadas y esculpidas ya que, conforme avanzaban, fueron distribuyéndolas [...] entre los indígenas»<sup>56</sup>.

Así mismo, Duverger explica un ejemplo de lo antes mencionado con la incursión de Hernán Cortez en la Isla de Cozumel en el año de 1519. Mientras navegaban en busca de dos españoles que habían naufragado años atrás, vieron una ceremonia «pagana» en un templo indígena, y con la ayuda de un traductor, hizo llamar al cacique y los sacerdotes de los «ídolos» para hacerles comprender que no estaban adorando al verdadero dios, ofreciéndoles a cambio una cruz para que la colocaran en el templo<sup>57</sup>. De ahí que Cattán plantee que debemos comprender la erradicación de la idolatría como «la primicia general de la evangelización», que solo se llevaría a cabo con la eliminación de los cultos idolátricos como paso previo a la propagación del cristianismo<sup>58</sup>. De hecho, las órdenes religiosas jugaron un papel primordial tal como lo señala Brading los franciscanos advirtieron con apresar y castigar a los caciques en los pueblos de indios si no colaboraban en la labor para exterminar las idolatrías del Nuevo Mundo<sup>59</sup>.

Durante el periodo colonial, García postula que el principal enemigo a combatir siguió siendo los cultos de los nativos y cualquier muestra de fe a los ídolos, pues estos se habían mantenido a pesar de la implantación de las imágenes cristianas<sup>60</sup>. En este sentido, Garavaglia y Marchena señalan que la población indígena vivía en una dualidad, que terminó pronto por quebrarse. Además, desencadenaban procesos de resistencia, un claro ejemplo de aquello fue el regreso de

---

<sup>55</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a «Blade Runner»* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2012), <https://es.scribd.com/read/482622285/La-guerra-de-las-imagenes-De-Cristobal-Colon-a-BladeRunner-1942-2019#>.

<sup>56</sup> Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 54.

<sup>57</sup> Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún* (Quito: Abya Yala, 1990), edición en PDF, cap.1.

<sup>58</sup> Marguerite Cattán, «Fray Ramón Pané, el primer extirpador de idolatrías», *Alpha*, 39, (2014):37-56, url: [https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n39/art\\_04.pdf](https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n39/art_04.pdf).

<sup>59</sup> Brading, *La Nueva España*, 302.

<sup>60</sup> Celene García, «Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)», *Universidad Autónoma del Estado de México* (2009):45.63, url: <https://www.redalyc.org/pdf/281/28115083003.pdf>.



los antiguos cultos por parte de la población indígena, como una modelo de rechazo al proceso de implantación del cristianismo, que según estos autores lo han denominado «el retorno de las Huacas», es decir, la vuelta al culto de los dioses precolombinos en los antiguos adoratorios, un fenómeno que se desarrolló en todo el continente, que fue señalado por las autoridades coloniales y las religiosas, como resistencia al proceso de colonización<sup>61</sup>. Como consecuencia a estas manifestaciones, Ramos deduce que la Iglesia llegó a la conclusión que la instrucción del cristianismo, debía comenzar por quebrantar estas ideas de resistencia y sus correspondientes cultos, pues era importante demostrar a los indígenas que sus dogmas eran equívocos y por ende supersticiones<sup>62</sup>.

La oposición por parte de los indígenas a la evangelización conllevó a que según Garavaglia y Marchena se diera rienda suelta a las denominadas «campanas antidolátricas», que se caracterizaban por la destrucción y la eliminación de todo rastro de culto prehispánico que se hallase a la vista<sup>63</sup>. En tal sentido, Duviols sostiene que muchas veces para que se llevara a cabo el exterminio de las prácticas idolátricas, los doctrineros fueron los encargados de ir personalmente por todos los pueblos, encontrando huacas y templos donde rendían culto a los ídolos, destruyéndolos, y para que estos sean lugares sagrados, erigieron cruces sobre ellos<sup>64</sup>. De ahí que Marialba sostenga que la solidificación de la doctrina cristiana demandaba extirpar primero, los templos, las imágenes, las idolatrías, las hechicerías, las supersticiones y los antiguos cultos paganos de los indígenas<sup>65</sup>. Al respecto a estas afirmaciones vemos importante citar a Gruzinski pues él manifiesta que con la «destrucción» de las imágenes o sitios de cultos los españoles «desmitificaron» a los dioses del Nuevo Mundo, devaluándolos a lo diabólico y lo vil<sup>66</sup>.

En consecuencia, se perfilaba como lo denomina Gruzinski «la era de los sincretismos», ya que, desde inicios de la incursión al llamado Nuevo Mundo, las imágenes de los «idólatras» y las de los cristianos cohabitaron en los diferentes templos de adoración. Los indios habían situado, en medio de los ídolos, las imágenes cristianas, que habían recibido por parte de los españoles,

---

<sup>61</sup> Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, *América Latina de los orígenes a la independencia. La América precolombina y la consolidación del espacio colonial* (Barcelona: Critica, 2005).

<sup>62</sup> Gabriela Ramos, *Muerte y Conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532.1670* (Lima: instituto Francés de Estudios Andinos, 2015), edición en PDF.

<sup>63</sup> Garavaglia y Marchena, *América Latina*, 236.

<sup>64</sup> Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas: durante la Conquista y la Colonia* (México DF: Universidad Autónoma de México, 1977), edición en PDF.

<sup>65</sup> Pastor Marialba, «Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo», *Historia y Grafía*, 40, (2013):165-192, url: <https://www.redalyc.org/pdf/589/58930552007.pdf>.

<sup>66</sup> Gruzinski, *La Guerra de las Imágenes*, 70.



llevándose a cabo una suerte de hibridación y no de reemplazo. En consecuencia, la combinación de estas representaciones desencadenó un cruce de creencias<sup>67</sup>. En efecto, Gussinyer y García señalan que esto conllevó una suerte de mixtura de los dogmas, entre lo prehispánico y lo cristiano, que emerge como resultado, de un largo proceso de aculturación, entre los dos mundos con culturas extremadamente diferentes pero que al final terminaron convergiendo dando como resultado lo que hoy conocemos como *sincretismo cultural*<sup>68</sup>.

### 1.3 Desde el Concilio de Trento a la Iglesia de la América colonial

Para empezar, Tánacs expresa que ya por el siglo XIV la Iglesia abogaba por una reforma que modificara las normas de esta institución religiosa, desde los más altos cargos, es decir, desde el papa hasta la Curia romana. No obstante, no era un trabajo fácil llevar a cabo este plan de reforma. Los desacatos, tales como la violación a la residencia obligatoria, la poca preparación de los párrocos, la vida poco apegada a los preceptos de la Iglesia, la simonía, estaban enquistados en los órganos religiosos que hacían abortar cualquier tentativa reformadora. Sin embargo, con la llegada de la Reforma protestante se puso ha descubierto la crisis a la que se enfrentaba la Iglesia y la necesidad de una transformación<sup>69</sup>. Por consiguiente, Guibovich señala que, gracias a los nuevos estudios sobre la Iglesia y sus integrantes, se sabe cómo era la formación de los sacerdotes antes del Concilio de Trento. Al describir que la única condición para aspirar a posicionarse en el «subdiaconato», es decir, en la escala más baja del sacerdocio, para lo cual era necesario tener conocimientos básicos de lectura y de escritura y conocer de forma básica las plegarias religiosas. Además, si el aspirante pretendía ser sacerdote requería instruirse en la liturgia y el latín en lugares destinados para el aprendizaje de estas materias. El desconocimiento de los escritos impresos por parte de los sacerdotes en el siglo XVI no era novedad, sin embargo, esta realidad cambió a partir del Concilio de Trento<sup>70</sup>.

Como consecuencia a las reformas establecidas Guibovich manifiesta que este sínodo si puso interés en solidificar la supremacía de los obispos sobre los sacerdotes, a través de la creación de un clero mejor preparado y moralmente intachable. De ahí que, para llevar a cabo estos fines,

---

<sup>67</sup> Gruzinski, *La Guerra de las Imágenes*, 70.

<sup>68</sup> Jordi Gussinyer y Joan García, «Pueblos de Indios: Sincretismo Religioso en Chiapas, México Siglo XVI. Una perspectiva urbanística y arquitectura», *Religión y sociedad en el área maya*, s/n, (1995):233-248, url: Pueblos de indios: sincretismo cultural y religioso en Chiapas, México, siglo XVI. Una visión arquitectónica y urbanística - Dialnet (unirioja.es).

<sup>69</sup> Erika Tánacs, «El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación», *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 117-140, url:<https://www.redalyc.org/pdf/833/83307004.pdf>.

<sup>70</sup> Pedro Guibovich, *El edificio de las letras: Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial* (Lima: Universidad del Pacífico, 2017), <https://es.scribd.com/read/346147367/El-edificio-de-letras-Jesuitas-educacion-y-sociedad-en-elPeru-colonial#>.



el Concilio de Trento mandó hacer uso de los escritos litúrgicos y doctrinales, admitidos por los obispos, y dictó directrices para la instauración de academias que se encargaran de la formación del clero secular<sup>71</sup>. De ahí que este contexto sea primordial para situarnos en el pensamiento de los religiosos en torno a los indios en el Nuevo Mundo. De igual forma, Corcuera sobre este particular explica que:

En una época de escasas herramientas para el estudio de las ideas, los teólogos tenían el privilegio de acceder a las fuentes del saber, esto es, a los textos de las autoridades cristianas y al pensamiento antiguo enriquecido con las aportaciones árabes de los siglos anteriores. Cuando Santo Tomás y sus seguidores apelaron a la razón, la teología tomó el lugar de una ciencia. Entre el teólogo tridentino que pensaba y el pueblo ignorante y analfabeto que debía vivir como cristiano, había un abismo mental, emocional y vivencial. Esto es importante porque cuando se hizo la evangelización en la Nueva España, los curas presentaban las mismas quejas respecto a sus feligreses, sólo que aquí debían añadir las dificultades adicionales que resultaban de un pasado no cristiano<sup>72</sup>.

Por otro lado, se puso énfasis en el modo de vida de la sociedad, por su parte Marialba manifiesta que los altos funcionarios religiosos resolvieron que el ser humano debía aprender a ser sumiso y temer a Dios ya que solo a través de esta forma de vida se podía evitar el pecado y así poder alcanzar la salvación. Esta salvación solo podría lograrse mediante trabajos como: la castidad, el ayuno, la obediencia, la plegaria, el sacrificio, etc.<sup>73</sup>. Por otro lado, Lavrin señala que la Iglesia se consolidó como vigía de las «relaciones sexuales adecuadas». En tal sentido, después del Concilio de Trento todo matrimonio llevado a cabo sin la presencia de un sacerdote fue considerado inválido<sup>74</sup>. Por su parte, Rubial afirma que todas las transformaciones llevadas a cabo a partir de este concilio repercutieron en la Nueva España durante los siglos XVII y XVIII, épocas de profundo cambio en el proceso evangelizador<sup>75</sup>.

De este modo, Guibovich manifiesta que las normas establecidas por el Concilio de Trento y las juntas llevadas a cabo en América colonial recalcaron el valor de las visitas para la labor evangelizadora. En este sentido, el Concilio de Trento había promulgado la ejecución de inspecciones con el propósito de recoger información sobre el comportamiento del clero, la

---

<sup>71</sup> Guibovich, *El edificio de las letras*, 137.

<sup>72</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 33.

<sup>73</sup> Marialba, *Cuerpos sociales*, 57.

<sup>74</sup> Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo: La vida conventual en Nueva España* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2016), <https://es.scribd.com/read/482604010/Las-esposas-de-Cristo-La-vida-conventual-en-la-NuevaEspana#>.

<sup>75</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 174.



moral y los hábitos de los laicos y las posesiones de la Iglesia. De ahí que, en 1567, el Concilio de Lima, siguiendo las normativas del de Trento, asignó a los obispos la disposición de controlar sus diócesis iniciando por los cabildos catedralicios. Sobre todo, se debía poner especial atención al trabajo de los sacerdotes, como la enseñanza del cristianismo, el suministro de los sacramentos, el cumplimiento de los mandatos episcopales y la supresión de «prácticas indecentes»<sup>76</sup>. Junto a estas normativas Brading afirma que este Concilio había establecido a Cristo como la figura que decretaba leyes a los hombres y que los obispos ejecutaban poderes concedidos por Jesús a sus ciervos, por lo cual ir contra los dogmas establecidos de Trento era caer en riesgo de excomunión<sup>77</sup>.

Así mismo, en lo que respecta al papel emprendido en el Virreinato del Perú por parte de la Iglesia, se puede destacar que sus acciones no solo se centraron en aspectos netamente religiosos, debido a que emprendió además de la evangelización de los indios, un apoyo a la monarquía en la consolidación de su autoridad. Esto se hizo a través de elementos que normaban a la sociedad indígena en instancias de control moral, social y político para una mejor vigilancia en temas como los tributos y en el ámbito de extirpación de idolatrías. De esta manera, se podría extrapolar condiciones mencionadas anteriormente en el caso Mesoamericano al contexto andino. En este sentido, Acosta menciona un caso importante donde los obispos que actuaron durante la Colonia procedían de cargos inquisitoriales ejercidos en México. Además, recalca una diferencia que existió en el caso del Virreinato de Perú, donde el asunto adquirió un aspecto institucional y se crearon los jueces «extirpadores de idolatrías» y se dio lugar a «campañas» sistemáticas de extirpación desde fines del siglo XVI y a lo largo del siglo XVIII<sup>78</sup>.

Cabe resaltar que la historia de la Iglesia en los Andes estuvo marcada por dos importantes acontecimientos que son el I el II y el tercer III Concilio Limense que pusieron las bases que lo que fue el funcionamiento de esta institución religiosa. En este sentido, López explica que los documentos pontificios fueron el principal móvil que tuvieron los castellanos para argumentar el poderío de la Corona sobre la América aborigen<sup>79</sup>. En el contexto andino Martínez señala la presencia del virrey Toledo a finales del siglo XVI, impulsado por una ferviente voluntad de extirpar los cultos nativos, y su insistente cacería a los hechiceros, manifestando que debían ser

---

<sup>76</sup> Guibovich, *El edificio de las letras*, 145.

<sup>77</sup> David Brading, *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867* (México DF: Fondo de Cultura Económica, 2017), <https://es.scribd.com/read/482616235/Orbe-indiano-De-la-monarquia-catolica-a-larepublica-criolla-1492-1867#>.

<sup>78</sup> Antonio Acosta, *Prácticas coloniales en la iglesia de Perú* (Sevilla: Edita, 2014), edición en PDF, cap. 1.

<sup>79</sup> Constanza López, «El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú», *Intus- Legere Historia*, s/n (2011): 51-68, doi:<https://doi.org/10.15691/%25x>.



eliminados de aquellas tierras. Para las autoridades religiosas los hechiceros, los idolatras, y la sobrevivencia de la religión de los indios correspondía a la ausencia de rigurosidad por la parte de la Iglesia, que no había sido capaz de ejercer una buena reprimenda sobre estos individuos<sup>80</sup>. En este sentido los concilios limenses fueron, según Morong:

Los intentos de reorganizar lo que se había mostrado deficiente en un primer intento, su textualidad expresa las críticas a la tarea de los regulares en relación, específicamente, a la exterminación de los cultos erróneos y las creencias supersticiosas de los indígenas convertidos. Los concilios limenses, además, no fueron una necesidad sólo peruana de reorganizar la tarea evangelizadora, venían a ser el eco o una escala menor de la gran reforma eclesiástica europea propiciada por el concilio de Trento (1545-1563), expresión paradigmática de la contrarreforma católica<sup>81</sup>.

En este sentido, Ugarte manifiesta que el primer concilio se caracterizó en obligar a los españoles para que asistan a misa y a los diferentes ritos cristianos, que se llevarán a cabo con el fin de apartar al demonio. Además, se buscaba que se acercaran a la fe cristiana y de esta manera ser ejemplo para los indios. Por otra parte, se pedía que lleven a sus hijos consigo que no vayan a fiestas, que se evite las bebidas embriagantes, el gasto incensario en galanterías y se viva adecuada a la fe cristiana, siendo un modelo de castidad para los indígenas<sup>82</sup>. Por su parte, Martínez afirma que la iglesia intentó frenar la reincidencia de los indios ya cristianizados a la religión nativa. Al ejercer condenas dependiendo el rango de su falta, ya sea desde castigos corporales, privación de la libertad, confiscación de bienes, escarmientos en lugares públicos, etc. Cabe resaltar que los hechiceros captados infraganti fueron promovidos directamente a las autoridades judiciales por el delito de idolatría.<sup>83</sup> Así mismo, en lo que concierne al contexto de la Real Audiencia de Quito en el siglo XVIII, la Iglesia ejercía un papel fundamental en la construcción de las sociedades, teniendo influencia y ejerciendo autoridad en temas de carácter público e institucional. En este sentido, Freire menciona que uno de los Sínodos de Quito ordenó a curas y autoridades locales, que agruparan a los indígenas que vivían dispersos y formasen los denominados «pueblos de indios», con el objetivo de facilitar la evangelización.

---

<sup>80</sup> Rosa María Martínez, «La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar límense del siglo XVI. Evangelización y teología en América (siglo XVI)» (conferencia, Universidad de Navarra, 1990).

<sup>81</sup> Germán Morong, «El hechicero en el Perú una aproximación histórica del discurso del Tercer Concilio limense 1582-1583, *Tradición y Saber* s/n (2014):44, url: <http://centroestudioshistoricos.ubo.cl/wp-content/uploads/2015/10/2.-Morong-El-hechicero....pdf>.

<sup>82</sup> Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (tomo III)* (Lima: Arzobispado de Lima, 1952) edición en PDF, 34.

<sup>83</sup> Martínez, «La reglamentación», 530.



En este contexto, las elites eclesiásticas y sociales de la época opinaban que los indígenas debían estar separados de los europeos<sup>84</sup>.

### 1.3.1 Catecismo para indios: enseñanza y oración

Hemos realizado un breve recorrido por la historia de la instauración de la Iglesia en territorio americano, sin embargo, ¿cuál fue uno de los principales móviles para llevar a cabo la cristianización de las almas en el Nuevo Mundo? Ricard sostiene que gracias a las fuentes de las órdenes franciscanas se sabe cómo fue el proceder de estos religiosos para con la sociedad nativa. De ahí que en todo pueblo donde se asentaba un convento se debía instruir en el catecismo de forma continua todos los domingos y días festivos<sup>85</sup>. Sin embargo, ¿cuál era el significado que tenía el catecismo para la Iglesia? Corcuera señala que esta se reducía a un diálogo que se daba a los indios agrupados regularmente en el portón de la iglesia con el fin de enseñar la religión cristiana especialmente en los días importantes como las fiestas y los fines de semana<sup>86</sup>.

Dentro de este orden de ideas, Rubial sostiene que las complejas doctrinas cristianas llegaban al vulgo a través de ilustraciones, predicación y sermones festivos. Las celebraciones anuales más representativas eran la Navidad y la Pascua, donde se celebraba los misterios del nacimiento y muerte de Jesús. Sumado a estas festividades el Corpus Christi, conmemoraba la aparición de Jesucristo en la comunión. La incorporación de los creyentes a la doctrina cristiana les evocaba de forma continua a través de la práctica del catecismo que comprendía las normas básicas que todo creyente debía saber: el discurso dominical, las plegarias religiosas como el Credo, el Rosario, entre otras<sup>87</sup>. Por otro lado, Brading explica que por encima de las distinciones étnicas se encontraba la distinción entre la gente civilizada y los indios; y la distinción entre la sociedad decente, en otras palabras, la élite y el vulgo. En este sentido, tanto la Iglesia como el Estado trabajaban a la par para conservar la identidad étnica. En el caso de la Nueva España, por ejemplo, un buen número de religiosos de las parroquias contaban con tres libros para la inscripción de los bautizos: uno para blancos, otro para mestizos y mulatos y un

---

<sup>84</sup> Carlos Freile, *La iglesia ante la situación colonial* (Quito: Abya Yala, 2003), [https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1084&context=abya\\_yala&fbclid=IwAR2QuvdsY7d-S0JGhg2yB02WZirAcvGS6OHIRPXA\\_p6DCVZtXuDBJ0ciTsk](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1084&context=abya_yala&fbclid=IwAR2QuvdsY7d-S0JGhg2yB02WZirAcvGS6OHIRPXA_p6DCVZtXuDBJ0ciTsk).

<sup>85</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 213.

<sup>86</sup> Sonia Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523- 1548)* (México DF, Fondo de Cultura Económica, 2017), <https://es.scribd.com/read/482614311/El-fraile-el-indio-y-el-pulque-Evangelizacion-y-embriaguez-de-la-Nueva-Espana-1523-1548#>.

<sup>87</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 34.



tercero para los nativos, cabe mencionar que en ciertos casos los mestizos eran adjuntos con los españoles<sup>88</sup>.

De esta manera, de acuerdo al Primero y Segundo Concilio llevados a cabo en el contexto mexicano, se promulgó una serie de normativas de acuerdo con Rubial estos concilios tuvieron un papel importante en el control de la sociedad debido a que implicaban que toda persona adulta bautizada estaba en la obligación de acudir a misa los días festivos y los domingos. Además de conocer de memoria el catecismo, las plegarias en latín y en castellano, sin embargo, a los nativos se les consentía recitarlas en su lengua original para mayor discernimiento de la doctrina cristiana. Al mismo tiempo, se dictaminó que los sacerdotes llevaran un inventario de los bautizos y matrimonios de los fieles para el cumplimiento del sacramento de la confesión cada año<sup>89</sup>. Del mismo modo, Ricard señala que, si bien a los indios se les pedía que conocieran las oraciones religiosas antes de ser bautizados, el trato con los enfermos era diferente, debido a que solo se les pedía un «verdadero arrepentimiento» de sus faltas y una verdadera creencia en el poder del sacramento<sup>90</sup>.

En esta misma línea, Gonzalbo señala que, en 1788 el rey alertó sobre la falta de atención por parte de los párrocos en su labor de clasificar a los bautizados en castas, y advirtió de forma implacable los «riesgos» que podían desembocar al mezclar blancos, indios y negros. En tal sentido, el monarca sugirió que, al consentir los registros de los bautizados, se llevará a cabo una minuciosa investigación sobre la «calidad de los padres» en vez de confiar en las declaraciones de la familia<sup>91</sup>. Por otro lado, Ricard sostiene que los franciscanos habían decretado un día en específico para que los indios contrajeran matrimonio. En este sentido, para llevar a cabo este sacramento se les preguntaba sobre cómo había sido su vida en la soltería, si había recibido el sacramento del bautizo y de la confirmación y si era portador del conocimiento cristiano. Cabe resaltar que, en este último requisito, no había mucha rigurosidad ya sea por motivos como la «incapacidad intelectual» que no habían podido asimilar de la «forma correcta» el catecismo. Además, se les ordenaba por lo menos conocer el padre nuestro y el avemaría. Cabe señalar que de negarse la Iglesia a casar a estas personas se les hubiera promulgado vivir en concubinato práctica inadmisibles para esta institución religiosa<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Brading, *La Nueva España*, 127.

<sup>89</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 70.

<sup>90</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 136.

<sup>91</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación, familia y vida cotidiana en México Virreinal* (México DF: El colegio de México, 2013), <https://es.scribd.com/read/419640921/Educacion-familia-y-vida-cotidiana-en-Mexico-virreinal#>.

<sup>92</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 170.



### 1.3.2 De animales a hombres: el sacramento como medio transformador en una sociedad cristiana

Para empezar, haremos un recorrido histórico sobre la historia de los sacramentos. En este sentido, Velenzuela señala que en Europa tiempo anterior a la Conquista del Nuevo Mundo, un marco de referencia se encuentra en el Concilio de Letrán llevado a cabo en 1215-1216. A partir de este evento el sacramento de la confesión pasó a ser obligatorio cada año para todos los adeptos, en el cual los sacerdotes serían los encargados de oír los pecados y mantenerlos en secreto<sup>93</sup>. Además, Corcuera nos brinda una explicación sobre lo que pudo significar la confesión para los feligreses y señala que en «sacramento de la penitencia se hacen visibles importantes cualidades terapéuticas al permitir al pecador «bien dispuesto» volver sobre los hechos pasados que le causaban culpa o desasosiego y «vaciarlos» en otra persona para liberarse de sentimientos negativos. Desembarazado de su carga moral, podía retomar su vida diaria con una actitud más positiva»<sup>94</sup>. Como resultado, veremos más adelante como estas prácticas religiosas junto con los religiosos moldearon una sociedad acorde con los preceptos de la Iglesia en el contexto de la Punta de Santa Elena.

En esta misma línea, Corcuera sostiene que, una vez llevadas a cabo las reformas religiosas del siglo XVI, la protestante y la romana, se procuró disminuir el constante temor que la Iglesia había promulgado en torno al infierno. Como resultado se hallaron dos resoluciones, en primer lugar, la salvación a través de la fe, es decir, los seres humanos no pueden hallar salvación por sí solos, solo podrá ser salvado siempre que crea en las palabras de Cristo. En respuesta a esto Roma anunció: el mérito es parte para alcanzar la gloria, sin embargo, el ser humano es frágil y cae a menudo; por esta razón es indispensable acudir a los sacramentos. Es cierto, que este sermón no era nuevo, sin embargo, fue confirmado por el Concilio de Trento y posteriormente promulgado a España y sus colonias<sup>95</sup>. Al respecto, Marialba sostiene que, a partir de 1522, la Santa Sede consintió la potestad para que los religiosos suministraran los sacramentos a la población nativa de América comenzando por el bautizo<sup>96</sup>.

A principios de la evangelización en el Nuevo Mundo, Brading explica que en Santo Domingo muchos de los españoles tenían la visión de que los nativos estaban más cerca de ser animales que hombres, y por esta razón no estaban en condiciones de recibir el sacramento del bautismo.

---

<sup>93</sup> Jaime Velenzuela Márquez, «Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en América Colonial», *Revista Española de Antropología Americana* 2 (2007):40, url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2378105>.

<sup>94</sup> Corcuera, *El fraile, el indio y el pulque*, 107.

<sup>95</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 205.

<sup>96</sup> Marialba, *Cuerpos sociales*, 147



No obstante, Pablo III, en una bula llevada a cabo en 1537, los describió como hijos de Adán, de modo que eran seres humanos legítimos, merecedores de recibir los sacramentos<sup>97</sup>. De este modo, Brading afirma que los franciscanos jugaron un papel fundamental en la administración del sacramento del bautizo en masa, además de su intento de penetrar en las costumbres de los nativos logrando afianzar lazos con las elites indígenas<sup>98</sup>. En tal sentido, es pertinente citar a Ricard al señalar que «si por sus sacramentos la Iglesia es normalmente la que derrama la gracia divina, siendo el intermediario entre Dios y su creatura, es lógico que la tarea principal del misionero consista en poner a la disposición de los infieles los medios normales de conversión»<sup>99</sup>. En efecto, encontraremos un sin número de métodos usados los religiosos para cristianizar como: el catecismo, las artes, la música, las cofradías, las fiestas, etc.

Por otro lado, Marialba sostiene que hubo un sin número de problemas al momento de suministrar los sacramentos, debido al poco número de religiosos que instruyeran a los indios en la doctrina cristiana antes de recibir el bautizo. En este sentido, la misión de los religiosos se limitó al control de las personas que vivieran fuera de la que estaba permitido por la Iglesia, sin embargo, en los contextos rurales, «la magia» fue uno de las dificultades más importantes al momento evangelizar<sup>100</sup>. De moto idéntico, Rubial concuerda al señalar que a través de los sacramentos la Iglesia promovió aparatos de inclusión y exclusión, es decir, aquellos que habían recibido los sacramentos pasaban a formar parte de este cuerpo religioso, y los que no, como los no bautizados quedaban fuera, más aún si eran idólatras, rebeldes o herejes corrían peligro de ser excomulgados y en el momento de su muerte no podían ser sepultados en «lugares sagrados»<sup>101</sup>. Por su parte, Corcuera manifiesta que la Iglesia había dado mucha importancia a la forma en como los sacramentos eran impartidos, es decir, el sacerdote debía tener cuidado en la vestimenta, sus instrumentos sacramentales limpios, y pronunciar las palabras correctas siguiendo los manuales ministeriales, siempre teniendo una postura erguida que evoque a los feligreses a entrar a un mundo celestial<sup>102</sup>.

### 1.3.3 Legitimar a través del bautizo

Para empezar, Inostroza explica que los sacramentos cristianos fueron instituidos en Europa en el cuerpo jurídico denominado como *Siete Partidas* del sabio rey Don Alfonso (1256-1265). Su

---

<sup>97</sup> Brading, *La Nueva España*, 282.

<sup>98</sup> Brading, *Orbe Indiano*, 241.

<sup>99</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 18.

<sup>100</sup> Marialba, *Cuerpos sociales*, 147.

<sup>101</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 43.

<sup>102</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 196.



importancia era tal que se encuentra registros de este en los libros de parroquias en el continente americano<sup>103</sup>. Cabe resaltar que para la iglesia la importancia del bautizo remonta desde tiempos antiguos, según Ortuño, debido al pecado que cometió Adán nació el pecado original no solo para su persona sino para todos sus descendientes. En este sentido, todos los seres humanos nacen con pecado y la única forma de limpiarlo es mediante el bautismo. Este sacramento según la iglesia conlleva en lavar a las personas tanto por fuera y por dentro, es decir, su cuerpo y su alma anunciando las siguientes palabras del nombre de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo seguido del agua. Para los promulgadores de las *Siete Partidas*, argumentaban que era tan poderoso el poder de las palabras y del agua que en cuanto esta tenía contacto con el cuerpo del ser humano este quedaba libre de pecado y limpio de alma<sup>104</sup>.

Hemos realizado un breve recorrido sobre los orígenes del sacramento del bautismo en la historia de la iglesia, sin embargo, ¿qué papel tuvo esta práctica religiosa en la sociedad colonial? Para empezar Gonzalbo sostiene que el trabajo evangelizador-educador era ineludible, no solo por el categórico jurídico-político, sino porque el bautismo y su anticipada enseñanza en torno al catecismo eran cláusulas imprescindibles para la adhesión de los nativos al modo de vida exigido por los españoles. Al mismo tiempo, era de suma importancia que las mujeres estén bautizadas antes de que los hombres las pidieran como esposas. A esto se agrega que los trabajadores de las encomiendas estaban obligados a asistir a la doctrina y los propietarios de minas no podían emplear personas que no hayan sido bautizadas<sup>105</sup>. Por su parte, Rubial sostiene que recibir los sacramentos, santificaba las situaciones más importantes de los seres humanos como: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. La distribución de ceremonias sacramentales y la instalación de una red parroquial dieron paso a que llevara a cabo una suerte de inventario donde constaban las actas de bautizos, matrimonios y decesos<sup>106</sup>.

En relación a lo expuesto, Rubial señala que en los territorios donde se desplegaron, las órdenes religiosas buscaron la ayuda de las de las autoridades españolas y de las nativas. Al mismo tiempo, los religiosos dirigieron la enseñanza de la doctrina a la nobleza indígena debido a que mediante el bautizo de estas personas también se podía obtener la conversión de sus súbditos. Cabe resaltar que un buen número de señores indios se bautizaron con la creencia de que esa

---

<sup>103</sup> Xochitl Inostroza Ponce, «Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar: El bautizo cristiano en las poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833», *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 61(2016):205, doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432019005000301>.

<sup>104</sup> José María Ortuño «Fuentes canónicas de la regulación del bautismo en las Partidas», *Revista de estudios histórico-jurídicos*.25 (2003):5, doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552003002500007>.

<sup>105</sup> Gonzalbo, *Educación*, 113.

<sup>106</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 42.



celebración se les confirmaba la autoridad sobre sus territorios o cacicazgos<sup>107</sup>. Por su parte, Corcuera sostiene que de los siete sacramentos promulgados por la iglesia el bautizo solo podía llevarse a cabo una vez en la vida, salvo casos especiales, lo mismo pasaba con el matrimonio y la unción de los enfermos<sup>108</sup>. Por otro lado, Inostroza explica que esta práctica religiosa se llevaba a cabo al «echar agua» sobre la cabeza del ser humano, por lo que evidentemente era una ceremonia con una gran carga de significados. Por otro lado, al nombrar, se aspiraba la «conversión» al cristianismo, motivos por el cual desde inicio de la conquista se prohibió utilizar «nombres nativos» para los bautizados<sup>109</sup>. En esta misma línea, Ricard sostiene que los franciscanos llevaban a cabo los bautizos de infantes los días domingos, posterior a la misa. Este día era cuando los nativos tenían que llevar a sus pequeños para que los bautizaran. Del mismo modo, los agustinos destinaron este día para ejercer este sacramento a los menores, salvo que estén en peligro de muerte se efectuaba otro día que no fuera el instituido por la Iglesia<sup>110</sup>. No obstante, Pulido plantea algunos problemas que encontraron los religiosos al momento de bautizar a los indígenas debido a que los hombres tenían más de una mujer, en consecuencia, el sacerdote tenía el deber de preguntar sobre cuál era su legítima cónyuge para posteriormente casarlos y así sacarlos del concubinato<sup>111</sup>.

#### 1.4 El oficio del Protector de Naturales

Por otro lado, es conveniente mencionar que los indios contaban con una figura que los representaba como es el protector de naturales. De acuerdo con Bonnett esta figura radicaba en una concepción paternalista que el rey tenía sobre los súbditos. En el contexto europeo específicamente en Castilla, esta autoridad velaba por los más «desvalidos», es decir, personas de la tercera edad, huérfanos y viudas denominándolos «miserables». Esta tradición fue llevada a las colonias, a partir de la incursión de los españoles y en esta categoría se incluyó a los indios<sup>112</sup>. En este sentido, como lo afirma Miller, la protección a los indios, más que una concepción paternalista, fue un estado social. Es decir, se presenta como una obligación y

---

<sup>107</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 74.

<sup>108</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 205

<sup>109</sup> Inostroza, «Bautizar», 202.

<sup>110</sup> Ricard, *La Conquista espiritual de México*, 140.

<sup>111</sup> Martha Pulido, «El catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas, tradición cultural: tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia», *Mutatis Mutandis* 1 (2015): 155, url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5015184>.

<sup>112</sup> Diana Bonnett, *Los protectores de naturales en la audiencia de Quito: Siglos XVII Y XVIII* (Quito: Abya Yala, 1992), acceso el 29 de enero del 2020. <http://openbiblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/44289.pdf>.



sentimiento de los españoles «civilizadores» y «poseedores de la verdad», que se veían obligados a custodiar y convertir a los indígenas del Nuevo Mundo<sup>113</sup>.

En primera instancia, con la incursión de Bartolomé de las Casas en territorio americano, Flores señala, que este religioso evidenció que uno de los principales problemas eran las relaciones sociales, entre españoles y naturales, por ello abogó por la supresión del trabajo arduo y la indulgencia de los religiosos con los nativos<sup>114</sup>. De ahí que, según Cunill, en el capítulo 90 de la *Historia de las Indias* de Las Casas, se autodenomina como «protector universal de las Indias». Por ello este religioso es considerado como el primer protector de indios de la Historia del Nuevo Mundo<sup>115</sup>. Por su parte, Bonnett expresa que a partir del siglo XVI se establecieron por diferentes partes de la Colonia los protectores de naturales con la misión de representar de forma legal a los naturales en los distintos litigios llevados a cabo contra estas personas, abogando por la paz y velando por la defensa de estos «miserables»<sup>116</sup>.

A modo de conclusión, la cristianización del Nuevo Mundo conllevó una campaña ardua, por parte de la Corona y la Iglesia, que se dispersó por todo el continente. Desde la primera incursión por parte de los castellanos, donde pudimos evidenciar como fue cambiando la sociedad y tomando diferentes matices con la introducción del cristianismo y el choque con las prácticas prehispánicas. En primer lugar, vimos cómo las imágenes de culto de los nativos provocaron asombro ante la mirada occidental, de ahí que, al pasar el tiempo, haya tomado otra perspectiva: la de «ídolo» y, por supuesto, de valor mercantil. Por otro lado, hemos sido testigos de la labor evangelizadora de las órdenes religiosas junto con el Patronato Indiano donde promulgaron la edificación de iglesias, conventos, diócesis, etc. Sumado a esto el catecismo como un discurso llegado del Concilio de Trento a las colonias de América para su inmersión a la religión a través del bautizo y los demás sacramentos.

Por otro lado, la creencia del demonio que viajó desde Europa hasta asentarse en tierras americanas, desencadenó que la religión nativa sea vista como una afrenta al cristianismo. En este sentido, la Iglesia promulgó una gama de manuales, instructivos, litigios, concilios y leyes que legitimaron la presencia de este aparato religioso en tierras americanas. Al hacer un corto recorrido por la historia de la Iglesia, sus vicarios, su aparato de control y sus estatutos, etc. Se

---

<sup>113</sup> Sara Miller, «Francisco Palomino: protector y defensor de los indígenas de Yucatán, 1569-1586», *Unirioja* (1985):153, url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4009085>.

<sup>114</sup> Arcángelo Flores, *La protectoría de indios durante el siglo XVI* (México DF: Plaza y Valdez Editores, 2010), [https://www.academia.edu/41955258/La\\_protector%C3%ADa\\_de\\_indios\\_durante\\_el\\_siglo\\_XVI](https://www.academia.edu/41955258/La_protector%C3%ADa_de_indios_durante_el_siglo_XVI).

<sup>115</sup> Caroline Cunill, «Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte Española», *Nuevo Mundo Nuevos Mundos* (2015):2, doi:10.4000/nuevomundo.63939.

<sup>116</sup> Bonnett, *Los protectores de naturales*, 17.



pudo comprobar cómo fueron modificando la sociedad colonial acorde a sus preceptos. Sin embargo, podría decirse que la cristianización fue un trabajo inconcluso debido a que un sin número personas, no dejaron de ejercer su religión autóctona. Esto conllevó a diversos altercados entre los representantes de la iglesia y las sociedades indígenas.

### 1.5 El clero indígena

Para empezar, Lundberg señala que a partir de la bula *Sublimos Dues* llevada a cabo por el Papa III, declaró que los nativos del Nuevo Mundo desde un punto de vista teológico eran seres humanos esto conllevó a que pudieran recibir los sacramentos impuesto por la Iglesia. Tiempo más tarde en 1539, los obispos en México reunimos en una junta religiosa, decidieron que los nativos considerados idóneos podrían ser ordenados en las cuatro órdenes menores del cuerpo de la iglesia, entre estos estaba: mozo, lector, exorcista y acólito<sup>117</sup>. Por otro lado, Estenssoro señala que mediante la legislación eclesiástica se impusieron restricciones para impedir que los nativos pudieran ejercer la religión cristiana de forma autónoma como por ejemplo el no reconocer que eran completamente cristianos y el negarle de forma rotunda el acceso para ordenarse como sacerdotes<sup>118</sup>.

Desde el primer concilio provincial llevado a cabo en México (1555), ejecutado por el arzobispo Alonso de Montúfar, vedó la ordenación de los indios. Esta prohibición contra los nativos formaba parte de un estatuto conciliar sobre la educación de los sacerdotes y los requerimientos para los aspirantes al sacerdocio. Algunos fueron los argumentos que tenían los religiosos para no aceptar que los indios sean parte del cuerpo estatal de la Iglesia como: al ser cristianos nuevos o neófitos en el cristianismo no eran portadores de una verdadera fe. Sumado a esto se señaló que eran proclives a caer en idolatrías y volver a su antigua religión, así mismo, se pensaba que los indios podían incluir al culto cristiano, elementos de sus antiguas creencias y esto resultaría una catástrofe para la Iglesia. Aunque habían recibido el sacramento del bautizo seguían siendo paganos.

En otras palabras, para los religiosos era muy temprano pensar en la ordenación de los indios, sumado a esto que prelado veía a los nativos como grandes consumidores de alcohol y

---

<sup>117</sup> Magnus Lundberg, «El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica», *Estudios de historia novohispana* 38 (2008):41, url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2955188>.

<sup>118</sup> Juan Carlos Estenssoro, «El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 30 (2001):458, url: <https://www.redalyc.org/pdf/126/12630304.pdf>.



fornicadores debido a esto no poseían las características que un sacerdote demandaba<sup>119</sup>. Por otro lado, Aguirre señala que dos siglos tuvieron que pasar para que se llevara a cabo las condiciones para que los descendientes de la nobleza indígena pudieran acceder a ordenarse como sacerdotes. Carlos III efectuó el estatuto para que los hijos de los caciques accederían a los colegios, lugares que por mucho tiempo estaban destinados para los españoles<sup>120</sup>. Sin embargo, aun en pleno siglo XVIII los sacerdotes indígenas en el caso de Nueva España eran un número muy bajo<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> Lundberg, «El clero indígena»,48.

<sup>120</sup> Rodolfo Aguirre, «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822», *Takwa* 9 (2006): 74, url: <http://historiayreligion.com/biblioteca/articulos/5799>.

<sup>121</sup> Lundberg, «El clero indígena»,59.



## Capítulo II: La Punta de Santa Elena: una revisión histórica de este espacio costero

### 2. 1 La Punta de Santa Elena: un partido de Guayaquil

En este capítulo se describirá el contexto histórico de La Punta de Santa Elena desde sus características geográficas, económicas, poblacionales, que serán claves para entender el proceso judicial llevado a cabo contra Don José Mariano de la Peña, cura del lugar, en el siglo XVIII. En este sentido, Cuetos sostiene que históricamente hasta fechas tempranas, el territorio denominado como la Península de Santa Elena ha estado ligado administrativamente a la provincia de Guayas que, en tiempos anteriores, se la conocía como la «Antigua Provincia de Guayaquil»<sup>122</sup>. Por su parte Álvarez señala que La Punta de Santa Elena, conocida como la «provincia de los Huancavilcas» desde tiempos de la Real Audiencia de Quito hasta su sucesión a la República de Ecuador, ha sufrido constantes transformaciones a través de la historia<sup>123</sup>.

Desde una perspectiva más general, el siglo XVIII estuvo marcado por diferentes transformaciones sociales, políticas y económicas en el espacio que abarcó la Real Audiencia de Quito. De este modo, Chaves sostiene que el puerto de Guayaquil jugó un papel preponderante en la economía centro-andina monitoreada por la capital quiteña. Debido a su posición estratégica, a través de esta se distribuyó buena parte de la producción obrajera de la Sierra centro-norte que dotaba de insumos a una gran cantidad del área colonial de América del Sur como a Nueva Granada y Perú. Sin embargo, la recesión de producción obrajera que vivió la región a mediados de siglo, sumado a los cambios económicos y territoriales, menguó el sistema de comercio interno generando un desolado paisaje en las exportaciones guayaquileñas, que provocaron que las elites del puerto optaran por dar importancia a los productos de la zona para la exportación<sup>124</sup>. Sin embargo, se puede señalar que a raíz de las Reformas borbónicas la economía tomó un giro. Según Álvarez el comercio se fortificó con México y América Central y luego se expandió al continente europeo, gracias a la producción de cacao que desencadenó un repunte en las exportaciones provocando el crecimiento del tráfico marítimo de Guayaquil<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> María Laviana Cuetos, prólogo a *Parentesco, política y prestigio social en los pueblos de indios del partido de Santa Elena. Padrón de 1803*, de Silvia G. Álvarez Litben (Guayaquil: Ministerio de Cultura del Ecuador, Archivo Histórico del Guayas, 2011), 7-12.

<sup>123</sup> Silvia Graciela Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros: Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena Ecuador* (Quito: Abya Yala, 2001), [https://digitalrepository.unm.edu/abya\\_yala/424/](https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/424/).

<sup>124</sup> María Eugenia Chaves, «Guayaquil: Un puerto colonial en los mares del Sur, siglo XVIII», *Revista Ecuatoriana de Historia* 24 (2006): s/p, url: <http://hdl.handle.net/10644/1788>.

<sup>125</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 123.



En definitiva, la situación geográfica del Guayaquil colonial es primordial para entender sus procesos económicos, sociales y políticos. De acuerdo con Cuetos esta posición privilegiada entre el Perú, Panamá y Nueva España lo colocó como centro de todo un sistema marítimo. Debido a esto, desde su fundación, esta geografía jugó un papel fundamental, ya que no solo abordó los dos virreinos, sino que funcionó como puerto de entrada de los diferentes productos provenientes de Europa al territorio de la Real Audiencia y como principal vía de salida a los bienes elaborados en la Sierra. Por otro lado, la extensa red fluvial que forma la cuenca del Guayas, significó una provechosa vía de transporte y comunicación que favoreció a incrementar la demanda del puerto, además de contribuir como fertilizante para los campos de este lugar<sup>126</sup>. Es importante señalar que los límites de Guayaquil no estuvieron bien delimitados a finales de la época colonial. Según Chaves este territorio comprendía buena parte de la región costera de la Audiencia de Quito a excepción del territorio de lo hoy conocemos como provincia de Esmeraldas. Además, esta área abarcaba un aproximado de 50 mil kilómetros cuadrados que estuvo estructurado por espacios denominados tenencias o partidos impartidos a lo largo y ancho de un ecosistema caracterizado por singulares contrastes<sup>127</sup>.

Por otra parte, Chaves indica que, hacia el occidente de la desembocadura del Guayas, a orillas del océano, se despliega una superficie semiárida que va hacia el norte marcada con pequeñas montañas donde su extremo inferior se adentra en el mar tomando el nombre de la Punta de Santa Elena, lugar donde se estableció el partido con el mismo nombre específicamente en la punta<sup>128</sup>. Según Reyes y Peralta debe señalarse que, a finales del siglo XVIII, este territorio estuvo marcado por diferentes matices ya que las reducciones Guancavilcas de este parte de la costa, se habían transformado en «comunidades de indios costeños». De tal forma que este espacio de la península de Santa Elena y sus territorios anexos albergaban algunas comunidades indígenas como: Colonche, La Punta de Santa Elena, Chanduy, el Morro y Chongón que fueron el escenario principal de esta investigación<sup>129</sup>.

## **2.2 Recursos naturales de la Punta de Santa Elena**

Para empezar, Álvarez manifiesta que la principal característica de la Punta de Santa Elena es que se encuentra en la parte más saliente de la costa ecuatoriana, acompañada de acantilados y

---

<sup>126</sup> Luisa Laviana Cuetos, «Geografía y Política en el desarrollo económico de Guayaquil», *Americanistas* 3 (1983): 78, doi: <https://doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.1983.i03.08>.

<sup>127</sup> Chaves, «Guayaquil: Un puerto colonial», 48.

<sup>128</sup> Chaves, «Guayaquil: Un puerto colonial», 48.

<sup>129</sup> Erick López y Paola Peralta, «Breve síntesis histórica y reflexiones acerca de la continuidad étnica, sentido de etnicidad e identidad cultural en la región de Santa Elena, Ecuador», *Revista Científica y Tecnológica* 3 (2016):102, doi: <https://doi.org/10.26423/rctu.v3i3.202>.



montañas donde sobresale la cordillera de Chongo-Colonche. De ahí que existan varias menciones que giran en torno a la diversidad y la riqueza de este espacio costero durante el periodo colonial. Así mismo se mencionan los beneficios que obtuvieron los nativos, al contar con algunos recursos como la gran cantidad de venados que dotaron de carne a la población<sup>130</sup>. Por su parte, Cuetos indica que, por la documentación de este periodo, se conoce sobre, la gran cantidad de agua debido a las inundaciones en tiempos de invierno, sirvió para humedecer los suelos en las temporadas de verano llegando a producir buenos pastos. De ahí que la producción agrícola fue excepcional debido a sus buenos pastizales aptos para la ganadería<sup>131</sup>. Sumado a esto existe una descripción de Francisco Requena donde ilustra las condiciones ecológicas de la Punta de Santa Elena en los años 1774:

Rara vez llueve en este partido, cuando están otros bien inmediatos sumergidos en el agua, sus campos secos, llanos y sin bosques no oponen obstáculos algunos que detengan los vapores del mar, y los vientos generales los arrastran a otras partes, quitándoles las lluvias con que podrían cultivar algunas sementeras, así no se hallan arroyos de agua dulce, y tienen que llevar sus moradores de agua lo más preciso para la vida, solo pescando logran la abundancia y bueno por medio del arpón y barbasco; pero, aunque pobres de mantenimiento, disfrutaban de un temperamento bueno, muchos menos caluroso y enfermizo que el de Guayaquil, efecto de lo salobre del terreno que habitan<sup>132</sup>.

En consecuencia, a esta afirmación del ingeniero Requena se puede apreciar que por aquel tiempo la Punta de Santa Elena se encontraba azotada por las sequias, contrario a otros pueblos de la provincia de Guayaquil que se hallaban inundados. Sumado a esto, las condiciones geográficas propias de lugar, hicieron posible que este espacio costero careciera de medios óptimos para el pasto debido a su aridez. Motivo por el cual sus habitantes se vieron en la obligación de desplazarse junto a su ganado en busca de buenas aguadas con el líquido vital. Por otro lado, Álvarez sostiene que:

Antiguos pozos de agua, volvían a ser localizados y rehabilitados, así como aguadas y ciénegas. Algunas de estas calificaciones, sin embargo, harán referencia a zonas precisamente cenegosas, por la capacidad de acumulación de agua una vez pasadas las

---

<sup>130</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 72.

<sup>131</sup> Laviana Cuetos, «Geografía y Política», 78.

<sup>132</sup> Francisco Requena, «Relaciones de la Audiencia de Quito», en *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX) tomo II*, ed. por Pilar Ponce Leiva (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1999), 572.



lluvias, debido a la existencia de albarradas<sup>133</sup> indígenas. Estas albarradas, distribuidas especialmente en la sabana costera, de origen precolonial, y cuya función principal fue la de nutrir de agua a las napas fráticas<sup>134</sup>.

Como resultado, se puede apreciar que estas inclemencias climáticas ya habían azotado a la Punta desde años atrás de ahí que esta población aprovechara sitios que ya habían sido antes utilizados, para volver a hacer uso de ellos como un modo de sobrevivencia.

De acuerdo con Álvarez, el manejo del recurso ganadero demandaba un uso extenso del territorio que requería el acceso a pastos y agua para poder sobrellevar las largas temporadas de invierno y sequía que azotaban este lugar. De ahí que, como táctica para el aumento de la producción ganadera y una mejor calidad de vida, los indígenas se hayan visto en la necesidad de llevar a sus animales hacia el sur y hacia el este, territorios que se caracterizaban por su humedad y eran aptos para el ganado. Por ejemplo, en el caso de Chanduy varias fueron las familias que se desplazaron al sur en la busca de buenos pastos y agua, a partir de esto fueron adquiriendo parcelas a través del sistema de compra de tierra para uso del común<sup>135</sup>. Cabe recalcar que la importancia que tuvieron estos animales para la población de acuerdo con Rodas hasta finales del siglo XVIII estos pueblos compuestos por un gran porcentaje de indígenas se dedicaron a la faena agrícola o trabajos asociados al abastecimiento de Guayaquil<sup>136</sup>.

Por otro lado, Álvarez sostiene que el siglo XVIII fue la etapa en donde la expansión territorial alcanzó su mayor grado, debido a que estos pueblos tenían bien delimitados sus territorios. A partir de esto, en el caso de Chanduy, se desató un buen número de querellas a raíz del proceso de adquisición de territorios debido a que establecieron a miembros de sus familias en ciertos lugares de producción por la presencia de buenos pastos y minas de sal. Por lo cual, con el objetivo, de hacerse de tierras en El Morro los indios de Chanduy dirigieron una carta en 1737 al Rey de España. Acto seguido esta adquisición desembocó en un crecimiento considerable de la población. Cabe mencionar que cuando no fueron conferidas las tierras se obtuvieron de otra manera, es decir, a través compras directas a los titulares<sup>137</sup>. Por otro lado, la ganadería no fue

---

<sup>133</sup> Estructuras hidráulicas de origen prehispánico para la captación y provisión de agua en tiempos de sequía.

<sup>134</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 217.

<sup>135</sup> Silvia Graciela Álvarez, «De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la península de Santa Elena Ecuador», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (2002):16, url: <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95524>.

<sup>136</sup> Germán Rodas Chaves, «Grandes enfermedades que asolaron a Quito y Guayaquil durante el siglo XVIII y el rol de la iglesia frente a este problema», *Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador* (2002):90, url: <http://hdl.handle.net/10644/3811>.

<sup>137</sup> Álvarez, «De reducciones a comunas», 17.



el único recurso del que dependían estas comunidades, puesto que un número considerable de indios se dedicaba a la pesca y al cultivo que realizaban en las parcelas comunales<sup>138</sup>.

En esta misma línea Álvarez comenta que, aunque estos pueblos se encontraban asentados a las orillas del mar. Poco se habla de este recurso como proveedor principal para la gente del lugar, más se recalca en la ganadería, las cementeras, la minería de sal y copey y el aprovisionamiento de los barcos. Salvo algunas excepciones como el caso de Colonchillo, «asentamiento en el puerto de La Punta de Santa Elena», que se explicaba que «los nativos del lugar eran excelentes buzos», pescaban y posteriormente lo comerciaban en el mercado<sup>139</sup>. De igual manera, Francisco Requena no deja de lado al mar y su relación con los indios pues comenta que «cuando hay nuevas de enemigos en el mar, salen en sus balsas a atalayar y dan aviso a la ciudad»<sup>140</sup>. A partir de este enunciado, se puede apreciar que los indios servían de vigías para dar aviso a las autoridades en caso de observar navíos enemigos surcando en el mar.

Por otro lado, en lo que concierne a la forma en que pescaban Cuetos sostiene que esta se basaba en la utilización de redes y en la «agilidad de los indios» para extraer los peces del mar apoyados en palos de balsas que por su estructura flotaban bien en el mar. Además, señala que los indios también extraían del mar un caracol que crecía en las costas de La Punta de Santa Elena, un tipo de molusco denominado «múrice» del cual se extraía una suerte de tinte que servía para teñir el algodón de una tonalidad púrpura. Este colorante era conocido por ser muy bueno de calidad debido a que, una vez teñidos los hilos, su tonalidad se mantenía a pesar que ser expuesto al lavado y secado<sup>141</sup>.

### **2.3 Indios del mar: sociedad colonial de la Punta de Santa Elena**

Sobre a la población de la Punta de Santa Elena, Chaves sostiene que a partir de la mitad del siglo XVIII un cambio demográfico de grandes magnitudes estaba configurando la estructura de varios partidos. Las cifras revelan que un aproximado de 38000 personas, formaban parte de la Gobernación de Guayaquil específicamente en la década de los ochenta. Se puede señalar que el 14% fueron reconocidos como «blancos» y un poco más del 30% se afirma que fueron «indios», un 50% estuvo compuesto por personas determinadas como «castas» y un 5% se presume que fueron esclavos. Es importante mencionar que el partido de Santa Elena albergó,

---

<sup>138</sup> Agueda Rivera Garrido, «La situación económica de la Audiencia de Quito durante la segunda mitad del siglo XVIII», *Aldaba* (2017):243, doi: <https://doi.org/10.5944/aldaba.28.1996.20389>.

<sup>139</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 213.

<sup>140</sup> Requena, «Relaciones de la Audiencia de Quito, 26.

<sup>141</sup> María Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII: recursos naturales y desarrollo económico* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1987), edición en PDF, cap. 6.



al parecer, un aproximado de 75% de la población indígena de la gobernación<sup>142</sup>. De ahí que uno de los principales rasgos de estos pueblos fuera la temprana asimilación de la cultura europea. Álvarez quien además indica que los indios utilizaban y entendían la lengua de los castellanos además de que muchos de estos eran «muy castellanizados»; es decir, aprendieron a leer, a escribir y a entonar cantos de órgano. Esto quizá se debió por su situación geográfica como espacio nuclear de la Audiencia caracterizada por constantes migraciones, comercio, interacción, etc<sup>143</sup>.

Por su parte, Cuetos explica que a mediados del siglo XVIII se sabe que Portoviejo y Santa Elena, los pueblos con mayor cantidad de habitantes indios, estaban pasando por un tiempo largo de sequías que pronto terminó por repercutir sobre la ganadería. Debido a la ausencia de lluvia «el ganado había abandonado los sitios donde permanecían»<sup>144</sup>, de ahí que en el partido de Portoviejo la cantidad de estos animales haya sido corta en comparación a otros tiempos donde las inclemencias del tiempo no eran tan prolongadas. Sin embargo, en el caso de la Punta de Santa Elena el panorama había sido más «desolador» donde la sequía había desatado la disminución considerable de las reses<sup>145</sup>. En este sentido, vemos importante citar a Marcos quien enfatiza que el clima de toda esta área se encuentra modificado debido a la corriente fría de Humboldt, que genera una estación seca por los meses de mayo a noviembre, en la que el rocío del mar llega a humedecer las montañas. A partir de esto en los meses de diciembre y abril se espera las lloviznas, sin embargo, no siempre llegan las precipitaciones con igual intensidad. De ahí que, a partir de estas afirmaciones, el autor sostenga que no es raro que desde tiempos remotos se lleve a cabo «ritos para llamar a la lluvia» sumado a esto que, desde tiempo de la Colonia, son fieles a la imagen del Señor de la Buena Esperanza, a la cual lo reconocen como el «Señor de las Aguas»<sup>146</sup>.

Por otro lado, Álvarez sostiene que en 1794 el 95% la población de la Punta de Santa Elena afirmaba ser indígena y que los blancos fueron un rango que no sobrepasó el número 30 agrupándose específicamente en Colonche<sup>147</sup>. Por su parte López y Peralta indican que el uso de la palabra «costeños» se hace común para identificar a estas personas y se desvanece de la documentación la identificación de «guancavilcas». Estas comunidades de indígenas

---

<sup>142</sup> Chaves, «Guayaquil», 51.

<sup>143</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 181.

<sup>144</sup> Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII*, 220.

<sup>145</sup> Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII*, 220.

<sup>146</sup> Jorge G Marcos, *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico* (Quito: Abya Yala, 2005), [https://digitalrepository.unm.edu/abya\\_yala/273/](https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/273/).

<sup>147</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 202.



descendientes de la cultura guancavilca, que bajo el apelativo de «Republica de Indios de la Costa» fueron los que configuraron la jurisdicción del antiguo «Partido de La Punta de Santa Elena» durante el periodo colonial<sup>148</sup>. Para concluir, es necesario hacer hincapié en que esta población también fue pionera en la producción de sombreros de paja toquilla. En este sentido, Contreras señala que la elaboración de este elemento no aparece de manera puntual en las crónicas de la Provincia de Guayaquil durante el siglo XVIII, sino que será Francisco Requena en 1774 quien dará a conocer los primeros apuntes sobre estos productos artesanales. De este modo, las principales poblaciones donde llevó a cabo la producción de estos sombreros, fueron aquellos que contaban con la materia prima de este elemento que era la paja toquilla como: los poblados de Portoviejo y de Santa Elena<sup>149</sup>.

## 2.4 Minería

En la historia del Ecuador, la Punta de Santa Elena ha sido conocida por diversos matices entre los cuales, según Cuetos, se encuentra el copé o copey, una especie de brea o betún de origen natural, conocido entre los nativos y extraído por los españoles en el lapso del periodo colonial para el revestimiento de navíos y vasijas para el vino<sup>150</sup>. Cabe resaltar que, desde tiempos precoloniales, los cronistas destacaron la presencia de este elemento natural en tierras de La Punta. Cieza de León comenta sobre los viajes de Francisco Pizarro y su encuentro con este lugar al mencionar que:

Hay del cabo de San Lorenzo a la punta de Santa Elena quince leguas, y está en dos grados largos, hácese una ensenada de la punta a la parte del norte que es buen puerto. Un tiro de ballesta de él está una fuente donde nace y mana gran cantidad de un betún que parece pez natural y alquitrán, salen de esto cuatro o cinco ojos. De esto y de los pozos que hicieron los gigantes en esta punta<sup>151</sup>.

En efecto, si bien en esta transcripción se puede apreciar diferentes elementos que cruzan entre los histórico y lo ficcional, de algo estamos seguros es que desde la conquista los pozos de copey habían llamado la atención de los españoles.

---

<sup>148</sup> López y Peralta, «Breve síntesis histórica», 102.

<sup>149</sup> Carlos Contreras, «Guayaquil y su región en el primer boom cacaotero (1750-1820)», en *Historia y Región en el Ecuador: 1830-1910*, ed. por Juan Maiguashca (Quito: Corporación Editora Nacional, 1994), 224.

<sup>150</sup> Laviana Cuetos, prólogo, 8.

<sup>151</sup> Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú el señorío de los Incas* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005), edición en PDF, cap. 3.



Por su parte, Álvarez sostiene que esta brea, se la podía encontrar en manantiales y una vez extraída se la exportaba por barriles a Lima, para recubrir las botijas de vino, aceite y aguardiente. La extracción de este elemento formaba parte de una de las entradas de la Real Hacienda y su utilización se remataba al mejor postor por el lapso de cinco años<sup>152</sup>. Por otro lado, Cuetos citando al visitador Jorge de Escobedo señala que a partir de 1767 se comerciaba al Perú la brea, además de que este era un negocio prometedor y de hecho lo fue debido a que en 1769 este tenía el precio de seis pesos en Guayaquil mientras que en El Callao su costo se elevaba sobre los 50 o 60 pesos cada quintal. Por lo mismo, debido a estas circunstancias no era una pérdida para los comerciantes invertir 3.400 pesos al año, sumado a esto el valor de la explotación del producto, como consecuencia hacer esta inversión podía apuntar a ganar grandes beneficios. Si apelamos a un ejemplo, en 1769 partían de Guayaquil al Callao, por parte de Francisco Sánchez Navarrete, un aproximado de 581 quintales de copé que posteriormente se vendería en un aproximado de 40 0 50 pesos, obtendría un equivalente a 25000 pesos. En este sentido, la ganancia incluso pudo ser mayor si consideramos que este personaje era un comerciante que a cambio de este elemento compraba artículos europeos para después venderlos en Guayaquil<sup>153</sup>.

En esta misma línea, Francisco Requena llama la atención sobre la explotación y la posterior venta de este elemento al indicar que:

En la Punta citada de Santa Elena hay muchos nacimientos de cope, de que se hace la brea con la tierra que para su fomento se cría en el mismo sitio, pero como es muy falto de leña tienen que conducir en embarcaciones estos simples, para hacer su compuesto en Puntagorda, a barlovento de la cita Punta de Piedras; después la conducen a Lima donde su amo la hace vender por contrata de 24 pesos quintal<sup>154</sup>.

Sobre la base de esta explicación podemos deducir que no todo era ganancia en torno a este elemento, debido a la esterilidad del terreno en donde se hallaban estos pozos. Al tener en cuenta se necesitaba buena cantidad de madera para calentar los hornos junto con la brea y mantenerla en óptimas condiciones, esto, sin duda, acarrearía pérdidas para los dueños propietarios de las minas de este alquitrán.

---

<sup>152</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 236.

<sup>153</sup> Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII*, 333.

<sup>154</sup> Requena, «Relaciones de la Audiencia de Quito», 500.

### 2.4.1 Sal más que un mineral

Hemos revisado la importancia que tuvo el cope o brea para la economía colonial en el caso de la provincia Guayaquil y sobre todo en el de la Punta de Santa Elena, sin embargo, este no era el único medio económico de este espacio costero. Para el siglo XVIII Cuetos señala que el comercio de la sal fue una entrada económica importante para los indios debido a que no contaba con estanco. Es decir, su extracción no contaba con intermediarios, en otras palabras, no tenía control o vigilancia por parte de las autoridades fiscales. Inclusive, no solo tenían plena libertad para la explotación de este mineral, sino que los funcionarios coloniales habían decretado la propiedad privada de las salineras. Por ejemplo, en la provincia de Guayaquil las minas de sal eran propiedad del propietario del terreno en el que se encontraban, pasando a ser pozos particulares. Por otro lado, existían pozos comunales o «del común de indios», propiedad del pueblo dueño de aquellas tierras<sup>155</sup>. Sin embargo, algunos españoles también se beneficiaban de la extracción de este mineral como lo explica Álvarez en donde muchas de estas personas se beneficiaban del cultivo de chacras, pero, también, de sustraer sal de antiguos pozos construidos por los indios del lugar<sup>156</sup>.

Por otro lado, Álvarez sostiene que, aunque se dice que buena parte de los pozos salineros eran propiedad de los indios, también las cofradías o los cantores de la iglesia poseían algunas de las minas de sal. Además, el autor da a conocer que los pozos pasaban a otra propiedad a través de testamentos e incluso fueron motivo de compra y venta entre los indios llegando a costar elevados precios por lo que representaban<sup>157</sup>. Por otro lado, Cuetos, desde una perspectiva más general, da a conocer que, durante el siglo XVIII, buena parte de la sal comerciada y consumida en el Reino de Quito provenía de la península de Santa Elena. Este mineral pasó a ser un elemento de primera necesidad y la península el más importante productor en la Audiencia de Quito<sup>158</sup>. De este modo, Francisco Requena nos brinda una importante explicación recuperada por Salazar sobre la calidad de la sal y su demanda en Guayaquil para mantener los alimentos y evitar que se echaran a perder:

El modo de hacer la sal en este partido es bien simple: labran por la orilla del mar, en los parajes adonde no alcanza el embate de las olas, unos pozos (de los cuales hay al presente 60) de 5 a 6 pies de profundidad [1.50-1.80 m.] a los que filtra el agua del mar,

---

<sup>155</sup> Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII*, 309.

<sup>156</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 205.

<sup>157</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 224.

<sup>158</sup> María Laviana Cuetos, «Las salinas de la Península de Santa Elena en el siglo XVIII», *Estudios de Historia Social y Económica de América* 1 (1985):91, url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4069333>.



la cual se evapora al cabo de cuatro meses la mayor parte y deja una sal marina menuda que jamás forma grandes cristalizaciones; ésta la amontonan en la playa para que acabe de secarse perfectamente. Como rara vez llueve por esta costa, hacen de cada pozo tres cosechas al año; el mal olor de esta sal y su poca solidez, que la hace susceptible en poco tiempo de la humedad, motiva a que tenga aprecio en Guayaquil para sazonar los alimentos y, para el uso de las mesas, la sal fósil que producen los valles del Perú en los minerales de Sechura. Córta-la allí en ladrillos de media vara de largo, que salen de una blancura y consistencia que los hacen apreciables; por esto reservan la de Santa Elena en esta provincia para conservar las carnes y los pescados de la pronta corrupción, y para conducirla a la sierra, adonde la llevan desde el tiempo de los indios, pues como menos común la dan más estimación<sup>159</sup>.

Por otro lado, Cuetos explica que, se cree, que es evidente que la exclusividad de haber sido productores de sal, se atribuye a las migraciones dentro de la provincia de Guayaquil a mediados del siglo XVIII. Debido a la presencia de pozos salineros se configuró el pueblo del Morro constituido por indios provenientes del pueblo de Chanduy. Que en tiempos anteriores habían utilizado estos territorios para sus ganados y que se fueron asentando en este lugar debido a los buenos pastos y salineras. De ahí que a partir de esto se conformó un pueblo de indios dedicados a la crianza de ganado y la explotación de sal, llevándose a cabo de forma oficial la fundación del pueblo del Morro<sup>160</sup>. Incluso, Álvarez comenta que se conoce que por las cuentas de hacienda que buena parte de los navíos, con destino a Chocó o a Popayán, pasaban por la Punta de Santa Elena para abastecerse de sal<sup>161</sup>.

Debe señalarse que la extracción de sal era una actividad netamente indígena desde tiempos prehispánicos. Según Cuetos los indios eran los encargados de realizar las exportaciones debido a que se les distinguía «el privilegio» de ser los únicos en poder realizar los cargamentos de este mineral a las balsas y navíos que tocaban puerto en la Punta. Como resultado, los indígenas se alternaban para realizar este trabajo con el cual ganaban para pagar su alimento y el tributo correspondiente<sup>162</sup>. De la misma forma, Cuetos postula que todos los pueblos correspondientes a la provincia de Guayaquil se dedicaban a la pesca, sobresaliendo entre estos la Punta de Santa Elena, donde la producción pesquera estaba destinada a la Sierra, después de haber pasado por

---

<sup>159</sup> Ernesto Salazar, «Historia de la sal en el Ecuador Precolombino», *Cuadernos de Investigación* (2010):6, url: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7596104.pdf>.

<sup>160</sup> Laviana Cuetos, «Las salinas», 95.

<sup>161</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 229.

<sup>162</sup> Laviana Cuetos, «Las salinas», 99.



un proceso de salado y secado que consumía gran cantidad de la sal local<sup>163</sup>. Sin embargo, la explotación de este elemento trajo algunos inconvenientes. Según Álvarez, el monopolio de este mineral dio cabida a disputas entre autoridades y comerciantes que intentaban hacerse de las ganancias y la producción. Como habíamos visto anteriormente por su carácter de exclusividad el costo de este producto se elevaba de forma significativa por motivo de ser la provincia de Guayaquil la única en la producción en toda la Real Audiencia<sup>164</sup>.

## 2.5 Estudio del *Auto de Brujería* por María Laviana Cuetos

El trabajo de la historiadora María Luisa Laviana Cuetos en su libro publicado *Brujas y Curanderas de la Colonia* enmarcado en el análisis de un juicio de carácter inquisitorial seguido a aproximadamente 30 indios durante los años de 1784 a 1787 acusados de hechiceros, brujos, curanderos, etc. Este proceso se desarrolló en la península de Santa Elena, en lo que fue la provincia de Guayaquil, realiza planteamientos como la diversidad cultural y la persistencia de ciertas prácticas en el contexto de la cosmovisión de los indios aborígenes. En este sentido, la problemática planteada surge desde la utilización de ciertas categorías dentro del proceso judicial que encasillan las prácticas de los indios como malsanas o herejes. Así, la implantación del catolicismo dentro del Nuevo Mundo sería el fundamento principal para combatir y a la larga intentar erradicar dichas prácticas alejadas de la fe pregonada por los colonizadores.

En este sentido, la denominada conquista tuvo como consecuencia un choque cultural con los pueblos originarios de América y posteriormente el sometimiento por parte de los españoles a los nativos. A partir de este escenario, se desencadenó una serie de acciones con el fin de imponer creencias, costumbres, religión, etc. a los nativos intentando así, erradicar la cosmovisión de estos pueblos. En este contexto Cuetos menciona que la «conquista tenía como objetivo procurar diluir lo más posibles las señas de identidad de la población americana aborigen»<sup>165</sup> implantándose de esta manera el monoteísmo y con ello el comienzo de un proceso de extirpación de idolatrías.

Si bien, a través de este proceso de extirpación se consiguió una generalizada aculturación, sin embargo, los nativos vivían aislados de los españoles, en los denominados «pueblos de indios», donde mayoritariamente la población era mestiza e indígena en lo que la autora considera como una «concesión a cambio de mantener sus costumbres y una relativa independencia»<sup>166</sup>. Por

---

<sup>163</sup> Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII*, 572.

<sup>164</sup> Álvarez, *De Huancavilcas a Comuneros*, 231.

<sup>165</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 7.

<sup>166</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 13.



otro lado, la autora relaciona los procesos de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima y en el obispado de Quito, donde contrario a la ahora capital peruana, no existen mayores registros de esta actividad. Por lo que, se genera una asimilación de elementos como el lenguaje y la vestimenta de los indios costeños, a expensas de que, en estos mismos pueblos de la costa, se mantenían aún prácticas idólatras.

De esta manera, las prácticas denominadas idólatras y de hechicería serán juzgadas por leyes eclesiásticas y en el caso de las leyes civiles se aplican cuando existe muerte en la práctica idólatra. En el estudio de María Laviana Cuetos, se puede apreciar que estas dos instituciones actúan de manera conjunta, en el caso de la Iglesia representada por los religiosos y en el caso del Estado por las autoridades civiles. Tal es el caso de los *Autos de Brujería* emprendidos en Santa Elena el uno en 1784 ejecutado por el Teniente Gobernador y el otro en 1786, este, con la particularidad de que toda acción es emprendida por parte del cura párroco. En este sentido, la colaboración entre estas dos autoridades civil y eclesiástica se da en primera instancia por parte del Teniente Gobernador Diego García de Sepúlveda, al ser el primero en ejecutar la denuncia hacia Juan Apolinario acusado de haber hechizado a una mujer y haber curado con hierbas y ficciones diabólicas por los parajes de Suamasan y Colonche; a lo que luego de haber recibido testimonio de varios testigos, pone en conocimiento del cura párroco Don José Mariano de la Peña y este a su vez al obispado de Quito, que dispone que este *Auto* sea seguido por el cura Peña, el que tendrá pleno acompañamiento del Teniente gobernador dando testimonio dentro del proceso.

Dentro de este primer proceso emprendido en 1784, la autora hace referencia especial a la denominación con la que se autodeterminan los testigos, siendo en este caso testimonios en contra de Juan Apolinario de un blanco (español como consta en el auto), dos mestizos y un indio quienes señalan «haber oído decir», sobre las prácticas malsanas del acusado. Así mismo, se toma testimonio de Juan Apolinario, acusado, lo que llevará una «caza de brujas» de los cómplices del imputado en los pueblos de La Punta, Chanduy, Colonche y El Morro. Esto dejó como resultado la detención de 34 personas de las cuales solo 14 fueron mencionadas en el proceso por los testigos. Dentro de esto, al considerar las condiciones en las que se venía desarrollando el proceso judicial, el cura Peña pone en libertad a los implicados, yendo en contra de la orden expresa del Obispo quien había dictaminado que no se los dejara en libertad. Por lo tanto, el cura expresa sus motivos por lo cual tomó esa decisión, siendo estos el de evitar un levantamiento del pueblo, además de las propias condiciones de poca seguridad de las cárceles que no poseían rejas ni guardias remunerados que hicieran el trabajo de cuidar que no



se escapasen, además, que los víveres para mantenerlos escaseaban, haciendo su permanencia insostenible.

En esta misma línea, da fin la acción de juez de idólatras Mariano de la Peña contra Juan Apolinario y sus cómplices en 1787, y ordena enviar los autos al Obispo de Quito, y junto a estos adjunta una carta y el segundo auto iniciado y sustanciado por el cura en colaboración con el teniente que hace de testigo, diferenciándose del anterior que en este existía únicamente un acusado el indio Sebastián Carlos Gabino, acusado de tener hechizada a una mujer, y acusado por las dos autoridades civil y eclesiástica con categorías como «sacrílego», «hechicero», «sortílego», «divinatorio», «heresiarca». Así la autora señala cierto ensañamiento hacia este acusado en particular. En este caso, se resalta un elemento particular que es la función, cargo o posición de este indio dentro de la Punta, donde dentro de este proceso resulta imprescindible para la autora señalar que este segundo proceso se muestra claramente cómo en ocasiones se usa este tipo de acusaciones de brujería, hechicería, curandería, etc. son pretextos que «encubren intenciones políticas o de otro tipo»<sup>167</sup>. De tal manera, Sebastián Carlos pretendía el cargo de alcalde de la Punta, y el objetivo del cura y teniente fue que para su escarmiento se realice información y se mande al obispo, y así impedir sea alcalde de La Punta.

En este sentido, se vinculan los dos procesos mediante la acción sesuda y premeditada del cura y teniente gobernador con su testimonio, al emprender la segunda causa sin siquiera terminar de recibir todos los testimonios luego de liberar a los indios por las condiciones carcelarias, ya que Peña resultaba ser el encargado por parte del Obispo del proceso. De este modo, el cura acusa a 36 personas, la mayoría indios entre 18 y 70 años, relacionados por ser familia o en algunos casos compadres, y algo importante dentro de los interrogatorios efectuados a estos indios, es la ausencia de conocimientos de leer o escribir, únicamente dos firman con sus nombre y apellidos y declaran como suya la religión católica. En el marco de los interrogatorios, los indígenas demuestran un conocimiento bastante asimilado de los conceptos y las doctrinas religiosas católicas. En vista de que, estos interrogatorios se desarrollaban repetidas veces y se repreguntaba con vehemencia ciertos aspectos que resultaban de interés para el cura y gobernador; algunos de los interrogados sabían o presumían el porqué de su aprehensión y declaran porque ha sido curandero de algunas personas, por yerbatero, voladora, etc. Categorías que la autora señala poseían cierta interpretación para cada uno de los grupos en conflicto.

---

<sup>167</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 25.



En este sentido, la autora realiza un análisis de las categorías usadas tanto por los españoles como por los indios, teniendo diferentes connotaciones dependiendo de quién las usa. Si bien los españoles impusieron sus prácticas, costumbres, cultura a la indígena, esta asimiló las prácticas españolas junto con sus conceptos. Esto podemos verlo plasmado en ciertos testimonios debido a que muchos indígenas aceptaban ser curanderos o brujos y mantener contacto y un pacto con el demonio. De tal manera, en este ejemplo el concepto de demonio de los españoles fue atribuido a cualquier práctica que resulte relacionada con la religiosidad indígena, por lo que los denominados «Apus», considerados como dioses por los indios entre otros elementos, recibieron la categoría de «demonio». En consecuencia, cuando un indígena confesaba tener un pacto con el demonio o pedir su ayuda para sus curaciones, lo que hacía era usar la categoría atribuida por el español a sus deidades. De la misma manera, los indios de la costa tenían bien definido las prácticas que realizaban siendo de curandero «el que puede sanar las enfermedades incluso las ocasionadas por maleficios, hechiceros los que pueden hacer daño con sus hechizos a través del contacto y brujos los que pueden volar y transformarse en animales todos ellos en pacto demonio»<sup>168</sup>.

Otra consideración importante dentro de este auto y analizado por la historiadora, es el gran manejo y conocimiento que tienen los indios de estos conceptos. Por ejemplo, al tomar testimonio al acusado Sebastián Carlos este niega las acusaciones que recaían sobre él y al ser interrogado sobre si conoce la doctrina cristiana, el hábilmente responde que la conoce y que la ha aprendido leyendo folletos. Así mismo, dentro de otro interrogatorio realizado por el cura Peña a una india, esta acepta haber sido hechizada, pero inmediatamente dicho esto continúa y expresa que lo dice en confesión lo que en la ley de la iglesia resulta un secreto entre el cura y el confesante, mostrando una vez más como los indios tenían pleno conocimiento de los conceptos eclesiásticos y los manejaban perfectamente. Sin embargo, es importante señalar que los acusados permanecían aprehendidos en la misma celda donde claro se podían poner de acuerdo en sus declaraciones, por ejemplo, al no declarar nombres de quienes fueron sus maestros, mencionando personas fallecidas u otros procesados. Cabe resaltar, que el verdadero objetivo del cura y el teniente gobernador se centraba en la figura de alcalde, es decir, de Sebastián Carlos, dejando esto en evidencia que las acusaciones encerraban fines políticos. En este sentido, Sebastián Carlos, a través del Protector de Naturales, apeló directamente al obispo y este ordenó en abril de 1787 que se le remitiera toda la causa.

---

<sup>168</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 36.



La asimilación de las ideas españolas, reflejadas en los testimonios obtenidos en los autos muestra, cómo señala la autora, la mención de características tradicionales de la brujería practicada en Europa medieval y moderna, y que en el siglo XVII comenzó a aparecer en procesos de idolatrías en Perú. De manera que en las declaraciones se hace referencia a la ayuda que se pide al «demonio» para realizar tal cual ceremonia, curación o actividad, esto a cambio del alma, cuerpo o corazón del solicitante. De este modo, una vez el pacto se realiza esta relación se mantiene, y se establece lugares de adoración en los campos o montañas cercanas. Esto considera la autora como algo sustancial en la resistencia de estas prácticas que se acoplan a las ideas españolas, creando así un sincretismo, si bien se menciona la destrucción de ídolos, materiales para hechicerías y otros artefactos, una característica esencial de los indios es el de dar culto a sus huacas naturales representados en cerros manantiales y otros elementos. En este sentido, la autora, citando Duviols, explica que la «adoración a uno o varios cerros donde los indios decían que ahí está su dios»<sup>169</sup> aludiendo un poder mágico a los cerros, laguna y otros lugares, además de adjudicarse también a elementos como la chicha o aguardiente.

De tal manera, estas creencias y prácticas religiosas de los indios estaban relacionados además con su medicina, ya que es conocido que durante la época colonial el acceso a médicos era muy limitado, por no decir nulo, y en especial para el sector indígena. Por ello los curanderos tuvieron un papel fundamental dentro de este periodo, de ahí que no exista reparo en aceptar serlo. Entre los males tratados por ellos estuvieron: «calenturas, tabardillo, sarnas, mal de madre, picaduras de culebras, barriga hinchada o con bultos, vista dañada»<sup>170</sup>. Para su tratamiento se hacía uso del conocimiento transmitido por generaciones de las propiedades curativas de las plantas. De esta manera, los tratamientos eran administrados mediante la aplicación de parches o emplastos con los que se «soba» al enfermo además de darle de beber aguardiente o chicha. Los ingredientes usados para esto podían ser: canela, ajos, tabaco, congona, albahaca, ruda, y aguardiente, otros como paico, pazote, escorzonera, limón, cebolla, azúcar, amapolas, esponjilla, hierbas de la sierra, azufre, etc. Estas sustancias preparadas servían para romper y para formar hechizos y maleficios. Como conclusión, dentro de esto, los tratamientos debieron tener resultados favorables ya que de eso dependía el título del curandero y mantener su clientela.

En este contexto, en 1787 el obispo de Quito Blas Sobrino y Minayo, dicta sentencia aprobando en primer lugar la liberación de los reos y ordena se pase a la Audiencia de Quito el testimonio

---

<sup>169</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 41.

<sup>170</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 50.



de cinco reos considerados como hechiceros. Esta sentencia afectó tanto a indios acusados de hechiceros como a los procesados de brujos curanderos y supersticiosos pacto demonio y al cura Peña de La Punta que se le ordena «aplique con más esfuerzo su celo parroquial a la instrucción y catecismo de estos indios miserables, en que trabajara todo el tiempo que le parezca conveniente»<sup>171</sup> una hora frente a la puerta de la iglesia platicándoles la doctrina cristiana sacramentos y ley de Dios. Dentro del auto seguido al alcalde Sebastián Carlos, advierte al Vicario no se mezcle en su elección ni ejercicio de alcalde y tampoco incomode ni aflija al tiempo de impartir la penitencia, los reos que negaron las acusaciones declaradas libres de culpa y cargo, y en cuanto a los ídolos materiales e instrumentos de su infidelidad, idolatría y hechizo retenidos por el cura Peña. Además, se ordena que el cura en día festivo y en concurrencia de los feligreses los quemara a vista en medio de plaza con el teniente como apoyo.

Cabe resaltar que ninguna de estas sentencias se cumplió, salvo el de informar a la audiencia y la inquisición de los testimonios. De acuerdo a la impartición del catecismo a los indios como lo habían decretado las autoridades no se cumplió, justificándose el cura Peña de no hacerlo debido a que no le constaba el arrepentimiento de los indios sumando a que mantienen sus prácticas idólatras. Así mismo la quema de los ídolos retenidos por el cura no se realizó, aludiendo que de haberlo realizado habría existido un levantamiento, considerando que la mayoría de la población es indígena en estos pueblos y que estos según el cura, venía maquinando una sublevación. Esto da cuenta de una mala relación entre los religiosos y los habitantes de los pueblos de La Santa Elena, lo que muestra que los indios de La Punta se «muestran hostiles y ven con desagrado a los curas»<sup>172</sup> lo que es entendible al no estar acostumbrados a sus presencias. Esto deja aún más en evidencia el cómo realizaba su trabajo el cura Mariano de la Peña, quien se instaló en una finca del pueblo de Chongón desde 1786. El Obispo de Cuenca José Carrión y Marfil menciona como en La Punta se llegó a afligir a los antecesores curas, a los que se les ponía las manos, se los desamparaba cuando salían a confesar enfermos, se les daba los peores caballos, mostrando total inapetencia a la religión católica.

En conclusión, es importante señalar que, pese a la presencia religiosa en los asentamientos indígenas de Santa Elena, sus objetivos de transformar a los habitantes en fieles seguidores de la doctrina cristiana, estos no se cumplen del todo debido a la persistencia de creencias y costumbres autóctonas de sus pobladores, ya que si bien elementos como los ídolos eran destruidos, sus deidades podían estar de igual manera representadas en elementos naturales

---

<sup>171</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 50.

<sup>172</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 59.



como las montañas, el sol, el agua, etc. Por lo que, asistir a los sacramentos quedaba a consideración y labor de los sacerdote y feligreses, mostrando que las prácticas religiosas no se imponen, sino se persuaden en la población, aunque no siempre se interioriza completamente, generando sincretismos donde los indios de La Punta son un ejemplo ello.



### Capítulo III: Juicio contra José Mariano de la Peña cura párroco de La Punta de Santa Elena

#### 3.1 «Ministros del demonio»: de brujos acusados a indios acusadores

El contexto de La Punta de Santa Elena del siglo XVIII estuvo estructurado por economías derivadas de diferentes productos agrícolas, que sirvieron como pilar en la estabilidad de la provincia de Guayaquil y sus partidos. Esta estuvo caracterizada por una geografía donde predominaba la ausencia de agua en verano y las constantes inundaciones en invierno, como mencionamos anteriormente. Además, albergó una sociedad donde coexistían diferentes grupos sociales como blancos, indios, mestizos, negros, pardos, etc. En 1788 se llevó a cabo un *Auto de Capítulos* contra José Mariano de la Peña, cura de este lugar, donde sus feligreses lo inculpaban de ciertas faltas, y este en su defensa argumentó que estos indios ejercerían prácticas hechiceriles e idolátricas que atentaban contra la religión católica. En este sentido, la Iglesia se ve en una encrucijada donde aparece un buen número de acusados y acusadores en favor y en contra del cura y los naturales, que pondrán en entredicho la labor «evangelizadora», que los misioneros habían desatado desde su incursión en tierras americanas.

En el periodo colonial, específicamente desde el siglo XVII, Bonnett indica que el 23.5% de las causas llevadas a cabo en el territorio de la Real Audiencia de Quito, se desencadenaron por los malos tratos de algunas autoridades como: alcaldes de indios, corregidores, curas, siendo los principales actores en estas querellas. De ahí que este proceso judicial se enmarque en cómo lo denomina la autora por «abuso de poder» que se caracterizó por convocar a los implicados y los testigos del problema para que expusieran sus causas. Este proceso de testificación se distinguió por la intervención de autoridades locales, personas particulares de Guayaquil, indios de La Punta de Santa Elena y el Obispo de Cuenca, donde se llevó a cabo una serie de preguntas de forma general tal como demandaba la ley.

Una vez hecho esto, el cobrador de tributos llevó a cabo un informe donde ilustraba de forma directa la causa del juicio<sup>173</sup>. En primera instancia es importante señalar como explicamos al inicio que hubo un proceso anterior al juicio de Auto de Capítulos contra José Mariano de la Peña, que fue estudiado por Laviana Cuetos,<sup>174</sup> donde este sacerdote acusaba a los indios de ejercer prácticas hechiceriles y estos acudieron a la ley, desencadenándose toda una querella

---

<sup>173</sup> Bonnett, *Los protectores de naturales*, 11.

<sup>174</sup> María Laviana Cuetos, *Brujas y Curanderas de la Colonia* (Bolívar: Colección todo es historia, 1996), <https://digital.csic.es/handle/10261/71950>.



entre religiosos, mestizos, indios, etc. Sin embargo, los acusados fueron absueltos de aquellas acusaciones como se explicó en el capítulo anterior, sin antes que las autoridades de Real Audiencia sugerirán ciertos «castigos» para su «reconciliación» con la Iglesia Católica.

Debe señalarse, que Blas Sobrino y Minayo, Obispo de Quito había decretado que, para la resolución del juicio anterior, Don José Mariano de la Peña llevara a cabo ciertas «reprimendas» para absolver a los indios que habían sido acusados de hechicería, ya que de acuerdo al discurso de la Iglesia «el cura era, por definición, el médico o doctor de las almas enfermas»<sup>175</sup>. Ahora, recordemos que los «hechiceros» eran vistos como personas enfermizas o dañadas, de ahí que este personaje actué como sanador de estas almas. Además, estuvo dotado de un cierto grado de «poder» y responsabilidad que Iglesia le había atribuido para absolver a los acusados, a través de la impartición de los sacramentos. En este sentido, Cueva indica que, entre las labores del cura, para con los indios, estaba el de adoctrinarlos, de suministrar sacramentos, y de instruirlos en los dogmas establecidos por el cristianismo<sup>176</sup>. Sin embargo, al no estar «seguro» del «arrepentimiento» de los implicados afirmó lo siguiente:

No los he absuelto aun estando ellos clamando por el perdón; Falsedad grande su ilustrísima, esta, en la que me expresara para su inteligencia decirle, que lo que tiene de verdad es, que no los he absuelto lo primero porque no me consta su arrepentimiento ante si en caso necesario los certificará el teniente en el acto mismo en que han estado, procesados, y por cuantos medios de esta la Proda. Christiana les he estado moviendo a que abjuren sus errores, nos ha constado que todavía responden a las consultas que como actuales Brujos se les hacen a otros indios. [...] que el único pacto, o condición que ponen a sus cómplices, no es otro, sino que no lo sepa el cura como también hemos descubierto con el teniente, indicio manifiesto de que aún no ha entrado el temor de Dios en sus conciencias, tan necesario para el verdadero arrepentimiento<sup>177</sup>.

En efecto, podemos apreciar que el cura José Mariano de la Peña atribuye que no se puede absolver a los indios, ya que estos prestaban servicios de brujería a otros indios que acudían a ellos, y que la única condición para que este lo atendiese era que el cura no lo supiera. Este contexto se enmarca en lo que Tausiet denomina como uno de los crímenes más graves que pudo perpetrar el ser humano contra la Iglesia. Tal aseveración tenía las bases en una estrecha

---

<sup>175</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 32.

<sup>176</sup> Héctor Cuevas, «El cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali. Siglo XVIII, dinámicas y conflictos», *Anuario de historia regional y de las fronteras* 17 (2012):27-43, url [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-20662012000100003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-20662012000100003).

<sup>177</sup> Auto de Capítulos, f.3, 4.



relación con el demonio por parte de aquellas personas que eran acusadas de brujos. Desde el punto de vista jurídico se afirmaba que esta práctica reunía tres tipos de delitos, desde la herejía que trataba de una alianza con el demonio, apostasía donde el «brujo» renunciaba a la verdadera religión y la sustituía por una nueva centrada en el satanás, y blasfemia que en pocas palabras trataba de una afrenta al Dios verdadero<sup>178</sup>.

En este mismo contexto, encontramos una importante descripción de Don José Mariano de la Peña, en torno a los sacramentos donde apela que, solo a través de esta práctica religiosa, los indios podrían entrar en comunión con la Santa Iglesia. A modo ilustrativo, al principio de esta investigación ya habíamos visto que estos fueron una parte esencial en el proceso evangelizador que el cristianismo había desplegado por el Nuevo Mundo denominados como «la salud del alma»<sup>179</sup>. En efecto, Rubial señala que solo a través de los sacramentos que eran transmitidos única y exclusivamente por la Iglesia se podía llegar a tener favores venidos del cielo<sup>180</sup>. En tal sentido, el único con poder judicial para «expiarlos pecados», a través de los sacramentos, estuvo en manos de los sacerdotes o curas que actuaban como jueces de Dios, de ahí que veamos esto reflejado en la descripción de Mariano de la Peña al acotar lo siguiente:

Mi deseo [...] a que esos infelices se reconcilien con Dios mediante el baño sacramental de la penitencia. [...] Sr. Nuestro, puso la vida de la gracia mediante su sangre preciosísima. Por lo que con el mal encarecimiento suplico a La Piedad de Vuestro Señor. qué para mí lo menos fuera a trabajar en esa materia por la Gloria del Señor pues para esto nací, y en esto aunque indigno me estoy [...] pero si media el odio, la mala voluntad, y aversión que me tienen como a su juez, quiero que se desahoguen sus conciencias con otro ministro, en que el demonio no les pueda poner el engaño, de que yo les pido el que me abran sus conciencias, para saber sus culpas para castigárselas<sup>181</sup>.

De la misma forma, Corcuera manifiesta que los destinados de impartir la enseñanza de la religión eran los curas, que se desenvolvían como una autoridad intermedia entre la Iglesia y la sociedad civil. En tal sentido, debían ser maestros, médicos y jueces. Cabe destacar, que el discurso tradicional de la Iglesia en el Nuevo Mundo puso especial atención al «poder de los demonios» de ahí que la complejidad de las religiones prehispánicas fue el escenario idóneo para ilustrarlas como idolatrías y que se desencadenara todo un proceso por exterminarlas<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, 79

<sup>179</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 78.

<sup>180</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 32.

<sup>181</sup> Auto de Capítulos, f. 3.

<sup>182</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 28,101.



Dicho esto, el discurso de Don José Mariano de la Peña no escapó al tradicional sermón religioso de la Iglesia, ya que es evidente que la figura de Satanás estuvo presente en buena parte de lo que va el juicio. En este sentido, el cura argumentó que este «ser maligno» intercedió como un ente que engañó a los indios para que no confiesen sus pecados. En consecuencia, podemos ver que desde el Viejo Mundo esta figura estuvo presente en el discurso religioso para connotar las prácticas que la iglesia consideraba como «idolatrías» desde tiempos antiguos hasta pleno siglo XVIII donde se llevó el *Auto de Capítulos*. Cabe recordar que la idolatría, según Marialba, es un pecado contra la naturaleza de la religión cristiana, es decir, lo natural sería adorar a Dios y no a las criaturas creadas por él<sup>183</sup>.

Dentro de este orden de ideas, Cuevas señala que la Iglesia demandaba que el cura sea quien vigile y corrija la moral de las personas que tenía a su cargo como apartar amancebados, castigar borracheras, evitar huidas a los montes, corregir incestos, impedir que la casa de Dios se convierta en una taberna, sancionar a los que no reconocían a las autoridades, y en especial, erradicar los malos hábitos de los indios<sup>184</sup>. En relación con esto, podemos deducir como el cura José Mariano de la Peña, a través de su discurso, se atribuye, que nació para esta labor, es decir, se auto reconoce como una autoridad innata y que, por esta razón, está en todo el derecho de no perdonar a sus feligreses, es decir, utiliza el poder concedido por la Iglesia y por «Dios» para juzgar, conocer y castigar las culpas de los indios. Al respecto Taylor explica que para los religiosos la palabra y el buen ejemplo no eran suficiente para encaminar a los indios al «camino racional de la doctrina»<sup>185</sup> solo el castigo mesurado y ejemplar que promoviera sumisión y las prácticas cristianas para alcanzar una vida venturosa. En definitiva, solo existían dos formas para llegar a Dios que eran a través del amor y del temor<sup>186</sup>.

Por otro lado, Corcuera señala que el cura tenía el poder jurídico para poder escuchar confesiones de los fieles y diferenciar los pecados mortales de los leves «fáciles de perdonar». De esta manera, al tener esta protestad actúa como juez que juzga las fallas de otros, y como maestro, que imparte sus conocimientos sobre la religión cristiana para el pueblo a través del catecismo<sup>187</sup>. Por consiguiente, en el juicio se aprecia que Don José Mariano de la Peña, aparece

---

<sup>183</sup> Pastor Marialba, «Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo». *Historia y Grafía* 40 (2013):176, url, <https://www.redalyc.org/pdf/589/58930552007.pdf>.

<sup>184</sup> Cuevas, «El cura doctrinero», 37.

<sup>185</sup> William Taylor, «De corazón pequeño y ánimo apocado: Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII», en *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, ed. Por Guillermo Palacios (México DF: El colegio de México, Centro de estudios históricos),16.

<sup>186</sup> Taylor, «De corazón pequeño», 16.

<sup>187</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 27.



como «intermediario» entre la Iglesia y los indios, afirmando que al no «arrepentirse» de sus «agravios» estas personas están en guerra contra esta institución religiosa. En relación con este tema, el obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro nos brinda un claro ejemplo de la labor de los curas, al ilustrar que el oficio de estas personas no era otra cosa, sino que el perpetuo cuidado, el desvelo, y la vigilancia de las almas. Además, señala que la Iglesia los ha elegido para que den ejemplo a sus ovejas a través de «llevar una vida en castidad»<sup>188</sup>. También, fueron los comisionados de cuidar la salud espiritual de sus feligreses, delegados en impartir los santos sacramentos a los indios de las parroquias en la que sirviesen<sup>189</sup>.

En efecto, coincidimos con Corcuera al afirmar que el discurso moral, expedido por la Iglesia a través del cura José Mariano de la Peña, no solo debe entenderse como un instrumento, donde se intentó convencer de una «verdad» o del «verdadero camino» a la religión verdadera que debían seguir los «indios hechiceros»; sino como cualquier discurso moral que tiene por objeto «amaestrar» a los «descarriados» a través de proyectar un «modelo ejemplar del hombre que cumple la ley»<sup>190</sup>. En otras palabras, podría resumirse en una suerte de discurso utilizado por la Iglesia para llevar a cabo un control del comportamiento de aquellas personas que hubiesen podido poner en «riesgo» su autoridad. En tal sentido, a través de transmitir una imagen de «castidad» «obediencia» y «sumisión», la Iglesia fue un modelo «ejemplificador» para la Punta de Santa Elena y los pueblos cercanos que había pasado por un proceso de «evangelización» durante treientos años hasta el siglo XVIII.

### **3.2 Un cura rebelde: el discurso de José Mariano de la Peña contra los indígenas**

De acuerdo a Cuetos, Don José Mariano de la Peña en el año de 1773 llegó al curato de la Punta de Santa Elena. Además, se conoce que, antes de que se llevara el *Auto de Capítulos* en su contra seguido por los indios que habitaban en los pueblos de La Punta, Colonche y Chanduy, tuvo lugar un *Auto de Brujería* contra estos indios. De ahí que se encuentre en la primera parte del juicio de este estudio algunas ordenanzas que habían mandado Blas Sobrino Minayo, Obispo de Quito; para «expiar» los pecados de los indios inculpados y así estos pudieran entrar en comunión con la Sagrada Iglesia. Sin embargo, estas disposiciones no fueron del todo acatadas por el cura, ya que este argumentó que, desde su llegada a estos pueblos, los indios

---

<sup>188</sup> De la Peña Montenegro, «Exortacion a los Parochos de Indios, argumento de la obra», s/p.

<sup>189</sup> De la Peña Montenegro, Lib. III, Trat.X, Secc. III, n.1.

<sup>190</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 28.



vivían inmersos en prácticas hechiceriles y que eran dados a la superstición, adivinación y sortilegios.

Entre las disposiciones más importantes de la Real Audiencia y los argumentos del religioso para no efectuarlas, se puede apreciar en primera instancia, que el cura José Mariano de la Peña comenta que los indios le han solicitado «que no les quite como les tengo quitados sus ídolos muchos de los instrumentos infames de un hechicero y sortilegio»<sup>191</sup>. Con relación a este apartado, el misionero franciscano Fray Andrés de Olmos en su tratado dirigido para los curas párrocos brinda una interesante descripción de lo que significaba los ídolos de los indios para la iglesia, y explica que «el Diablo penetraba en una piedra, en un palo, en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho»<sup>192</sup>. De ahí que los «instrumentos» que menciona el cura José Mariano de la Peña sean un «móvil» del que se valieron los indios punteños para efectuar prácticas hechiceriles, según el discurso del religioso. Dicho de otro modo, Gruzinski señala que, para la cristiandad, la idolatría no existiría sin la participación de satanás, que corrompe y extravía la búsqueda de Dios que experimentan los seres humanos. El demonio se aprovecha de su poder, para manipular a los ídolos y dotarlos de poder, dando así confiabilidad a las criaturas que rinde culto el hombre<sup>193</sup>.

De la misma forma, el cura señala que debido a las confesiones de los indios sabe que «esos criminales han renegado del admirable misterio de la Santísima Trinidad»<sup>194</sup>. Además, recalca que «no confiesan deidad ninguna, sino que el demonio es a quien adoran por Dios, le sacrifican tienen ofrecida sus almas, y celebran sus pactos explícitos»<sup>195</sup>. En función a estos enunciados, Brading señala que para la Iglesia específicamente para los curas párrocos existía un buen número de idolatrías entre los indios. También menciona que habitaban un gran número de «hechiceros», que invocaban a legiones de demonios que permanecían en los rincones de la tierra ofreciendo sus servicios y por ello debían ser juzgados y encarcelados<sup>196</sup>. De ahí basándose en este discurso de la iglesia el cura José Mariano de la Peña se auto atribuya la categoría de «juez de idolatras»<sup>197</sup> para defenderse a la vez jugar a los indios en la causa impuesta en su contra. Como respuesta a lo expuesto Fray Alonso de la Peña Montenegro

---

<sup>191</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>192</sup> Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, Ed. Por Georges Baudot (México DF: Universidad Autónoma de México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1990), edición en PDF.

<sup>193</sup> Serge Gruzinski, *De la Idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas* (México DF, Fondo de Cultura Económica, 1992), edición en PDF, cap. 1.

<sup>194</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>195</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>196</sup> Brading, *La Nueva España*, 279.

<sup>197</sup> Auto de Capítulos, f. 5.



basándose en el Derecho Canónico, explica que era tan pesada y ardua la carga de los curas párrocos que incluso el más valiente de los hombres temblaba al hacerse cargo de las almas de los indios. De modo que hasta los propios ángeles temían llevar esa labor ya que eran almas descarriadas propensas a las hechicerías, supersticiones e idolatrías<sup>198</sup>.

Por otro lado, el cura señala que los indios habrían declarado haber llevado a cabo un buen número de muertes a través de «su infame arte, quitándole a la Corona muchos vasallos útiles que tuviera, sí se hubieran antes descubierto»<sup>199</sup>. Además, recalca que la «Real Audiencia mando pasar oficio con testimonio jurídico de las confesiones de algunos reos para que regio Tribunal haga el huso correspondiente al remedio de tanto mal. Y hasta el día no sé lo que en este asunto sea dispuesto»<sup>200</sup>. Por otro lado, afirma que las autoridades, han decretado «que trabaje con esos criminales todo el tiempo que me parezca conveniente en el catecismo de estos indios llevándolos para este efecto una hora cada día delante de las puertas de la iglesia a platicar los la Doctrina Cristiana, Sacramentos y Ley de Dios, no menos que contra los errores del [...] vanidad, maldad y perdición del trato con el Demonio»<sup>201</sup>.

De la misma forma, las autoridades habían decretado que el párroco José Mariano de la Peña impartiera catecismo a estos indios llevándolos una hora todos los días frente de la iglesia, para que a través de esta práctica pudieran «expiar» la vanidad, la maldad, la perdición y el trato con el demonio. Ahora bien ¿qué significaba impartir catecismo en el contexto de la Punta de Santa Elena del siglo XVIII? En primer lugar, es importante caracterizar que rol tuvo el catecismo dentro de la Iglesia en el trascurso de la Colonia. Rubial expresa que, desde el siglo XIV, los cristianos proyectaron que para la salvación del espíritu todo feligrés debía cumplir con el mandato de servir al prójimo, por ejemplo: dar de comer al hambriento, servir agua al sediento, visitar al enfermo, brindar vestimenta al desnudo, enterrar a los difuntos, brindar consejo al afligido, elevar plegarias por los vivos y muertos, etc. Todos estos mandatos estuvieron comprendidos en el catecismo y debieron ser memorizados por todos los cristianos para la salvación del alma. En el contexto del Nuevo Mundo, este discurso se impartía todos los días junto con los sacramentos como el matrimonio y el bautizo<sup>202</sup>. En función de lo planteado, esto nos hace pensar en el problema que tuvo de ser para el cura José Mariano de la Peña y para los propios indios acusados, ir la iglesia, ya que estos residían en diferentes pueblos a siete leguas

---

<sup>198</sup> De la Peña Montenegro, «Exortacion a los Parochos de Indios, argumento de la obra», s/p.

<sup>199</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>200</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>201</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>202</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 36.



de distancia y en algunas ocasiones se movilizaban a la tierra del común, fuera de sus hogares habituales, con el objetivo de encontrar buenos pastos para las reses para su sobrevivencia.

Es conveniente acotar que, a través de las ordenanzas de las autoridades coloniales para el cura José Mariano de la Peña y su respuesta para con estas, se puede apreciar elementos discursivos que connota a los indios, cierto grado de «poder» ya que se les atribuye categorías como «provocadores de posibles revueltas»<sup>203</sup> y que para eso está el cura y el teniente para detenerlos. A partir de estas afirmaciones, Gruzinski señala que para la Iglesia no había nada de sorprendente que el diablo hablara a través de los ídolos y que poseyera a los idólatras hasta las puertas del sacramento del bautismo o que huyera de un modo sorprendente de los templos donde se le rendía culto. Se le acusaba de promover a los indios a la rebelión, de enfrentarlos contra la doctrina cristiana, de provocar sequías<sup>204</sup>. En relación a la idea anterior, el contexto de la Punta de Santa Elena junto con sus habitantes resulta idóneos en la idea que tenía la Iglesia de que «el diablo» obraba a través de ellos para provocar disturbios y malas condiciones climáticas debido a que, en fechas donde se llevó a cabo el juicio este espacio costero estaba atravesando una fuerte ausencia de lluvias.

Por último, Cuevas señala que los curas también tenían que ser auxiliares de las autoridades en las diligencias que se presentasen. Además, tenían la obligación de, por un lado, de mantener la iglesia en óptimas condiciones, debido a que estas instituciones religiosas eran «un símbolo de identidad comunitaria», y por otro, de impartir los sacramentos a la feligresía<sup>205</sup>. Sin embargo, en el contexto de Punta de Santa Elena pasaba todo lo contrario a los antes mencionado según Juan María Romero, Cobrador de Tributos, aseguraban que el cura José Mariano de la Peña no había venido a ese pueblo por más de un año y medio. Además de que tenía abandonada la iglesia y en su lugar había dejado a un sacerdote enfermo y en sus condiciones no ha podido efectuar los sacramentos impuestos por el cristianismo. A esta situación se sumaba los altos costos por efectuar casamientos, bautizos, entierros, que desencadenaron que estas personas vivan en «idolatría». Recordemos que «los deberes de los sacerdotes parroquiales eran residir dentro de la comunidad, pronunciar misa los domingos y otros días festivos, enseñar a los nativos los rudimentos de la fe cristiana y administrar los

---

<sup>203</sup> Auto de Capítulos, f. 6.

<sup>204</sup> Gruzinski, *La colonización*, 326

<sup>205</sup> Cuevas, «El cura doctrinero», 38.



sacramentos»<sup>206</sup>. Esto nos lleva a preguntarnos ¿sí, quizá, esta fue la causa principal para que los indios capitularan al cura a través del Cobrador de Tributos o hubo otras razones?

### 3.3 Entre hechiceros y sacerdotes: los implicados en el delito de auto de capítulos

Para empezar, Bonnett indica que en el siglo XVIII la cantidad de querellas entre indios y párrocos llevadas a las autoridades aumentó notablemente debido a las quejas por «abuso de poder», que se plasmaban en diferentes tipos de acciones como: el rechazo o el retraso a las atenciones que debía prestar a los indios, cobros desmesurados, injurias, etc<sup>207</sup>. En este sentido, el Juicio de Auto de Capítulos contra José Marino de la Peña cumple con todos estos apartados, debido a que, en este proceso judicial, fue el cura José Mariano de la Peña, quien fue juzgado por los indios por «no impartir bien la doctrina» por más de un año en la Punta de Santa Elena y haberse retirado a vivir en una hacienda en Chongón. Así mismo, se denunciaba que había dejado a otro religioso en su puesto quien no cumplía con su «papel» debido a que se encontraba enfermo, y el excesivo costo por los sacramentos. En consecuencia, a lo expuesto este personaje en su defensa atribuirá toda una serie de delitos a los indios capitulantes entre los cuales destaca la práctica de hechicería afirmando lo siguiente:

Es verdad que a más de un año, no voy a la Punta, [...] [...] [...] como tenía y tengo otros Pueblos, en que puedo sacar, fruto, y asistir, como estoy asistiendo a otros feligreses que no han manchado sus famas con este infame delito de la hechicería, me he estado aquí tratando en este Chongon. De procurarle algún bien a esta Santa Iglesia. cómo se lo tengo ya expuesto a Vuestra Santa Iglesia. que hasta que yo no vea algún remedio [...] los males muchos que padece la Punta, moriré en otra Parte<sup>208</sup>.

Al respecto, Corcuera señala que «los naturales, sobre todo en los círculos rurales más cerrados, mantenían su sentido comunitario tradicional y difícilmente una persona ajena a sus raíces culturales podía ejercer influencia sobre ellos»<sup>209</sup>. Así mismo, sumando a esto es importante mencionar que buena parte de los juzgados por brujería en los años de 1784 y 1786, según Cuetos, fueron indios de la Punta de Santa Elena<sup>210</sup>. Este pueblo se caracterizaba por albergar una población predominante de indios de ahí que el obispo de Quito Alonso Peña Montenegro haya revelado una importante descripción de la perspectiva que tenía la Iglesia en torno a los

---

<sup>206</sup> Brading, *La Nueva España*, 280.

<sup>207</sup> Bonnett, *Los protectores*, 118.

<sup>208</sup> Auto de Capítulos, f. 4.

<sup>209</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 192.

<sup>210</sup> Laviana Cuetos, *Brujas*, 21.



indios zonas rurales al momento de evangelizarlos. Por ello señalaba que, que los párrocos necesitaban más que una luz que los alumbrase y guíe por el difícil camino de las «fieras» para impartir la doctrina sagrada a los «bárbaros» y que el *Itinerario para Párrocos de Indios* sería un sabio consejero en esos momentos<sup>211</sup>.

Se puede señalar que junto a la figura del cura José Mariano de la Peña aparece el teniente gobernador del partido de La Punta de Santa Elena, Don Diego Garrido Sepúlveda, quien, según el religioso, no ha podido dar continuación a los castigos antes emitidos, que le había encargado el Obispo de Quito. Los motivos señalados son varios entre los cuales destaca la ausencia del teniente, para cumplir con la «destrucción de los ídolos» argumentando que son muy pocos los blancos para contener un pueblo como la Punta, en caso de alguna remoción de los bárbaros<sup>212</sup>. Con respecto a esto Taylor señala que para la visión europea existían dos tipos de personas los racionales que vivían una vida urbana y conforme a la iglesia y los bárbaros inmersos en salvajismo sin haber recibido la doctrina del cristianismo<sup>213</sup>.

De ahí que para la Iglesia, según Rubial, cristianizar o civilizar a estas personas que vivían en pueblos alejados de la urbe fuera una tarea difícil debido a que sus habitantes residían en diversos lugares como cerros, montes y quebradas. Además, una de las principales quejas de los párrocos de indios fue que estas personas «viven mal» porque viven como «bárbaros» apartados de la doctrina religiosa<sup>214</sup>. Sin embargo, contrario a esta idea Brading menciona que Fray Juan Bautista del convento franciscano de Tlatelolco criticó duramente a aquellos religiosos que atribuían categorías de «inhábiles», «sin razón» e «incapaces» a los indios. Esto se debe a que él había conocido a nativos dispuestos a recibir los sacramentos con fervor y temor argumentando que a pesar de ser «bárbaros» no eran faltos de razón<sup>215</sup>.

### **3.3.1 La acusación de hechicería como estrategia de defensa y de deslegitimación de los indios de la Punta de Santa Elena**

Desde tiempos antiguos la práctica de la hechicería sirvió para calificar a las personas que se salían del modo de «vivir correcto» del que la Iglesia había dispuesto para la sociedad. En este sentido, muchas fueron las personas acusadas, perseguidas, enjuiciadas, debido a que se creía que el demonio se movía por la tierra causando todo tipo de mal y en su actividad necesitaba

---

<sup>211</sup> De la Peña Montenegro, «Exortacion a los Parochos de Indios, argumento de la obra», s/p.

<sup>212</sup> Auto de Capítulos, f. 3.

<sup>213</sup> Taylor, «De corazón pequeño», 6.

<sup>214</sup> Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 78.

<sup>215</sup> Brading, *La Nueva España*, 270.



de aliados. Por ello, engañaba a la gente «débil de espíritu» que se dejó sacudir «fácilmente» tomando estos la categoría de «vicarios del demonio». Estos seres humanos estuvieron caracterizados por ser «dañinos», «maliciosos», «mentirosos», etc., de ahí que la acusación de ejercer prácticas hechiceriles sirviera para deslegitimar a una persona ante los ojos de la sociedad. Este imaginario llegó a América junto con los misioneros en consecuencia, los indios fueron la figura idónea para emparentarlos con «satanás» debido a su religión, ya que se pensaba que los «ídolos» eran una manifestación maligna y por ello debían ser «evangelizados» para salir de su error que por tanto años habían vividos inmersos.

En torno al juicio después de las declaraciones de varios individuos de la antigua provincia de Guayaquil, el religioso José Mariano de la Peña testificó al obispo de Diócesis de Cuenca Don José Carrión y Marfil, haciendo referencia a que «ningún religioso quiere habitar en La Punta de Santa Elena»<sup>216</sup>. Además, menciona que «ya ni compañeros puedo encontrar que se dediquen al sangriento sacrificio de habitar con ellos: ya que [...] los han herido con armas de hierro»<sup>217</sup>. Además, asegura que su persona junto a Don Diego García de Sepúlveda teniente de este pueblo que «por haberlos intentando apartar [...] de sus hechizos, sortilegios, y demás abominaciones contra nuestra Santa fe católica. Que el obispo de Quito Blas Sobrino le encargo para la comunión de estos indios ha ido descubriendo nueva multitud de brujos, y quitándoles los venenosos instrumentos de su infame»<sup>218</sup>.

En cuanto a lo anterior mencionado, se puede apreciar que se acusa a los capitulantes de delitos contra la fe cristiana como modo de defensa. Pero, ¿qué significaba en realidad este tipo de acusación? Para Tausiet bajo los términos de hechicerías y sortilegios se enmarcaba todo tipo de prácticas. Entre estas estaba la hechicería femenina y la masculina que compartían similares características como el empleo de «espíritus» para tener buena suerte con la ayuda de la magia y en algunas instancias también utilizaban la adivinación<sup>219</sup>. Así mismo, de acuerdo con Bravo las acusaciones por hechicería durante la Colonia, tuvieron dos tipos de funciones, la primera de carácter institucional, en que la brujería o la hechicería sería para «señalar» y «controlar» a las personas y la segunda de «estigma» para deslegitimar a una persona<sup>220</sup>. En este sentido, se puede inferir que Don José Mariano de la Peña se defendió de los capítulos seguidos en su

---

<sup>216</sup> Auto de Capítulos, f. 138.

<sup>217</sup> Auto de Capítulos, f. 138.

<sup>218</sup> Auto de Capítulos, f. 139.

<sup>219</sup> Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, 103.

<sup>220</sup> Katty Bravo, «Brujas y Diablos en el corregimiento de Yauyos del Arzobispado de Lima. La imagen estereotipada de la curandera indígena en el discurso de la iglesia católica, 1660-1665» (tesis de maestría, Universidad Andina, 2016), 16, <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4999/1/T1959-MEC-Bravo>.



contra argumentando que sus capitulantes eran «brujos», «hechiceros» o «sortilegios» por la segunda razón, debido a que solo de esa manera, podría dejar «inválido» el auto seguido por los indios y salir librado de la causa impuesta hacia él.

Dentro de este análisis, José Mariano de la Peña acusa que los indios de que han manchado su «honor» al capitularlo de ahí que esta posición del cura de La Punta se encuadre a lo que denomina Stewart y Strathern como acusaciones de «daño moral», que muchas veces están dirigidas contra personas de estratos «bajos» de la sociedad. Sin embargo, son gente que de una u otra forma se les «teme» debido a que les atribuyen una suerte de «poder mágico» o el don de «hacer daño» a otros causándoles todo tipo de mal. Además, señala que aquellos que detentan poder, persiguen, acosan y atribuyen delitos o victimizan a aquellos seres humanos con la excusa de que conspiran para destruir el orden social<sup>221</sup>. Tal es el caso del religioso acusado en este *Auto de Capítulos* al afirmar que estas personas de la Punta de Santa Elena y de los demás pueblos son un peligro para la fe cristiana por ejercer prácticas hechiceriles y por ello hay que castigarlas. Perrot al respecto señala que era conveniente pensar mal de estas personas ya que esto justificaba su condena<sup>222</sup>.

Se plantea entonces el problema, sobre el ¿por qué se acusa de hechicería a los indios de La Punta como forma de defensa por parte del religioso José Mariano de la Peña? De la Puente nos brinda una posible respuesta, al señalar que es importante analizar las relaciones cotidianas de los agentes sociales involucrados en el juicio donde se emanan tales disputas. En otras palabras, es necesario estudiar aquellos encuentros y conflictos a los a los actos que desencadenaron en el proceso judicial como tal, ya sea de forma real o solo supuestos. Dicho de este modo, debido a las tensiones acumuladas entre estos estratos de la sociedad muchas veces terminan en acusaciones de hechicería como respuesta a algunos ataques sobre la persona que atribuye estas categorías al otro para acusarlo<sup>223</sup>. Se cree que es evidente que las acusaciones nacen de un conflicto anterior debido a que el religioso José Mariano de la Peña siguió un *Auto de Brujería* a los indios de la Punta de Santa Elena, sumado a esto las desavenencias por dejar de ejercer su papel como cura de La Punta de Santa Elena y por el excesivo costo por los sacramentos. Todo

---

<sup>221</sup> Andrew Strathern y Pamela Stewart, *Brujería, hechicería, rumores y habladurías* (Madrid: Akal, 2008), <https://es.scribd.com/document/359896889/Pamela-J-Stewart-y-Andrew-Strathern-Brujeri-a-hechiceri-a-rumores-yhabladuri-as>.

<sup>222</sup> Michelle Perrot, *Mi historia de las Mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), <https://es.scribd.com/doc/89234496/Perrot-Michelle-Mi-Historia-de-Las-Mujeres>.

<sup>223</sup> José Carlos de la Puente Luna, *Los curacas hechiceros de Juaja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007), <https://es.scribd.com/document/133247588/Los-Curacas-Hechiceros-de-Jauja>.



este conjunto de desacuerdos llegó a que este personaje sea juzgado por los que el algún día él juzgó.

### 3.4 El proceso legal del juicio

Uno de los componentes más importantes de este proceso legal sin duda es el propio juicio donde están implicadas dos partes entre las cuales destaca la autoridad eclesiástica representada por la figura de José Mariano de la Peña y los indios de la Punta de Santa Elena que lo acusan de «abandono del curato» y de «desamparo espiritual» en su lugar haber dejado a otro sacerdote para dos mil quinientas personas. En relación a lo expuesto, la primera acusación que recaía sobre este religioso tenía sus orígenes de acuerdo con López desde el derecho canónico medieval y posteriormente el Concilio de Trento se había establecido un cuerpo de prohibiciones y de leyes para los sacerdotes con el objetivo de que acerquen más al mundo celestial que al mundano. De ahí que «para llegar a este estado, debían luchar contra el mundo sensual y contra cualquier forma de nicolaísmo, sodomía y simonía, los mayores enemigos de su estado, combativos por los obispos desde la Edad Media»<sup>224</sup>. Por lo que atribuirle de este pecado era una grave acusación para los ojos de la Iglesia debido a que según este aparato religioso los curas por naturaleza «habían de ser maestros, médicos y jueces. De manera ideal y para ejemplo de la sociedad, ellos debían proyectar y multiplicar esa representación del hombre modelo»<sup>225</sup>.

De acuerdo, al orden del juicio en torno a los delitos impuestos a José Mariano de la Peña sobre el abandono al curato y los cobros por los sacramentos se eleva una carta por medio del cobrador de tributos, Juan María Romero por parte del «común de indios», donde hacían constar algunos de sus malestares entre los cuales destacaban que si en una de las minas de brea no contaran con capellán «muriera mucha gente sin confesión que sin obligación alguna ha estado muy pronto a socorrer todas nuestras necesidades administrándonos los Santos Sacramentos a muchos enfermos y moribundos que ha sido y es preciso que el pueblo de este vecindario mantenga un sacerdote fijo»<sup>226</sup>. Como consecuencia y respuesta a estas acusaciones José Mariano de la Peña sostiene que «es verdad que, a más de un año, no voy a la Punta [...] como tenía y tengo otros pueblos, en que puedo sacar, fruto, y asistir, como estoy asistiendo a otros

---

<sup>224</sup> Mercedes López Rodríguez, «Los hombres de Dios en el nuevo reino: curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé» *Revistas Uniandes* 19 (2000):7, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit19.2000.07>.

<sup>225</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 40.

<sup>226</sup> Auto de Capítulos, f. 13.



Feligreses que no han manchado sus Famas con este infame delito de la hechicería, me he estado aquí tratando en este Chongon»<sup>227</sup>.

A partir de tales aseveraciones, en primer lugar, se llama a declarar a cinco personas del pueblo de Chanduy el mes de junio de 1788 entre las cuales su mayoría son indios, un zambo y un mestizo; todos coinciden en que el cura ha dejado La Punta por un aproximado de dos años dejando en su lugar al padre Fray Eusebio Echerrei. Además, la mayoría concuerda en que Don José Mariano de la Peña había adquirido una hacienda en las inmediaciones al río Daule, solo el indio Nicola Fikentino asegura no saber nada sobre dicha adquisición. Dicho esto, llama la atención que todos los testigos hagan hincapié en que debido a la falta de cura en el pueblo no se lleve a cabo fiestas como Semana Santa y Corpus Christi. Se puede inferir que esto se debió a lo que describe Gonzalbo como un momento donde se aprovechaba las habilidades manuales, el sentido de comunidad y el de sociabilidad, debido a que mediante estas festividades religiosas fueron vehículos para contrarrestar el abatimiento que en vivían inmersos los pueblos conquistados desarraigados de sus costumbres y religión<sup>228</sup>.

En esta misma línea, se llamó a testificar a seis personas del pueblo de La Punta de Santa Elena entre quienes se puede apreciar dos naturales de Quito, dos de Guayaquil y dos indios de propios de este lugar. Entre sus confesiones todos están de acuerdo que por el aproximado de dos años Don José Mariano de la Peña se fue de este pueblo con destino a Chongón. En torno a las acusaciones sobre al abandono del curato, la falta de sacramentos y sus excesivos cobros, buena parte de estos testigos afirma lo contrario, diciendo que cuando Fray Eusebio Echerri se moviliza a otros pueblos deja al capellán de la mina para que se haga cargo de las labores religiosas. Por otro lado, en el pueblo de Colonche se llamó a seis personas entre los cuales se encontraban naturales de Pichota, Chanduy, La Punta, un mestizo de Colonche y otro de Guayaquil, todos coinciden en señalar que el religioso se fue de La Punta hace un aproximado de dos años, sin embargo, Nicolas Sedeño, Natural de Pichota explica una posible causa por la cual el religioso pudo abandonar el curato, «que con motivo de haber hecho el Dr. Don Mariano de la Peña una causa a los más indios de este pueblo y de los demás, sobre brujerías de miedo que no lo mataran se retiró al Anexo de Chongon»<sup>229</sup>. A partir de estos testimonios sale a la luz la tenencia de una hacienda por parte de José Mariano de la Peña en las inmediaciones al río Daule, ahora bien, ¿qué pasaba en este lugar en el siglo XVIII? En este sentido se comprende,

---

<sup>227</sup> Auto de Capítulos, f. 3.

<sup>228</sup> Gonzalbo, *Educación*, 38.

<sup>229</sup> Auto de Capítulos, f. 39.



lo que significó tener un bien mueble en este espacio debido a que, según Cuetos resalta que entre 1765 a 1790 la población de Daule fue en crecimiento, fenómeno atribuido, sin duda, al auge del cultivo de tabaco que era una entrada económica importante para este pueblo<sup>230</sup>.

Entre todos los testigos llamados testificar más de la mitad argumentó que sí hubo cobros por los sacramentos de ahí que podados deducir que hubo delito de «simonía» debido a que más de la mitad de los declarantes afirmaban el cobro de 18 reales por los sacramentos del matrimonio y del entierro de los muertos aun cuando la iglesia demandaba que a partir de «el Concilio de Letrán (1215) administrar los sacramentos era gratuito»<sup>231</sup>. Para dar un panorama que lo que pudo implicar pagar esta cantidad Contreras afirma que para la segunda mitad del siglo XVIII en la Provincia de Guayaquil gran cantidad de la población nativa que trabajaba en las plantaciones, la remuneración por sus trabajos incluía bienes y especies. Así mismo, el pago en metálico llegó a bordear los seis reales diarios que sería como la «canasta básica» de aquel tiempo<sup>232</sup>. En este sentido, se comprende lo que pudo significar pagar tal cantidad por recibir los sacramentos.

### **3.5 «Desamparo espiritual»: un indio que imparte sacramentos**

Debido al «desamparo espiritual» aparece otro importante actor que figura en el juicio que es el sacristán del anexo de Colonche, que visto, sin una figura religiosa, llevó a cabo la impartición de los sacramentos procediendo a bautizar a los niños de este pueblo. Inostroza recalca que la participación de diferentes personas ajenas al clero estuvo decretada desde las Siete Partidas, donde se declaraba que podían llevar a cabo el sacramento del bautizo los sacerdotes, los ordenados en doctrina, y por último cualquier persona con uso de razón. En tal sentido, a partir de este sacramento los indios no solo pasaban a formar parte de la iglesia de Dios si no que este evento los incluía en una suerte de «pacto colonial» que los legitimaba en la tenencia o los derechos sobre las tierras en donde se desenvolvían. Cabe resaltar que para que el bautismo fuera legítimo tenía que ser acompañado de la siguiente frase: «yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, amén»<sup>233</sup>.

Desde esta posición, se cree que es evidente que los indios de la Punta de Santa Elena hayan demandado la impartición de este sacramento es especial, debido a que su sustento era la tierra en donde vivían y su única fuente de ingresos. A raíz de haber llevado a cabo este sacramento

---

<sup>230</sup> Laviana Cuetos, *Guayaquil en el siglo XVIII*, 120.

<sup>231</sup> Corcuera, *Del amor al temor*, 37.

<sup>232</sup> Contreras, *El sector exportador*, 60.

<sup>233</sup> Inostroza, «Bautizar», 204.



el sacristán de Colonche, las autoridades piden que este grave delito sea sumado a la *Causa de Capítulos* seguida contra José Mariano de la Peña, y de encontrarse en los testimonios que este sacramento no se ha llevado como dicta la Ley de la Iglesia sea anulado y la persona sea vuelta a «rebautizar». De ahí que sea llamado a declarar el veinte y ocho de noviembre de 1888 el sacristán Juan Ylario Catuto frente a Ygnacio Cortazar a testificar bajo juramento la forma en que había bautizado a las criaturas. Por lo que al preguntarle «a cuantos ha bautizado en dicho Pueblo»<sup>234</sup> dijo «que a unos seis ha bautizado en caso de necesidad porque estaban para morir, pues los demás se esperaban a que fuere sacerdote»<sup>235</sup>. Además, a la pregunta cómo había llevado a cabo el bautizo él responde «yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo Amen»<sup>236</sup>.

A raíz de este desenlace, las autoridades mandaron a llamar a once testigos entre los cuales se encuentran diez indios de Colonche y un mestizo de Portoviejo residente en dicho pueblo por algunos años. Entre las testificaciones todos declaran que saben que le indio Ylario Catuto bautiza a los niños. Entre estas declaraciones seis coinciden en que bautiza debido a que José Mariano de la Peña lo instruyó en la doctrina, cuando se presente la ocasión de un niño en peligro de muerte. Inostroza señala que el bautizo tenía dos etapas que se debían seguir el agua y crisma. Así mismo, explica que buena parte de los bautizos llevados a cabo en la Colonia eran de niños antes de cumplir un mes. Esta rapidez por bautizar pudo haber tenido dos causas: el primero correspondía la ritual netamente cristiano que demandaba la Iglesia para ser parte de la sociedad que requería la aplicación de este sacramento los primeros días de vida. El segundo se base en causas atribuidas a la muerte prematura de niños que padecían los infantes entre la edad de los dos meses y tres años<sup>237</sup>.

A partir del bautizo llevado a cabo por el sacristán de Colonche el Notario Público de la Ciudad de Guayaquil da a conocer que este altercado también sea sumado al *Auto de Capítulos* llevado contra José Mariano de la Peña. De este modo, habíamos visto en páginas anteriores que este religioso se quejaba del pueblo de La Punta atribuyendo a su gente todo tipo de categorías, sin embargo, según la documentación, se sabe que el Obispo de Cuenca, José Carrión y Marfil, alegó que la culpa de todo este «desamparo espiritual» lo tiene el propio religioso, por el abandono del curato y haber dejado al fray Eusebio Echerrei a cargo de sus labores. Debido a que «consta de Autos el amor y sumisión con que han tratado al citado Padre Echerrei. Este

---

<sup>234</sup> Auto de Capítulos, f. 61.

<sup>235</sup> Auto de Capítulos, f. 61.

<sup>236</sup> Auto de Capítulos, f. 60.

<sup>237</sup> Inostroza, «Bautizar», 210.



mismo hubiera disfrutado el cura Peña»<sup>238</sup>, «de no haber regado ni sembrado por tanto tiempo en sus corazones el grano de la divina palabra»<sup>239</sup>. A partir de estas declaraciones, el Obispo de Cuenca había decretado que Don José Mariano de la Peña sea «separado el Curato al referido cura hasta la conclusión de esta causa del mismo modo que al Padre Echerrei»<sup>240</sup>.

A partir de lo expuesto, cabe preguntarse ¿por qué se da esta resolución por parte de la Iglesia? Lavrin explica que, en el transcurso del periodo colonial, la Iglesia mantenía un sentido de intolerancia a todo «transgresión» que vaya contra sus estatutos y votos conventuales debido a esto fue imparcial cuando el «honor público de la vida religiosa estaba en juego»<sup>241</sup>. Sumado a esto la visión que tenía la Iglesia, sobre los indios al considerarlos como «niños» proclives a caer al vicio de ahí que haya sido importante reprender sus faltas, pero al mismo tiempo «protegerlos» de los abusos de los españoles<sup>242</sup>, tal es el caso del abuso perpetuado por José Mariano de la Peña contra los indios de La Punta de Santa Elena.

A raíz del decreto llevado a cabo por el Obispo de Cuenca sobre la separación de José Mariano de la Peña del curato debido a distintos cargos impuestos sobre su persona el cinco de noviembre de 1788 como respuesta a los decretos establecidos el documento revela un interesante apartado donde el cura párroco manifiesta que de «la mano que me afije, y recibido con un espíritu de humildad los órdenes de Vuestro Señor. Ilustrísima, resignándome, a sufrirlo que se me impusiese (aun conociendo mi inocencia)»<sup>243</sup>. Además, agrega:

Cerrados mis labios dejando se cumplan sobre mi todo aquello que dispusiese mi Dios, el cual quiere que expíe la multitud de mis iniquidades, dejando que toquen a un a lo más precioso de mi honor el cual aun perdiéndolo todo, debemos conservar este precioso tesoro; pues este Sr. Ilustrísimo ha andado tan informado que me reputan, y tienen como las heces más despreciables del mundo, tales son los dicterios, y negras calumnias que ha derramado sobre mí, mis adversos<sup>244</sup>.

A partir de estas declaraciones, Marialba sostiene que, en las sociedades jerárquicas, el honor es una facultad que poseen solo aquellas personas que se encuentran cerca de figuras de alto rango como: el rey y el papa. Aquellos más honorables narran sus méritos o acciones en favor

---

<sup>238</sup> Auto de Capítulos, f. 77.

<sup>239</sup> Auto de Capítulos, f. 77.

<sup>240</sup> Auto de Capítulos, f. 81.

<sup>241</sup> Lavrin, *Las esposas*, 95.

<sup>242</sup> Rubial, *El cristianismo*, 12.

<sup>243</sup> Auto de Capítulos, f. 84.

<sup>244</sup> Auto de Capítulos, f. 84.



de la Iglesia y eso le da un derecho para dominar a los «ignorantes» a someterlos e incluso apropiarse de sus tierras<sup>245</sup>. En una sociedad, como La Punta de Santa Elena donde el uso del territorio era motivo de subsistencia y a la vez ganancia hacerse de los bienes de los indios no es una idea descabellada.

Como consecuencia, a través de este capítulo se ha evidenciado la forma como se llevó a cabo el proceso judicial acompañado de un sin número connotaciones discursivas del principal implicado José Mariano de la Peña. Como se pudo evidenciar el abandono al curato terminó por desencadenar un escenario que puso entredicho al poder español debido a que era un indígena el que había llevado a cabo los ministerios que eran exclusivamente destinados a los blancos. Este escenario nos muestra que en pleno siglo XVIII los nativos buscaron la manera de ejercer la cristiandad de forma autónoma. Si bien la iglesia lo vio con otros ojos creemos evidente que es un ejemplo de cómo pudieron moverse los indios, sin la necesidad de la intromisión de la Iglesia. Sumado a esto la revocación del Curato al sacerdote implicado se sabe que los indios tenían un sentido de comunidad, al actuar juntos mediante el Cobrador de Tributos al denunciar los actos que se estaban llevando a cabo por parte del párroco implicado. Sumado a esto como emerge la hechicería como modo de defensa, a través de este discurso hemos podido adentrarnos en el pensamiento social de la Iglesia de aquel tiempo.

---

<sup>245</sup> Marialba, *Cuerpos Sociales*, 93.



## Conclusiones

De manera general, conocer e investigar el *Auto de Capítulos contra el cura de la Punta de Santa Elena, Dr José Mariano de la Peña. Corre con la Causa Criminal contra Varios Indios de dicho pueblo por el delito de sacrilegio (1788)*, nos permitió sacar ciertas conclusiones. Así, a medida que se planteó el tema de este trabajo de titulación se partió con una visión distinta puesto que lo que se pensaba hacer, era un segundo estudio sobre el *Auto de Brujería*, estudiado por María Laviana Cuetos denominado *Brujas y Curanderas en la Colonia*. Sin embargo, a medida que se fue trabajando con la fuente documental se evidenció que el *Auto de Capítulos*, era una segunda parte, es decir, después del litigio llevado a cabo contra los treinta indios de La Punta de Santa Elena, se llevó a cabo el *Auto de Capítulos*, por los mismos nativos del lugar, contra el cura de ese pueblo, de ahí que seamos testigos de cómo el que llevó a cabo la acusación de brujería en el estudio de Cuetos, pasó a ser el acusado en nuestro estudio.

A partir de este juicio de *Auto de Capítulos* llevado a cabo contra el cura párroco José Mariano de la Peña las autoridades lo retiraron del curato. Sin embargo, según el estudio de Cuetos, este párroco erigirá un comunicado a España donde pide se restituya el Curato. Es así que debido a este proceso legal seguido en su contra es que llegó al Archivo General de la Indias el *Auto de Brujería*, como argumento para que las autoridades coloniales le devolviesen el Curato. En cuanto al modo de defensa del principal implicado, emana el delito de brujería que aparece como una estrategia política para desestimar a los capitulantes debido a su pasado «hechiceril» de ser dados a la brujería y los sortilegios. De esta manera, los mismos discursos utilizados tiempos medievales siguieron latentes en torno a la figura del cura para defenderse y así la Iglesia aceptara que el siguiera ejerciendo su trabajo religioso.

De igual manera, la presencia del demonio y sus vasallos, fue una construcción que legitimaba el poder ejercido sobre los indios del que se veía beneficiado por los cobros de los sacramentos. En cuanto a la población, se puede deducir que tenían un cierto grado de sentido de comunidad debido a que medida que se fue investigando las pocas fuentes existentes de este espacio de la costa ecuatoriana, nos alertaron de que los indios de la Punta de Santa Elena estaban en constantes litigios debido a la tenencia de tierras que de una u forma querían hacerse personas particulares. Esto nos lleva a inferir que tenían pleno conocimiento de las normas y estatus legales de la ley impuesta por la Corona.



De hecho, el mismo escenario de Juan Ylario Catuto, sacristán de Colonche, bautizando a los niños nos dice muchas cosas. En primer lugar, la autonomía con la que se movían que de una u otra forma muestran que no necesitan intermediarios para llegar a obtener los sacramentos. Así mismo, la resolución del juicio, donde la Iglesia y su hegemonía estaban en pleno auge, donde a pesar, de que retira a José Mariano de la Pena del Curato, nos muestra, una cosa, y es que mantenía ese sentido de ver a los indios como menores de edad donde la Iglesia toma el rol de «madre» de estos «desafortunados» indios de La Punta y los «ampara» bajo su seno.

En cuanto a las fuentes, es necesario hacer hincapié en que la Punta de Santa Elena es uno de los espacios costeros menos estudiados del Ecuador, debido a esto el juicio de *Auto de Capítulos*, es sin duda una fuente excepcional para conocer el pasado histórico de este sector, debido a que si bien este estudio se abordó desde un enfoque de la historia del cristianismo. Se puede, a través de este documento, investigar otros elementos como las fiestas, el absentismo de los religiosos, el papel de la geografía como modelador de las sociedades, etc. Desde esta perspectiva, creemos que es de suma importancia trabajar más sobre la historia de este pueblo, que, sin duda, guarda algo más que minas de sal.

El análisis del documento que reposa en el Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca, que llegó a mis manos, por parte de mi docente tutora fue la fase inicial de la ejecución de este trabajo investigativo, puesto que primero se tuvo que hacer una revisión bibliográfica de los autores que habían hablado del tema y que fueron esenciales como soporte de esta monografía. Para concluir, hacer este trabajo investigativo, fue saldar una deuda con mis ancestros, especialmente con mis abuelos, que creían fervorosamente en las practicas hechiceriles y buscaban una respuesta a estos fenómenos. Especialmente, con mi abuela que desde niña me contaba historias de sacerdotes y hechiceros que vivían en constantes afrentas en Nabón.

Para concluir, a medida que se realizó esta investigación se pudo evidenciar una suerte de venganza por parte de los indios hacia el cura párroco Don José Mariano de la Peña. Por otro lado, partir de esta fuente documental se puede llevar a cabo otras investigaciones que no han sido abordadas en este trabajo. Debido a que cuenta con rica información en torno al pensamiento de las personas que se desenvolvían en el contexto de la Punta de Santa Elena en el siglo XVIII. Sumado a esto elementos discursivos manejados por la autoridad religiosa que están íntimamente relacionadas con las leyes civiles y eclesiásticas que se manejaban en aquel tiempo.



## Archivos Consultados

Auto de Capítulos contra el cura de la Punta de Santa Elena Don José Mariano de la Peña, La Punta de Santa Elena, 1788, Archivo de la Curia Arquidiocesana Cuenca, Cuenca, Fondo Juicios, Ahca/a, Exp, 0868.

## Referencias Bibliográficas

Acosta, Antonio. «Iglesia, intereses económico y teología de la dominación. Contradicciones en la evangelización de la América española. Perú, siglo XVI». *Dialogo Andino* 49 (2016):3. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100036>.

Acosta, Antonio. *Prácticas coloniales en la iglesia de Perú*. Sevilla: Edita, 2014.

Aguirre, Rodoldo. «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822». *Takwa* 9 (2006): 74. url: <http://historiayreligion.com/biblioteca/articulos/5799>.

Alia Miranda, Francisco. *Técnicas de Investigación para Historiadores: Las fuentes de la Historia*. Madrid: Síntesis, 2005.

Álvarez, Silvia Graciela. *De Huancavilcas a Comuneros: Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena Ecuador*. Quito: Abya Yala. 2001. [https://digitalrepository.unm.edu/abya\\_yala/424/](https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/424/).

Álvarez, Silvia Graciela. «De reducciones a comunas: transformaciones regales de las tierras comunales en la península de Santa Elena Ecuador». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (2002):7-43.url: <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95524>.



Bloch, Etienne, ed., *Apología para la Historia o el Oficio para el Historiador*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bravo, Katty. «Brujas y Diablos en el corregimiento de Yauyos del Arzobispado de Lima. La imagen estereotipada de la curandera indígena en el discurso de la iglesia católica, 1660-1665». Tesis de maestría. Universidad Andina, 2016. <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4999/1/T1959-MEC-Bravo>.

Bonnett, Diana. *Los protectores de naturales en la audiencia de Quito: Siglos XVII Y XVIII*. Quito: Abya Yala. 1992. <http://openbiblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/44289.pdf>.

Brading, David. *La Nueva España: Patria y Religión*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2015. <https://es.scribd.com/read/482614878/La-Nueva-Espana-Patria-y-religion>.

Brading, David. *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2017, <https://es.scribd.com/read/482616235/Orbe-indiano-De-la-monarquia-catolica-a-larepublica-criolla-1492-1867#>.

Cattan, Marguerite. «Fray Ramón Pané, el primer extirpador de idolatras». *Alpha* 39 (2014):37-56, url: [https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n39/art\\_04.pdf](https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n39/art_04.pdf).

Cieza de León, Pedro *Crónica del Perú el señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.



Chaves, María Eugenia. «Guayaquil: Un puerto colonial en los mares del Sur, siglo XVIII». *Revista Ecuatoriana de Historia* 24 (2006): s/p. url: <http://hdl.handle.net/10644/1788>.

Contreras, Carlos. «Guayaquil y su región en el primer boom cacaotero (1750-1820)». En *Historia y Región en el Ecuador: 1830-1910*, editado por Juan Maiguashca, 224. Quito: Corporación Editora Nacional.1994.

Corcuera de Mancera, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México DF: Fondo de Cultura Económica.2017. <https://es.scribd.com/read/482614311/El-fraile-el-indio-y-el-pulque-Evangelizacion-yembriaguez-de-la-Nueva-Espana-1523-1548#>.

Corcuera de Mancera, Sonia. *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2012. [https://es.scribd.com/read/482637907/Del-amor-al-temor-Borrachez-catequesis-ycontrol-en-la-Nueva-Espana-155-1771#\\_\\_search-menu\\_400441](https://es.scribd.com/read/482637907/Del-amor-al-temor-Borrachez-catequesis-ycontrol-en-la-Nueva-Espana-155-1771#__search-menu_400441).

Cuevas, Héctor. «El cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali. Siglo XVIII, dinámicas y conflictos». *Anuario de historia regional y de las fronteras* 17 (2012):27-43.url.[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-20662012000100003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-20662012000100003).

Cunill, Caroline. «Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte Española». *Nuevo Mundo Nuevos Mundos* (2015):2. doi:10.4000/nuevomundo.63939.



De la Peña Montenegro, Alfonso. «Exortacion a los Parochos de Indios». En *Itinerario Parapachos de indios SV Oficio y sus Obligaciones*, editado por Joseph Fernández de Buendía. Madrid: s/e, 1668.

De la Puente, José Carlos. *Los curacas hechiceros de Juaja: batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. <https://es.scribd.com/document/133247588/Los-Curacas-Hechiceros-de-Jauja>.

Duverger, Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*. Quito: Abya Yala, 1990.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas: durante la Conquista y la Colonia*. México DF: Universidad Autónoma de México, 1977.

Eco, Humberto. *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.

Estenssoro, Juan Carlos. «El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 30 (2001):458. url: <https://www.redalyc.org/pdf/126/12630304.pdf>.

Flores, Arcángello. *La protectoria de indios durante el siglo XVI*. México DF: Plaza y Valdez Editores, 2010. [https://www.academia.edu/41955258/La\\_protector%C3%ADa\\_de\\_indios\\_durante\\_el\\_siglo\\_XVI](https://www.academia.edu/41955258/La_protector%C3%ADa_de_indios_durante_el_siglo_XVI).



Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*. Ed. Por Georges Baudot (México DF: Universidad Autónoma de México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1990).

Freile, Carlos. *La iglesia ante la situación colonial* (Quito: Abya Yala, 2003), acceso el 20 de mayo de 2021, [https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1084&context=abya\\_yala&fbclid=IwAR2QuvdsY7d-S0JGhg2yB02WZirAcvGS6OHIRPXA\\_p6DCVZtXuDBJ0ciTsk](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1084&context=abya_yala&fbclid=IwAR2QuvdsY7d-S0JGhg2yB02WZirAcvGS6OHIRPXA_p6DCVZtXuDBJ0ciTsk).

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Marchena. *América Latina de los orígenes a la independencia. La América precolombina y la consolidación del espacio colonial*. Barcelona: Critica. 2005.

García, Celene. «Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)». *Universidad Autónoma del Estado de México* (2009):45-63. url: <https://www.redalyc.org/pdf/281/28115083003.pdf>.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Educación, familia y vida cotidiana en México Virreinal*. México DF: El colegio de México. 2013. <https://es.scribd.com/read/419640921/Educacion-familia-yvida-cotidiana-en-Mexico-virreinal#>.

Greenleaf, Richard. *La Inquisición en Nueva España siglo XVI* (México DF: Fondo de Cultura Económica. 2020. <https://es.scribd.com/read/482604704/La-Inquisicion-en-NuevaEspana-siglo-XVI#>.

Gruzinski, Serge. *De la Idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 1992.



Gruzinski, Serge. *La Colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México Español siglos XVI-XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2016. <https://es.scribd.com/read/482604138/La-colonizacion-de-lo-imaginario-Sociedadesindigenas-y-occidentalizacion-en-el-Mexico-espanol-Siglos-XVI-XVIII#>.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a «Blade Runner»* (México DF: Fondo de Cultura Económica. 2012). <https://es.scribd.com/read/482622285/La-guerra-delas-imagenes-De-Cristobal-Colon-a-Blade-Runner-1942-2019#>

Guibovich, Pedro. *El edificio de las letras: Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonia*. Lima: Universidad del Pacífico. 2017. <https://es.scribd.com/read/346147367/El-edificiode-letras-Jesuitas-educacion-y-sociedad-en-el-Peru-colonial#>.

Gussinyer Jordi y García, Joan. «Pueblos de Indios: Sincretismo Religioso en Chiapas, México Siglo XVI. Una perspectiva urbanística y arquitectura». *Religión y sociedad en el área maya*. s/n. (1995):233-248. url: Pueblos de indios: sincretismo cultural y religioso en Chiapas, México, siglo XVI. Una visión arquitectónica y urbanística - Dialnet (unirioja.es).

Inostroza Ponce, Xochitl. «Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar: El bautizo cristiano en las poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833». *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 61(2016):205. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432019005000301>.



Laviana Cuetos, María. «Geografía y Política en el desarrollo económico de Guayaquil». *Americanistas* 3 (1983): 78. doi: <https://doi.org/10.12795/TemasAmericanistas.1983.i03.08>.

Laviana Cuetos, María. *Guayaquil en el siglo XVIII: recursos naturales y desarrollo económico*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1987.

Laviana Cuetos, María. «Las salinas de la Península de Santa Elena en el siglo XVIII». *Estudios de Historia Social y Económica de América* 1 (1985):91. url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4069333>.

Laviana Cuetos, María. Prólogo a *Parentesco, política y prestigio social en los pueblos de indios del partido de Santa Elena. Padrón de 1803*, de Silvia G. Álvarez Litben. Guayaquil: Ministerio de Cultura del Ecuador, Archivo Histórico del Guayas, 2011.

Lavrin, Asunción. *Las esposas de Cristo: La vida conventual en Nueva España* (México DF: Fondo de Cultura Económica. 2016. <https://es.scribd.com/read/482604010/Las-esposasde-Cristo-La-vida-conventual-en-la-Nueva-Espana#>.

León Azcárate, José Luis. «La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI». *Veritas* 32 (2015):4. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100009>.

López, Constanza. «El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú». *Intus- Legere Historia*, s/,n (2011): 51-68. doi: <https://doi.org/10.15691/%25x>.



López Erick y Peralta, Paola. «Breve síntesis histórica y reflexiones acerca de la continuidad étnica, sentido de etnicidad e identidad cultural en la región de Santa Elena, Ecuador». *Revista Científica y Tecnológica* 3 (2016):102. doi: <https://doi.org/10.26423/rctu.v3i3.202>.

López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el nuevo reino: curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé». *Revistas Uniandes* 19 (2000):7. doi: <https://doi.org/10.7440/historit19.2000.07>.

Lundberg, Magnos. «El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica». *Estudios de historia novohispana* 38 (2008):41. url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2955188>.

Mannarelli, María. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y Poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso de Perú. 1998.

Marcos, Jorge G. *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico*. Quito: Abya Yala. 2005). [https://digitalrepository.unm.edu/abya\\_yala/273/](https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/273/).

Marialba, Pastor. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2014. <https://es.scribd.com/read/482613520/Cuerpos-sociales-cuerpossacrificiales#>.

Marialba, Pastor. «Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo». *Historia y Grafía* 40 (2013):165-192. url: <https://www.redalyc.org/pdf/589/58930552007.pdf>.



Miller, Sara. «Francisco Palomino: protector y defensor de los indígenas de Yucatán, 1569-1586». *Unirioja* (1985):153. url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4009085>.

María Martínez, Rosa. «La reglamentación sobre la idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI. Evangelización y teología en América (siglo XVI)». Conferencia pronunciada en la Universidad de Navarra, 1990.

Morong, German. «El hechicero en el Perú una aproximación histórica del discurso del Tercer Concilio limense 1582-1583. Tradición y Saber s/n (2014):44. url: <http://centroestudioshistoricos.ubo.cl/wp-content/uploads/2015/10/2.-Morong-El-hechicero....pdf>.

Muñoz, Víctorino. *Guía de Aprendizaje. Técnicas de investigación de campo I*. México DF: s/e, 2002.

Perrot, Michelle. *Mi historia de las Mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009). <https://es.scribd.com/doc/89234496/Perrot-Michelle-Mi-Historia-de-Las-Mujeres>.

Pulido, Martha. «El catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas, tradición cultural: tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia». *Mutatis Mutandis* 1 (2015): 155. url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5015184>.

Ramos, Gabriela. *Muerte y Conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532.1670*. Lima: instituto Francés de Estudios Andinos, 2015.



Requena, Francisco. «Relaciones de la Audiencia de Quito». En *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX) tomo II*, editado por Pilar Ponce Leiva, 572. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.

Ricard, Robert. *La Conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misionarios de las órdenes mendicantes en la Nueva España*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2017. <https://es.scribd.com/read/482617819/La-conquista-espiritualde-Mexico-Ensayo-sobre-el-apostolado-y-los-metodos-misioneros-de-las-ordenesmendicantes-en-la-Nueva-Espana-de-1523-1524-a-15#>.

Rivera Garrido, Agueda. «La situación económica de la Audiencia de Quito durante la segunda mitad del siglo XVIII». *Aldaba* (2017):243. doi: <https://doi.org/10.5944/aldaba.28.1996.20389>.

Rodas Chaves, Germán. «Grandes enfermedades que asolaron a Quito y Guayaquil durante el siglo XVIII y el rol de la iglesia frente a este problema». *Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador* (2002):90. url: <http://hdl.handle.net/10644/3811>.

Rubial García, Antonio, coord. *La Iglesia en el México Colonial: seminario de historia política y económica de la iglesia en México*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Rubial García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España: catequesis, fiesta, milagros y represión*. México DF: Fondo de Cultura Económica. 2020. <https://es.scribd.com/read/482605034/El-cristianismo-en-Nueva-Espana-Catequesisfiesta-milagros-y-represion>.



Rubial García, Antonio «Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales». En *La Iglesia en Nueva España, problemas y perspectivas de Investigación*, editado por María del Pilar Martínez. 215-236. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones históricas. 2010.

Ruiz Berrio, Julio. «El método histórico en la investigación histórica». *La Revista española de pedagogía* 278 (1976): s/p. url: <https://revistadepedagogia.org>.

Ruiz Torres, Pedro. «Los discursos del Método Histórico». *Revista Ayer* 12 (1993):47-47-78. url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=184862>. Salazar, Ernesto. «Historia de la sal en el Ecuador Precolombino». *Cuadernos de Investigación* (2010):6. url: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/7596104.pdf>.

Sáez, Isidora. «El método histórico aplicado a la investigación educativa». *Reire. Revista d'Innovació i Recerca en Educació* 9 (2016): 106-113. doi: 10.1344/reire2016.9.2927.

Strathern Andrew y Stewart, Pamela. *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal. 2008). <https://es.scribd.com/document/359896889/Pamela-J-Stewart-y-Andrew-Strathern-Brujeri-a-hechiceri-a-rumores-y-habladuri-as>.

Tánacs, Erika. «El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación». *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 117-140. url:<https://www.redalyc.org/pdf/833/83307004.pdf>.



Taylor, William. «De corazón pequeño y ánimo apocado: Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII». En Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX, editado por Guillermo Palacios.16. México DF: El colegio de México, Centro de estudios históricos. s/a.

Torres Miranda, Teresa. «En defensa del método histórico-lógico desde la Lógica como ciencia». *Rev. CubanaEdu.Superior* 39 (2020): s/p. url: [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0257-43142020000200016](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0257-43142020000200016).

Tausiet, María. *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. 2000. <https://es.scribd.com/doc/45889783/Tausiet-MPonzona-en-los-ojos>.

Twinam, Ann. *Vidas Públicas, Secretos Privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2009.

Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limensos (tomo III)*. Lima: Arzobispado de Lima.

Veksler, Bernardo. «Una visión crítica de la conquista de América». *Ergenpress* s/n (2006):7. url: <https://es.scribd.com/document/210632717/Una-vision-critica-de-la-conquista-deAmerica>.

Velenzuela Márquez, Jaime. «Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en América Colonial». *Revista Española de Antropológica Americana* 2 (2007):40. url: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2378105>.



Von Webeser, Gisela. «El virreinato de Nueva España en el siglo XVI» en La Historia de México, coord. por Gisela von Webeser. México DF: Fondo de Cultura Económica.2014.



## Anexos

Fragmento del Auto de Capítulos

-Ymo Señor-

En carta -misiva- -tha-, el 29 de febrero pasado se queja mi cura/

Thente. de los atropellamientos -einjusta-.con que -últimamente- le -ha sacado-/

en los Pueblos de mí Jurisdicción, el cobrador de Tributos de esta Pro/

vincia Don Juan María Romero, quien despues de imponerles/

-epiteto-s rruines e indecorosos mandó al común de Indios que /

los pesos que le adeudaban por las Funciones Voluntarias que le haví/

an pedido, se [...] de -Laudatters- de sus Hijos nada le paga/

sen, y que amas de esto movio a los Indios para capitularlo/

-aeste- Padre y Capitularme a mi con los siguientes falsos delitos./

que ha podido saver/

El -primo- de que yo aciertos Indios Brujos, a quien -primo-./

Proceso el -Teniente- se este Partido, y luego -por- comisión del Y.S.D.

Dn Blas Sobrino, y [...] continue Yo sus causas, hasta tanto./

que ha viendolas despachado a -otro- Y.S. me comete -obviamente-/

la facultad de Absolverlos, y reconciliarlos con la -Yga-. como Apos/

tatas de este Sto. Gremio, no los he absuelto aun estando ellos cla

mando por el perdón; Falsedad grande S.Y. esta, en la que me es/

presara- para su -Ynteligencia- decirle, que lo que tiene de verdad es, que/

no los heabsuelto, Lo primero por que no me consta su arrepentimiento/

antesu como en caso necesario los certificará el Thente en el/

acto mismo en que han estado, Procesados, y por cuantos medios/



deestta la -Proda-. Christiana les he estado moviendo a que abjuren/  
sus errores, nos ha constado que todavía responden a las consul  
tas que como actuales Brujos se les hacen -G- otros indios. Que los/  
muchos -créditos- que públicamente han quitado nos restituyen; que/  
el unico pacto, o condición que ponen a sus complices, no es otro/  
sino que no lo sepa el cura como tambien hemos descubierto/  
con el Thente, indicio manifiesto de que aún no ha entrado el/  
temor de Dios en sus conciencias, tan necesario para el verdadero//  
arrepentimiento Quepor [...] que entre ellos -se formó- en odio del ha/  
mor con qe he procurado encaminarlos al cielo, negaron la voz de/  
que Yo sabía Sus Delitos por medio del Sacramento de la penitencia, y/  
usava de esta noticia -pasado- Judicial -Quera- tan breve decían/  
que era cierta una, y luego que es mentira, sin afianzarse en el/  
término de la verdad. Que para quemarles los instrumentos de su maldad/  
que haprendí de algunos reos no he tenido el -ausilio- suficiente en/  
atencion, ha aver estado ausente el Thente y que no constando la Punta/  
de Sta Elena de poco mas de dos Blancos que son cura y Thente para se/  
mejante orden que me manda a cumplir -Tno- S.Y. Dn. Blas nos vamos/  
bastantes las dos cabezas para contener tanto Pueblo, en caso/  
de alguna -remosion-, mui terrible, y poco desacostumbrada en [...]/  
[...] entre esos Barbaros Y lo -pro- S.Y. porque todo mi deseo/  
[...]a que esos infelices se reconcilien con Dios mediante El  
Baño Sacramental de la Penitencia. Y que confesión conseptuan/  
Yo que haran conmigo estos Infelices que en presencia del Thente/



me han asegurado que la [...] mala Doctrina que les enseñan sus/  
Maestros de estos Infames Artes es que nada le digan al cura nino/  
Se confiesen de ese Pecado. Que dolor! Y.S. este, que haia puesto el/  
Demonio la [...] para el Alma de estos Infelices en dónde -Chr-/  
Sr. Nuestros, puso la vida de la Gracia mediante su Sangre preciosísi  
ma! -G- Lo que con él mal encarecimiento suplico a La Piedad de V.S./  
que para mi lo menos fuera a trabajar en esa Materia G. La gloria/  
del Sor, pues para eso nací, y en estas aunque indigno me estoy [...]/  
sittando; Pero sin odio el odio, la mala Voluntad, y-adversacion q/  
me tienen como a su Juez, quiero que se desahoguen sus conciencias/  
con otro ministro en que el Demonio no les pueda poner el -el enojo-/  
de que Yo les pido el que me abra sus conciencias, para saber sus/  
culpas para Castigarcelas, -herido- tan enemigo del -Castago- q/  
este defecto, y no otro ninguno de los muchos que tengo ha -ave-/  
Superior queme ha notado a y todo ha sido dirigido a que no me a/  
bren -atros-.para el -tpo- de las confesiones tan importante para./  
la salvación eterna, y a este - Paseo- el Enemio comun aquerido/  
engañados, con la mala Doctrina que llevo retenida por lo que rep/  
mi Súplica S.Y no tanto interponiendo mi -corto- merito que es el [...] /  
-ouno- sino el bien de estas Almas por las que sin duda espero que//