ProcesoS, Revista Ecuatoriana de Historia, No. 22
© 2005, Corporación Editora Nacional

EL COLEGIO DE CACIQUES SAN ANDRÉS: CONQUISTA ESPIRITUAL Y TRANSCULTURACIÓN

Sonia Fernández Rueda

Taller de Estudios Históricos, TEHIS

RESUMEN

Este artículo analiza el proyecto franciscano de evangelización de las élites indígenas quiteñas, durante la temprana etapa colonial. El Colegio San Andrés, fundado por la orden franciscana en 1553, fue pieza central de este proyecto. Se analizan las estrategias que desplegaron los franciscanos para incorporar a los nativos a la ideología y cultura hispana, mediante la formación de intermediarios culturales que conectaran ambos mundos.
PALABRAS CLAVE: caciques, franciscanos, evangelización, fray Jodoco Rique, fray Pedro Gocial, historia colonial, doctrina, encomendero, transculturación, Quito, s. XVI.

ABSTRACT

This article analyses the Franciscan project for the evangelization of the indigenous elites of Quito during the early colonial period. The San Andrés school, founded by the Franciscan order in 1553, was a cornerstone of this project. The research analyses the strategies employed by the Franciscans to incorporate natives into the Hispanic ideology and culture, by way of creating intercultural mechanisms that connected two worlds.
KEY WORDS: Caciques, Franciscans, evangelization, fray Jodoco Rique, fray Pedro Gocial, Colonial history, doctrine, encomendero, transculturation, Quito, sixteenth century.

INTRODUCCIÓN

No hay ninguna duda acerca del papel protagónico que las órdenes religiosas cumplieron en la conquista y colonización de América. Imbuidas,

N. del E.: en las citas se ha mantenido la ortografía constante en las fuentes históricas consultadas.

desde el siglo XIII, de un espíritu reformista, éstas constituyeron los pilares iniciales de la propagación de la fe cristiana en el Nuevo Mundo.

Desde la llegada de Colón a las Antillas, el proyecto conquistador se sustentó en la difusión ecuménica del cristianismo, al mismo tiempo que en instrumento de legitimación del hecho colonial, frente a la imposibilidad de su justificación jurídica.

Convertido el aspecto religioso en punto nodal de la conquista, la viabilidad de su imposición pasó por la constitución de un complejo y enredado orden legal e institucional, que se erigió sobre las bases de la fórmula del Patronato Regio; fórmula mediante la cual, como es sabido, el Vaticano le concedió a la Corona española el manejo de los asuntos religiosos americanos, a cambio del compromiso estatal de proteger la religión católica y de impulsar las misiones.

Detrás del aparato religioso creado por los españoles en América, pende la concepción occidental de la religión entendida no solo como hecho social, sino como hecho institucional. Bajo su dominio fueron trasladadas a América ese sinnúmero de instituciones eclesiásticas que, en su conjunto, formaron una estructura sólida y poderosa dentro de la cual cada uno de sus elementos, en rigor, debía actuar sobre bases jurídicas comunes y de acuerdo con las políticas eclesiásticas generales diseñadas por el poder central monárquico.

La labor misionera de los franciscanos en Quito siguió, en términos generales, los patrones religiosos impuestos por el Estado español. Entonces, como parte de la política general evangelizadora, los franciscanos pusieron en marcha una serie de estrategias de adoctrinamiento de los indígenas que incluyó la fundación de una escuela "para hijos de caciques e principales", que retomó las misma línea de orientación práctica y manual de la escuela San José de Naturales, fundada por fray Pedro de Gante, en México. En esta escuela, se educaron algunos miembros de la élite inca quiteña, así como hijos de algunos importantes caciques locales; por lo tanto, de los franciscanos dependió la evangelización de una élite nativa poderosa, con enorme capacidad de liderazgo sobre las comunidades indígenas dentro de las cinco lenguas de la ciudad de Quito.

En este trabajo nos proponemos, en primer lugar, averiguar acerca de los principios e ideas que hicieron obrar a los primeros religiosos franciscanos que se establecieron en Quito y, en segundo lugar, descubrir las estrategias educativas que desplegaron con fines de "conquista espiritual".

Doctrinas franciscanas y autonomía religiosa

El establecimiento de los franciscanos en Quito, tal como es conocido en la historiografía ecuatoriana, estuvo marcado por dos momentos: uno, que corresponde a la fugaz presencia de fray Marcos de Niza, franciscano de Saboya quien acompañó, en 1534, la fallida expedición de conquista de Quito por parte de Pedro de Alvarado,[1] y otro, que concierne a la definitiva fundación franciscana hecha por dos frailes flamencos: fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial, ambos educados en Gante.[2]

Fray Marcos de Niza comulgó con una de las vertientes del humanismo americano del siglo XVI y tiene el mérito de haber escrito una relación acerca de la conquista de Quito que constituye un alegato a favor de los indios, en contra de los excesos cometidos por los conquistadores españoles. Este relato fue incluido por Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, y aparece en dicha obra bajo el título "De los Grandes Reynos y Grandes Provincias del Perú". Según Arturo Roig:

> La historia del discurso protestatario humanista en el Reino, Audiencia o Presidencia de Quito tuvo sus inicios con los informes de fray Marcos de Niza, que fue según palabras del mismo Bartolomé de las Casas "De los primeros cristianos que entraron en las provincias del Perú" y dejó "testimonio verdadero (...) mayormente cerca del tratamiento y conquistas hechas a los naturales".[3]

Al igual que Marcos de Niza, fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial también fueron portadores de una fuerte vocación humanística. Se sabe que el origen de la formación espiritual de ambos religiosos estuvo vinculado al movimiento reformista místico de la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI, que en España, como en los Países Bajos, se expresó como un movimiento de una gran reforma religiosa y social en armonía con el cristianismo,

---

1. Como es sabido, la ciudad de Quito fue fundada el 28 de agosto de 1534 por Diego de Almagro, a nombre de Francisco Pizarro, en la antigua ciudad de Riobamba. Alvarado, quien llegó hasta Riobamba con la intención de tomar posesión de los territorios del actual Ecuador, no pudo hacer nada frente al hecho fundacional ejecutado por Almagro. Debió volver a Guatemala donde era gobernador. Con él regresó también fray Marcos de Niza, "Probanza de las cosas que pasaron entre el adelantado don Pedro de Alvarado y el Mariscal Diego de Almagro", en AGI, Patronato 66, Ramo 6.

2. Forma españolizada de los nombres flamencos originales Joos de Ricke y Goltzius, respectivamente.

3. Arturo Andrés Roig, "El movimiento lascasiano como humanismo", en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, VI, No. 16, Quito, mayo-agosto, 1989, p. 47.

promovido, entre otros, por el Cardenal Jiménez de Cisneros, quien cuestionó el escaso rigor del clero y, en particular, el de las órdenes mendicantes, entre las que favoreció la observancia estricta, la austeridad y la misión evangelizadora.

En España, como en los Países Bajos, el reformismo dio lugar al fraccionamiento de la Orden franciscana. Tras una etapa de largos conflictos, los observantes que venían propiciando, desde un tiempo atrás, el retorno a las reglas estrictas de San Francisco, se separaron de los conventuales, facción laxa o relajada de la Orden. El empeño de los observantes por poner en práctica la vieja ortodoxia franciscana se concretó formalmente en 1517, año en el que León X decretó la separación definitiva de ambas facciones.[4]

Imbuidos del pensamiento humanista renacentista, y vinculados con una de las reformas franciscanas más austeras: la de los recoletos,[5] la actividad religiosa de los frailes Rique y Gocial, y por extensión de la Orden franciscana en Quito, se sustentó en la predicación apostólica, actividad que, en la práctica, tuvo una dirección semejante a la desarrollada por los primeros franciscanos que llegaron a México: los Doce Apostólicos y fray Juan de Zumárraga con sus compañeros. Y es que las ideas que estos franciscanos trajeron consigo de Europa, se fortalecieron en América. Si en la ciudad de León, Nicaragua, ambos se entrevistaron con fray Toribio Motolinia,[6] hay autores que sostienen que también pasaron por México antes de llegar al Perú. La formulación del proyecto religioso franciscanos quiteño del siglo XVI, se alimentó entonces de la previa y novel experiencia evangelizadora mexicana.

En principio, y en atención a la organización administrativa de la Orden, el monasterio que ambos religiosos fundaron en Quito, al que denominaron San Pablo, pasó a depender de la Provincia franciscana de la Nueva España hasta 1538, año en que se creó la Custodia de Quito sujeta a la Provincia de los "Doce Apóstoles", de Lima. Solamente, en 1565, el Capítulo General de la Orden en Valladolid, dispuso la erección de la Custodia de Quito, en Provincia.

La misión apostólica, inherente a la observancia regular de la orden, llevó a estos primeros franciscanos a desarrollar una serie de estrategias tendientes a acceder a la población nativa, con fines de conversión. Con este propósito, y en procura de obtener la provisión de doctrinas, establecieron vínculos de intereses con el poderoso sector de encomenderos, sector sobre el que recayó inicialmente la responsabilidad de la evangelización de los indígenas. De hecho, durante las guerras civiles del Perú, los franciscanos no

---

4. Lázaro Iriarte, *Historia franciscana*, Valencia, Editorial Asís, 1979.

5. En Flandes y Bravante todos los conventos franciscanos pertenecían a la línea de los recoletos.

6. Así lo demuestra el Padre Agustín Moreno en su libro *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial*, Quito, Abya-Yala, 1998.

apoyaron los intereses regalistas, sino que se pusieron del lado de la causa de los conquistadores. Así lo deja ver una carta escrita por fray Jodoco Rique al primer oidor de la Audiencia de Lima, Diego Vásquez de Cepeda, en la cual le advierte que le está enviando una misiva a Gonzalo Pizarro para hacerle conocer al conquistador "el afecto de mi corazón y voluntad (...) para que en las Indias no sean molestados los cristianos de estas regiones que han sido hasta ahora".[7]

En el marco de las relaciones que los franciscanos establecieron con los encomenderos, éstos se convirtieron en parte importante de la feligresía que acudía a San Francisco. De hecho, algunas de las capillas menores levantadas en la iglesia del monasterio quiteño fueron concedidas a poderosos encomenderos, tales como Rodrigo de Salazar, propietario de la rica encomienda de Otavalo; Alonso de Bastidas; Bonifacio de Herrera, o Martín de Galarza Mondragón. Gracias a su apoyo, los franciscanos fueron controlando un número significativo de curatos, lo que dio lugar años más tarde a la virulenta oposición del clero secular.[8] En este sentido, es revelador el testimonio del Canónigo Gómez de Tapia, quien en 1566 manifestaba que:

> (...) la causa y razon por que entraron los dichos frayles a doctrinar fue y es por que en aquel tiempo no avia ovispo en este ovispado y los encomenderos ponian la dicha doctrina como principal parte y los frayles franciscanos so color de que querian doctrinar de valde e por amor a dios se entraron en las dichas doctrinas y echaron dellas a los dichos clerigos y asi se fueron deste obispado algunos dellos.[9]

En todo caso, para 1548, al monasterio de San Francisco acudían a recibir la doctrina "todos los yndios de la comarca desa ciudad"[10] a cuya jurisdicción pertenecieron formalmente hasta 1565. Ahora bien, solamente des-

---

7. Esta carta se encuentra transcrita en Padre Agustín Moreno, *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial*, p. 245. Según Federico González Suárez, fray Jodoco Rique incluso le había aconsejado a Gonzalo Pizarro para que "desconociera la autoridad del Emperador y se hiciera coronar por rey, pidiendo al Papa la investidura del reino del Perú (...)", en *Historia General de la República del Ecuador*, vol. I, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, p. 1225.

8. Desde la década de 1660 la historia franciscana estuvo atravesada por un permanente conflicto entre el clero y el poder secular por el control de la jurisdicciones, conflicto que duró hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el Estado español dispuso que éstas pasaran totalmente al control del obispado.

9. "Probanza acerca de las cosas tocantes al Obispado de Quito mandada a hacer por el obispo fray Pedro de la Peña", Quito, 1 de marzo de 1569. Microfilm, Biblioteca Proyecto de Restauración del Convento e Iglesia de San Francisco, en AGI, Patronato, 189, Ramo 34. En adelante, "Probanza acerca de las cosas tocantes al Obispado de Quito..."

10. AGOFE, 8-1/ix Reclamo del guardián del Convento de San Pablo pidiendo el número de indios que solía tener esta doctrina de San Sebastián, para adoctrinarlos, Quito, 27 de septiembre de 1582, f. 22.

pués de las guerras civiles peruanas, cuando el proceso colonial había entrado en su etapa de estabilización, los franciscanos se hicieron cargo del adoctrinamiento de "pueblos de indígenas", ubicados lejos del centro nuclear de la Audiencia. Gracias a las sucesivas tasaciones de salarios que el Estado español hizo a favor de los franciscanos, sabemos que la Orden había asegurado su presencia alrededor de "pueblos de indios ricos y de grandes tractos",[11] como los de Caranque, Otavalo, Latacunga, Paute, Chambo, Sicho y Guano, localizados en la sierra centro del territorio de la Audiencia.

Sobre la base de la alianza con los encomenderos, los franciscanos pudieron crear un sistema de doctrinas autónomo, libre de la injerencia de la autoridad episcopal, que se mantuvo relativamente sólido hasta 1568.[12] En ese año, el obispo fray Pedro de la Peña introdujo una serie de reformas eclesiásticas en la Audiencia que incluyó la delimitación de curatos entre seculares y regulares. Este sistema autónomo de adoctrinamiento está relacionado con el ideal humanista de los primeros misioneros mendicantes, que se planteó "la lucha por la relativa autonomía de los indígenas (...) a cambio de evangelización".[13]

Así pues, durante las tres primeras décadas coloniales, la catequesis de los indígenas se sustentó, fundamentalmente, sobre las bases del programa humanista franciscano que al mismo tiempo orientó el proceso inicial de su generalizada colonización cultural. Por lo tanto, los franciscanos en Quito no solo que les enseñaron los rudimentos de la religión católica, sino que los introdujeron en el conocimiento de las otras pautas culturales españolas referidas, entre otras, a la producción artística y artesanal, a la lengua, a las forma de gobierno y a las técnicas agrícolas.

Las estrategias de la evangelización

A fin de imponer entre la población nativa los preceptos del catolicismo, estos religiosos pusieron en marcha una serie de estrategias de carácter simbólico y pragmático, cuyas características muestran que siguieron pautas parecidas al modelo franciscano de evangelización aplicado en México. En primer lugar, la preocupación inicial giró en torno al sitio donde debía ser construi-

---

11. "Probanza acerca de las cosas tocantes al Obispado de Quito...", s.f.

12. Precisamente, según Rosemarie Terán, "salvo las de Uyumbicho y 'abahalo' (...), el resto de las doctrinas asignadas en el siglo XVI, a los dominicos, llegaron a sus manos recién a partir de 1568", en *Arte, espacio y religiosidad en el convento de Santo Domingo,* Quito, Ediciones Libri Mundi, 1994, p. 17.

13. Arturo Andrés Roig, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII,* primera parte, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1984, p. 30.

do el monasterio. Fue edificado sobre las "casas de los capitanes más poderosos del Inca"[14] y ubicado en el límite entre el *Anan* y *Urin* del Quito incaico, en donde, hacia el sur, según lo ha establecido Frank Salomon, se encontraba el centro del recinto inca, lugar de la casa de Atahuallpa y de residencia de su hijo "El Auqui", Francisco Atauchi, y también de "las casas de los *mindalaes*, y de los caciques locales".[15] Los franciscanos iniciaron su "conquista espiritual" yuxtaponiendo su presencia sobre los cimientos de la compleja población aborigen: élite inca y élites de las *llajtakuna* que, durante el mandato inca, habían sido incorporadas al recinto inca, con fines de control político.[16]

Las expectativas extirpadoras de los franciscanos, los llevó también a usar como recurso de persuasión religiosa las representaciones pictóricas hispánicas que recrearon, fundamentalmente, una iconografía cristiana de larga tradición mendicante que, significativamente, no dio cabida a las propuestas populares indígenas. Esta tendencia se mantuvo a lo largo de los tres siglos coloniales. Según Rosemarie Terán, la ausencia de variantes indígenas o mestizas que caracteriza, en general, al arte quiteño se debía, entre otras razones, "a la posibilidad de una vigencia más prolongada de la política idoloclasta en Quito, dada la influencia ininterrumpida que allí tienen, hasta mediados del siglo XVIII, las órdenes regulares, herederas de los primeros misioneros".[17]

En el mismo empeño, los franciscanos pusieron especial cuidado en la organización de ceremonias litúrgicas colectivas de carácter persuasivo que se organizaron en la gran plaza y el magnífico atrio del monasterio. Procesiones, administración de sacramentos y también otros actos colectivos que incluyeron la danza y la representación teatral religiosa, hicieron de San Francisco uno de los referentes espaciales más importantes de la ciudad, de tal manera que allí se volcó con toda su fuerza la vitalidad de la urbe.

Según el testimonio de un tal Baltasar González en la "Probanza acerca de las cosas tocantes al obispado de Quito",

> Muchas veces acudia tanta gente al monasterio de San Francisco que hacian falta en la iglesia mayor e lo ha visto en algunas procesiones y en la resurrección e aun no haver gente para tomar el palio (en la Catedral) porque acudian a san francisco a ver farzas e danzar e otros autos.[18]

---

14. Fray Fernando de Cozar, *Descripción inédita de la iglesia y convento de San Francisco de Quito*, publicada por Alfredo Flores y Caamaño, Lima, Talleres Tipográficos La Tradición, 1924.

15. Frank Salomon, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Otavalo, Colección Pendoneros, No. 10, Editorial Gallocapitán, 1980, p. 261.

16. *Ibíd.*

17. Rosemarie Terán, *Arte, espacio y religiosidad...*, pp. 25-26.

18. "Probanza acerca de las cosas tocantes al Obispado de Quito...", Quito, 1 de marzo de 1569", en AGI, Patronato, 189, Ramo 34.

El Colegio San Andrés: estrategia educativa humanista de evangelización y transculturación

ASPECTOS ADMINISTRATIVOS

Dentro de las estrategias de conquista espiritual, la creación de la escuela San Andrés, fundada en 1552, y el establecimiento de la Cofradía de la Veracruz de Naturales, formaron también parte fundamental del programa apostólico de la Orden.

Aunque la escuela fue funcional al proyecto misionero franciscano, desde una perspectiva más amplia, sin embargo, estuvo inserta dentro del gran proyecto hispánico que planteó la penetración de la cultura nativa por misioneros católicos. Y es que se necesitaba formar una población indígena bicultural que interpretará ante el conjunto de la sociedad nativa los códigos y valores de la cultura occidental, con fines de control social y político. En este sentido, ya desde la década de los treinta hubo en Quito interés por parte de los mismos franciscanos de instruir "en las cosas tocantes a la religión católica" a los señores autóctonos que vivían en la ciudad, proceso que se formalizó precisamente cuando establecieron el colegio en su convento.

Fundado éste, como decíamos, a mediados del siglo XVI, en 1555 los franciscanos consiguieron una provisión de amparo y patronato de parte de la Audiencia de Lima, la cual mandaba a los funcionarios públicos que favoreciesen la buena marcha del colegio. Éste se sustentó, principalmente, de fondos provenientes de la caja real y de las asignaciones hechas a su favor, en sucesivas ocasiones, por parte del virrey del Perú, Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañate,[19] quien en 1566

> señaló los tributos de ciertos indios que estaban vacos que valían cada año trescientos pesos y porque estos indios el Conde de Nieva los encomendó a un Francisco Ponce, la misma Audiencia de Lima con acuerdo de los Comisarios señaló por tres años los gastos deste Collegio los mismo trescientos pesos en vuestra caxa Real.[20]

Si hasta la década de 1560, el colegio sobrevivió de los recursos provenientes de ambas fuentes, a principios de la década de los setenta la ayuda

---

19. Originalmente el colegio se fundó con el nombre de San Juan Evangelista, pero en agradecimiento al patrocinio económico que le otorgó el Virrey, los franciscanos optaron por cambiar su nombre a Colegio San Andrés.

20. "Informe del Doctor Loarte al rey acerca del funcionamiento del Colegio San Andrés", en José María Vargas, *La cultura de Quito colonial,* Quito, Ed. Santo Domingo, 1941, p. 15.

fue retirada y su situación económica se volvió precaria.[21] Las dificultades financieras del colegio no son mera coincidencia; están relacionadas con el proyecto centralizador del obispo fray Pedro de la Peña. Este proyecto estuvo en acuerdo con la política oficial de Felipe II quien, en 1565, había ordenado que el Presidente de la Audiencia, distribuyera con el Obispo, entre sacerdotes seculares y regulares las doctrinas de los indígenas, considerando su localización geográfica y su situación demográfica. Se trataba de impulsar la cristianización de los indígenas en el marco de un nuevo programa aniquilador de idolatrías promovido por la misma corona, en aquiescencia con el Obispo, cuyo espíritu idoloclasta había entrado en contradicción con la propuesta apostólica extirpadora franciscana.

En 1569, en la Probanza sobre el Obispado de Quito, Pedro de la Peña se quejaba que:

> ...los dichos frayles an tenido en el ejercicio de las doctrinas que an sido a su cargo dos leguas a la redonda desta ciudad se ha hallado muchos hechiceros y hechiceras que usavan de su hechicerias e otros ritos y superticiones y estos entre caciques e muchachos cantores con quienes los dichos frayles celebravan los oficios divinos e administraba los sacramentos.[22]

LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE LOS CACIQUES

No cabe duda que el establecimiento de la escuela franciscana constituyó un momento culminante dentro de las políticas humanísticas de la evangelización. Al abrigo de esta propuesta, el proyecto educativo franciscano estuvo destinado al adoctrinamiento y educación de los descendientes incaicos quiteños, a los hijos de caciques mayores y principales, a los indígenas del común y también a los mestizos y huérfanos pobres, hijos de españoles. Se puede decir que la heterogénea composición social de los estudiantes lo encuadraría dentro del "ideal educativo del siglo XVI español (que) conservaba de la Edad Media la preocupación religiosa fundamental, pero asimilaba del Renacimiento el principio de democratización de la cultura".[23] Sin embargo, el proyecto tuvo sus limitaciones ya que, en términos generales, formó parte del sistema educativo colonial dentro del cual la educación académica e intelectual fue privativa de los "hijos de conquistadores y la gente más principal"; en

---

21. Roswith Hartmann y Udo Oberem, "Quito: un centro de educación de indígenas del siglo XVI", en *Boletín Histórico*, año, 7, No. 23-24, Quito, agosto-diciembre 1983, p. 91.

22. "Probanza acerca de las cosas tocantes al Obispado de Quito...", en AGI, Patronato, 189, Ramo 34.

23. Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Piedeia cristiana o educación elitista: un dilema en la Nueva España del siglo XVI", en *Historia Mexicana, Revista Trimestral del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México*, No. 3, 1984, p. 187.

cambio, indios y mestizos recibieron una educación manual, hecha exclusivamente para la práctica de las artes y de los oficios,[24] pensada en términos de trabajo imitativo, en razón de los imperativos exterminadores.

De hecho, a pesar de los privilegios de que gozaron en la sociedad colonial los descendientes quiteños de los incas y los curacas mayores y principales, la formación sacerdotal les estuvo vedada. Según Terán, citando a Milhou, a lo largo de la época colonial "la oposición generalizada, a la creación de un clero indígena fue rasgo del espíritu paternalista de la iglesia hispanoamericana".[25] Esta idea la ha encontrado Brading incluida en el pensamiento del franciscano Jerónimo de Mendieta, quien había definido al indio como un "niño crecido (...) más necesitado de la protección de un padre que de la autoridad de un gobernante", de lo que había resultado, según el mismo autor "que los indios no debían ser admitidos en el sacerdocio".[26]

Pero también los franciscanos establecieron distinciones entre la educación destinada a los hijos de la élite indígena y la de los indígenas del común. Catequesis más rudimentaria para los segundos y más profunda y cuidadosa para los primeros; la diferencia, en este caso, se sustentó en la política religiosa general que "estimaba prioritario el adoctrinamiento entre los curacas, considerándose que de ese modo se produciría más eficazmente la propagación del evangelio al conjunto de la población indígena, en virtud del prestigio étnico del que aquellos gozaban".[27] Este propósito está claramente manifestado en la época de tal manera que en un documento de 1568 sobre el Colegio San Andrés se dice:

> Primeramente se juntaron en el dicho colegio muchos hijos de principales e caciques e señores e de no principales y mestizos de quarenta leguas a la redonda a donde se les enseña la doctrina (...) *sobre todo se les enseña e principalmente a los hijos de los señores como an de enseñar a su yndios cuando sean de edad a que sean buenos cristianos temerosos de Dios obidientes a su rey y a sus ministros que tenga reverencia a los sacerdotes y que reciban los santos sacramentos...*[28]

Convencidos los franciscanos del papel de intermediarios que los caciques podían ejercer entre su cosmovisión religiosa y la de los indígenas, en-

---

24. Samuel Guerra, "La cultura en la época colonial", en *Nueva Historia del Ecuador*, vol. III, Quito, Grijalbo/Corporación Editora Nacional, 1985, pp. 143-144.

25. Rosemarie Terán, *Arte, espacio y religiosidad...*, p. 21.

26. David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 133.

27. José De la Puente Brunke, "'Los vasallos se desentrañan por su Rey': Notas sobre quejas y aspiraciones de curacas en el Perú del siglo XVII", en *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, tomo I, Perú, Pontificia Universidad Católica, 1998.

28. En Agustín Moreno, *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial*, pp. 291-292. La cursiva es nuestra.

contramos educándose en el convento a dos hijos del Inca Atahualpa: don Carlos y don Francisco.[29] Según Udo Oberem:

> no todos los hijos de Atahualpa que cayeron en manos de los españoles en la Provincia de Quito, fueron trasladados al Cuzco. Sabemos con seguridad que dos hijos del Rey fueron adoptados por los padres franciscanos de Quito. De ellos durante su estancia en casa de los Franciscanos, se habla en un apunte de Pinelo del año de 1548 citado por Jiménez de la Espada, así como también en una Real Cédula de Valladolid del 12 de julio de 1566. En este último documento se menciona también a un hijo de Huayna Cápac, residente en el mismo convento. Probablemente se trata de don Mateo Inca Yupanqui, un hermano o medio hermano del Inka Atahualpa, quien en 1577, por ejemplo, era "alguacial Mayor de los Naturales" en Quito.[30]

Se entiende que la conversión de don Francisco al catolicismo, dentro de la tarea evangelizadora masiva que los franciscanos se habían propuesto, fue pensada en términos estratégicos. De allí que, en reconocimiento al prestigio del que gozaba entre la población nativa y por el contenido simbólico que el hecho contenía, fue al único entre la nobleza indígena, incluida la local, al que los franciscanos le otorgaron una capilla en el interior de la Iglesia, cercana al Altar Mayor, que fue consagrada a Santa Catalina Mártir "en honor, seguramente, a su madre, Payco Ucllo o Catalina", para que sean enterrados en ella él y varios miembros de la familia real Inca.[31]

Con los franciscanos también se educó un pariente del hijo de Atahualpa, el mestizo Diego Lobato de Sosa, "'hijo natural del capitán Juan Lobato y de doña Isabel Yarucpalla natural de aquel reino del Perú que fue una de las mujeres más principales de Atahualpa Inga señor que fue de estos reinos'. Su padre que había llegado a Quito acompañando a Sebastián de Benalcázar figura entre los fundadores y pobladores de la ciudad de Quito. Es de presumir que Isabel Yarucpalla, de la que se dice que era oriunda del Cuzco y una de las pallas que en aquel entonces residían en Quito, le hubiese sido adjudicada como parte del botín que le correspondió como conquistador de aquella región del antiguo imperio incaico".[32]

---

29. Para esta parte nos hemos basado en el trabajo de Hartamann y Oberem "Quito: un centro de educación de indígenas en el siglo XVI", y en el del Padre Agustín Moreno, *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial*, ambos citados anteriormente.

30. Udo Oberem, *Notas y documentos sobre los miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1976, p. 33.

31. Tamara Estupiñán-Freile, "Testamento de Don Francisco Atahualpa", en *Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, No. 1, Quito, 1998.

32. Roswith Hartmann, "Un predicador quechua del siglo XVI", en *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1985, p. 291.

A más de los miembros de la nobleza inca, entre los que se contaron ciertamente, tal como los sugiere Oberem, Mateo Inca Yupanqui,[33] fueron también reclutados por los franciscanos indios *mitimas*, transplantados a Quito durante el mandato inca (por ejemplo, Diego de Figueroa Cajamarca, cacique de los "mitimas huayacuntu" y Juan Mitima, cacique de Tacunga) e indígenas poderosos pertenecientes a la nobleza local. Se trata tanto de "caciques mayores" como de "caciques principales" que ejercían su poder sobre "múltiples parcialidades" y "múltiples comunidades", respectivamente,[34] localizadas tanto en Quito y sus alrededores,[35] como en las actuales provincias del Azuay, Cañar, Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi, Imbabura y Carchi, ubicadas de sur a norte, a lo largo del callejón interandino. Entre estos caciques se pueden mencionar a don Pedro de Zambiza, nombrado, en 1576, "alcalde de los naturales de los indios hanansayas"; a don Hierónimo Puento, quien "se destacó como líder de tropas indígenas auxiliares durante la sublevación de los Quijos en el Oriente ecuatoriano en 1578-1579", y don Pedro de Henao, cacique de Ipiales, quien, en cambio, "en un viaje a España trajo consigo la autorización para que un organista español y un maestro de hacer azulejos se avecindasen en Ipiales con sus familias respectivas".[36]

Lo señalado es significativo porque muestra, en primer lugar, que parte de las múltiples funciones que los españoles asignaron a los curacas, en procura de conservar el orden colonial impuesto, fueron viabilizadas por los misioneros franciscanos, a instancias de la aculturación a la que los sometieron y, en segundo lugar, porque evidencia, al igual de lo que ocurrió con los curacas del Perú en el siglo XVI, la posición contemporizadora que adoptaron conn relación a la dominación hispánica.

Según Frank Salomon, el liderazgo indígena fue modificado a fin de que las élites nativas no solo representaran los intereses económicos españoles, sino "también la cultura del estado colonial".[37] A ese influjo, precisamente, los caciques aquí analizados, se convirtieron en transmisores de ideología y de conocimientos hispánicos, en este caso, no solo por medio de sus comunidades de origen, sino a través del mismo colegio franciscano. Consta, por

---

33. El nombre de Mateo Inga Yupanqui consta en documento de 1564 que contiene una lista de los caciques que se educaron en San Francisco, localizado por el dominico Enrique Vacas Galindo en el Archivo de Indias de Sevilla.

34. Según vimos, "parcialidades" y "comunidades" entregadas por los encomenderos, en calidad de doctrinas, a los franciscanos.

35. Hacia el oriente, sobre las de Cumbayá, Quinche, Yaruquí, Zámbiza y Pifo; hacia el occidente, sobre las de Calacalí, Pisullí, Cotocollao y, hacia el suroriente, sobre las de Píntag, Chillo y Pingolquí.

36. Roswith Hartmann y Udo Oberem, "Quito: un centro de educación de indígenas del siglo XVI", en *Boletín Histórico*, año, 7, Nos. 23-24, Quito, agosto-diciembre 1983, pp. 99-102.

37. *Ibíd.*, p. 113.

ejemplo, que algunos de ellos fueron contratados para que enseñaran "a los muchachos e personas que hubieren de enseñar en el dicho Colegio, escribir, cantar, tañer tecla e flautas y chirimías", o "a cantar canto llano y canto de órgano, (...) y tañer flautas y chirimías y tecla a los que en este dicho Colegio lo quisieran aprender".[38]

LA EDUCACIÓN ARTESANAL

Si la fundación de colegios para indígenas formó parte de las políticas generales oficiales de la evangelización, a fin de que los nativos, por medio de sus enseñanzas, interiorizaran los conceptos y categorías occidentales, en el área andina, el establecimiento del Colegio San Andrés en el siglo XVI representa un caso excepcional. Y es que ni en Lima, ni en el Cuzco se fundaron instituciones similares, sino a partir del siglo XVII.

Habría que preguntarse la razón o las razones que explican este hecho. Pregunta de no muy fácil respuesta, si consideramos que en el Cuzco, antiguo centro del imperio inca, vivían los descendientes de los linajes más importantes del incario a los que los conquistadores, por obvias razones, tenían especial interés de occidentalizar rápidamente. Según Scarlett O'Phelan, la fundación tardía de colegios para indígenas en el Perú, se debería al fracaso en México del Colegio Santiago de Tlatelolco, fundado por los franciscanos en la temprana colonia; tal fracaso había llevado a "dubitaciones por parte de los regulares sobre la línea de acción que se debía aplicar...", de tal manera que "en el Virreinato peruano fue la Corona quien insistió en la necesidad de constituir colegios de indios nobles, a diferencia de México, donde la iniciativa provino de las órdenes religiosas".[39]

Si para el caso de Quito, el Colegio San Andrés contradice tal argumento, no encontramos otra explicación que la influencia que ejerció la temprana experiencia evangelizadora y educativa mexicana sobre fray Jodoco Rique y las concomitancias existentes entre el pensamiento "humanista renacentista" que él representó en Quito, caracterizado por el reconocimiento de la otredad, en este caso la del indígena con el de sus colegas franciscanos establecidos en México.

Según Roig, en Quito, el humanismo de fray Jodoco Rique comulgó con las ideas lascasianas más ortodoxas, aunque, a diferencia de Las Casas, el fraile franciscano no luchó a favor de la autonomía relativa de los indígenas en

---

38. Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del Distrito de la Audiencia de Quito, 1543-1586, en AGI, p. 81.

39. Scarlett O'Phelan Godoy, *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1995, p. 52.

contra del conquistador y encomendero, sino en contra del poder monárquico.[40] Y es que, si bien en Europa el humanismo se expresó como el retorno al pleno valor de la personalidad humana, "en América la humanidad indígena fue la que motivó las respuestas del humanismo renacentista".[41]

El humanismo de fray Jodoco se plasmó, entonces, en la fundación de la escuela artesanal, pensada, como vimos, para que los indígenas aprendieran a más de "todo género de oficios", la escritura, la lectura, el castellano, el latín, el quichua, el catecismo y también a "hacer yugos, arados carretas (...) la manera de contar en cifras de guarismo i tañer los instrumentos de música, tecla y cuerdas, saca buches y trompetas i cornetas, i el canto de órgano...".[42]

Detrás de tan ambicioso programa de estudios, se encuentra ese afán, al que ya nos hemos referido antes, por impartir entre los indígenas una instrucción práctica y manual, tendiente a aprovechar sus habilidades, cuestión que está vinculada al ideal renacentista de educación que se interesó por desarrollar los oficios artesanales como forma importante de la creatividad humana. "El Renacimiento se caracterizó por una apasionada búsqueda del valor espiritual y humano de la artesanía, por parte de un hombre que se autorreconocía en sus obras (...) La artesanía abarcó la totalidad de las manifestaciones humanas, el artista debía ser básicamente y antes que artista, artesano (...)".[43]

Huelga señalar que las correspondencia entre el modelo de educación del colegio de caciques de México con el de Quito, se confirma por el mismo interés compartido de propagar entre los indígenas el gusto por "todo género de oficios". Un informe al Rey del año 1552, de fray Francisco Morales, guardián del Convento, éste manifestaba que el Colegio San Andrés era "a la forma de Nueva España", lo cual confirma que hubo semejanzas de forma y de fondo entre uno y otro.

---

40. Arturo Andrés Roig, "El movimiento lascasiano como humanismo", p. 47. El apoyo de fray Jodoco a Gonzalo Pizarro durante las guerras civiles, al que nos referimos en la primera parte de este trabajo, da cuenta de ello.

41. *Ibíd.*

42. Citado por fray Francisco María Compte, *Varones Ilustres de la Orden seráfica en el Ecuador, desde la fundación de Quito hasta nuestros días*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1883, p. 25.

43. Arturo Andrés Roig, "El movimiento lascasiano...", p. 33.

EL TRILINGÜISMO

El perfil humanista del Colegio San Andrés aparece, también, fuertemente expresado por la enseñanza del idioma quechua. A través de su difusión, se intentó la unificación lingüística de los indígenas, con fines de evangelización. A pesar de que el quechua se extendió rápidamente entre las poblaciones norandinas sometidas por los incas, a la llegada de los españoles y a lo largo del siglo XVI, las lenguas autóctonas todavía constituían un vehículo de comunicación fundamental entre ellos. Así, según la Relación anónima de "La cibdad de San Francisco de Quito" de 1573:

> en los términos de la dicha ciudad son muchas y diversas las lenguas que los naturales hablan; sin embargo, que por la general del Inga se entienden todos excepto los pastuzos ques lengua dificultosa de aprender. La general es buena de aprender, especial habiendo hecho arte de ella.[44]

La enseñanza del idioma de los incas, en el Colegio San Andrés, tiene seguramente sus antecedentes en el pensamiento humanista de fray Domingo de Santo Tomás, quien, como se sabe, se encargó de componer la *Primera Grámatica Quechua* en el Perú.

En todo caso, el estudio no solo del quechua, sino del latín y el castellano, representa una temprana variante, y en ese sentido, pionera del trilingüismo, que caracterizó a la instrucción de las universidades misioneras, fundadas en Quito, a finales del siglo XVI y principios del XVII[45] que, en tal virtud, rompieron con el esquema de la tradición educativa escolástica,[46] tradición que ejerció notable influencia en el pensamiento quiteño colonial.

La preocupación por la unificación lingüística de los nativos llevó a los franciscanos a "traer al colegio yndios de diferentes lenguas que ay muchas en este distrito que no se entienden con la lengua general del inga que por estos aprenderían la lengua española y la del ynga y servirían de interpretes con los de sus naciones".

---

44. Citada por Roswith Hartmann y Udo Oberem, "Quito: Un centro de educación", p. 102. Estos autores tratan también, aunque desde otra perspectiva, la cuestión de la quechuización en el Colegio San Andrés.

45. Según Roswith Hartmann, a raíz de las disposiciones legales de 1580, expedidas por Felipe II, en Quito fue creada una cátedra del quechua, la cual se inauguró el 17 de noviembre de 1581 en el convento de la Orden de Predicadores. "Apuntes históricos sobre la cátedra del quechua en Quito (siglos XVI y XVII)", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia,* LIX/127-128, Quito, 1977, p. 4.

46. Arturo Andrés Roig, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII,* 1a. parte, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1984, p. 32.

Como se ve, la evangelización, por la vía del trilingüismo, logró contar con un cuerpo de intérpretes que se encargaron de propagar la religión católica y que sirvieron, al mismo tiempo, para consolidar el quechua como lengua general en el siglo XVI. En este sentido, jugaron un papel destacado los caciques que se formaron en el colegio.

> Entre las personas cuyos nombres han sido legados como expertos e incluso predicadores en la lengua general del Inga en el antiguo Obispado de Quito durante el siglo XVI destaca el del *clérigo presbítero Diego Lobato de Sosa*, no solo por el hecho de que se lo mencione con relativa frecuencia en los documentos de aquella época, sino también porque descuella como persona sumamente hábil en cuanto al quechua.[47]

Como vimos, Diego Lobato de Sosa perteneció a la élite quiteña inca que se educó con los franciscanos, aunque posteriormente estudió filosofía, teología y derecho en la Universidad de Santo Tomás, de los dominicos. Vele señalar que pese a haber obtenido una educación teológica superior que le capacitaba para ingresar al sacerdocio, su origen étnico le impidió acceder a esas funciones. De allí que el mismo Lobato de Sosa representa, por un lado, a esa élite indígena que no pudo formar parte del clero español a pesar de las capacidades que reunía y, por otro, al programa de educación franciscano que logró formar indígenas en pro de los intereses españoles para asegurarse su lealtad y prestación de servicios.

Según la misma Hartmann, "la Audiencia y el Obispado se valieron de él para misiones difíciles de carácter político entre las poblaciones indígenas. Así, por ejemplo, actuó como predicador de la Santa Cruzada, y acompañó a un hijo del Inca Atahualpa, don Francisco Auqui, al territorio de los Cañaris en 1578-1579 suceptible de adherirse a la sublevación de los Quijos".[48]

De todo lo señalado, a manera de conclusión, podemos decir que el proyecto educativo franciscano, basado en la instrucción por medio de la catequesis, en la enseñanza de los oficios y en el trilingüismo, formó parte, sin duda alguna, de ese entusiasta movimiento misionero inicial que, en el siglo XVI, abogó por una evangelización en masa, inspirada en los procedimientos de la iglesia primitiva.

El ejemplo mexicano proporcionó a fray Jodoco Rique la idea de que la difusión del cristianismo debía venir acompañada, en primer lugar y necesariamente, de la conversión de la nobleza indígena sobre la que los franciscanos, una vez convertida, se apoyaron para llevar a cabo su enorme proyec-

---

47. Roswith Hartmann, "Un predicador quechua del siglo XVI", p. 291. La cursiva es nuestra.

48. *Ibíd.*, p. 293.

to evangelizador, en virtud de que una vez transformados sus modos culturales y sus roles, surgió aliada a los intereses religiosos, económicos y políticos de los españoles.

El Colegio San Andrés no rebasó el siglo XVI. Este proyecto se agotó en el conflicto con los seculares que acabó por socavar los intentos misionales humanistas de los franciscanos. Los posteriores siglos coloniales tampoco conocieron en Quito colegios similares. Toda apunta a la consideración de que ello se debió a que el liderazgo de la nobleza nativa en la Audiencia se encontraba para entonces seriamente resquebrajado.

Bibliografía

Ayala Mora, Enrique,

1994 "La relación Iglesia-Estado en el Ecuador del s. XIX", en *Procesos*, revista ecuatoriana de historia, No. 6, II semestre, Quito, Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar.

Brading, David A.,

1991 *Orbe indiano. De la monarquía católica a república criolla 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.

Compte, fray Francisco María,

1883 *Varones ilustres de la Orden seráfica en el Ecuador, desde la fundación de Quito hasta nuestros días*, Quito, Imprenta del Gobierno.

De la Puente Brunke, José,

1998 "Los Vasallos se desentrañan por su Rey: notas sobre quejas y aspiraciones de curacas en el Perú del siglo XVII", en *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, tomo 1, Perú, Pontificia Universidad Católica.

De Cózar, fray Fernando,

1924 "Descripción inédita de la Iglesia y Convento de San Francisco de Quito", publicada por Alfredo Flores y Caamaño, Lima, Talleres Tipográficos La Tradición.

Estupiñán-Freile, Tamara,

1998 "Testamento de don Francisco Atahualpa", en revista *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, No. 1, Quito.

Gómez Canedo, Lino,

1984 "Aspectos característicos de la acción franciscana en América", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos.

Gonzalbo Aizpuru,

1984 "Piedeia cristiana o educación elitista: un dilema en la Nueva España del siglo XVI", en *Historia Mexicana*, revista trimestral del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, No. 3.

Guerra, Samuel,
1989 "La cultura en la época colonial", en *Nueva Historia del Ecuador*, vol. III, Quito, Grijalbo/Corporación Editora Nacional.
Hartmann, Roswith,
1977 "Apuntes históricos sobre la cátedra del quechua en Quito (siglos XVI y XVII)", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, LIX/127-128, Quito.
1985 "Un predicador quechua del siglo XVI", en *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Quito, Abya-Yala.
Hartmann, Roswith y Udo Oberem,
1983 "Quito: un centro de educación de indígenas del siglo XVI", en *Boletín Histórico*, año 7, Nos. 23-24, Quito, agosto-diciembre.
Iriarte, Lázaro,
1979 *Historia Franciscana*, Valencia, Asís.
Oberem, Udo,
1976 *Estudios Etnohistóricos del Ecuador*. Notas y documentos sobre miembros de la familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
O'Phelan Godoy, Scarlett,
1995 *La Gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
Moreno, P. Agustín,
1998 *Fray Jodoco Rique y fray Pedro Gocial*, Quito, Abya-Yala.
Roig, Arturo Andrés,
1989 "El movimiento lascasiano como humanismo", en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, VI, No. 16, Quito, mayo-agosto.
1984 *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, 1a. parte, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional.
Terán Najas, Rosemarie,
1994 *Arte, espacio y religiosidad en el convento de Santo Domingo*, Quito, Libri Mundi.
Vargas, José María, O.P,
1941 *La cultura de Quito colonial*, Quito, Editorial Santo Domingo.