

CIUDADES DE LOS ANDES

**Visión histórica y
contemporánea**

Eduardo Kingman Garcés

Compilador

Xavier Albó
Teófilo Altamirano
Carlos Contreras
Jean Paul Deler
Carlos Iván Degregori
Miguel Glave
Ana María Goetschel
Jürgen Golte
Hernán Ibarra
Thierry Saignes
Frank Salomon
Humberto Solares
Rosemarie Terán



ciudad 
centro de investigaciones

CIUDADES DE LOS ANDES
visión histórica y contemporánea

Compilador: Eduardo Kingman G.
Primera Edición: CIUDAD, 1992
Copyright: CIUDAD

Quito, Ecuador, 1992

Portada: CIUDAD

Este libro corresponde al tomo nº. 72 de la serie: " Travaux de l' Institut
Français d' Études Andines ", ISSN : 0768 - 424x

307.76

Kingman Garcés, Eduardo

K.927C

Ciudades de los Andes.
Visión histórica y contemporánea.
CIUDAD. Quito, 1992, 480 p.

/HISTORIA // CIUDADES //
GRUPOS ETNICOS // CAMPESINOS
// AMERICA LATINA/.



INDICE

Presentación.....	7
CUIDADES DE LOS ANDES : HOMOGENIALIZACION Y DIVERSIDAD	
Eduardo Kingman.....	9

PRIMERA PARTE

DE LOS AYLLUS A LAS PARROQUIAS DE INDICE: CHUQUIAGO Y LA PAZ	
Thierry Saignes.....	53
MUJER INDIGENA, TRABAJO DOMESTICO Y CAMBIO SOCIAL EN EL VIRREINATO PERUANO DEL SIGLO XVII: LA CIUDAD DE LA PAZ Y EL SUR ANDINO EN 1684.	
Miguel Glave.....	93
LA CIUDAD COLONIAL Y SUS SIMBOLOS: UNA APROXIMACION A LA HISTORIA DE QUITO EN SIGLO XVII.	
Rosemarie Terán.....	153

SEGUNDA PARTE

INDIOS Y BLANCOS EN LA CIUDAD MINERA: CERRO DE PASCO EN EL SIGLO XIX.	
Carlos Contreras.....	175

AMBATO, LAS CIUDADES Y PUEBLOS DE LA SIERRA CENTRAL ECUATORIANA (1800-1930) Hernán Ibarra	223
MODERNIZACION: NUEVOS ROPAJES PARA VIEJAS ESTRUCTURAS. EL PROCESO URBANO DE COCHABAMBA 1800-1950. Humberto Solares	281
HEGEMONIA Y SOCIEDAD (QUITO: 1930-1950) Ana María Goetschel	319

TERCERA PARTE

CIUDADES ANDINAS: VIEJOS Y NUEVOS MODELOS Jean Paul Deler	351
BASES ETNICAS Y SOCIALES PARA LA PARTICIPACION AYMARA EN BOLIVIA. LA FUERZA HISTORICA DEL CAMPESINADO. Xavier Albó.....	375
MIGRACION Y ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA DE ORIGEN RURAL ENTRE LOS CAMPESINOS DE LA CIUDAD Teófilo Altamirano	389
REFLEXIONES FINALES "AL FILO DEL AGUA" Carlos Iván Degregori.....	427
CULTURA Y NATURALEZA ANDINAS Jürgen Golte.....	439
LA "YUMBADA": UN DRAMA RITUAL QUICHUA EN QUITO Frank Salomon.....	457

La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII

Rosemarie Terán Najas

A partir de una reflexión sobre algunas formas de autorrepresentación de la ciudad de Quito en el siglo XVII, se intenta en este trabajo penetrar en el estudio de los elementos que conforman el proyecto social de las élites coloniales en su versión de un orden urbano. La identificación de esos elementos y el análisis de sus funciones permite develar la naturaleza de las estrategias dominantes y sus limitaciones.

1. Los símbolos constitutivos de la ciudad

Para mediados del siglo XVII, Quito aspiraba a plasmar de algún modo el proyecto de un orden social. La ciudad había nacido como expectativa de una sociedad ideal, estratificada y jerárquica, fraguada por los conquistadores y sus herederos, ansiosos por inaugurar un sistema de privilegios que reprodujera los moldes europeos. Más de un siglo después de su fundación, Quito pretendía contar con el perfil social, institucional y simbólico propio del orden urbano deseado. “Es ciudad que merece justamente ese nombre”, decía el cronista Diego Rodríguez Docampo en su Relación de 1650¹, es “grande y populosa de las mayores de este Reino”. El cronista clérigo basaba sus estimaciones de

población en la identificación del apropiado número de “vecinos y moradores” para la conformación de la sociedad urbana y de sus proporciones sociales. A la vez, la Relación destacaba la calidad de Quito como escenario del poder, provista de las instancias de rigor para su gobierno, debidamente balanceadas entre los poderes temporales y espirituales: la Audiencia y Cancillería Real, El Cabildo, Justicia y Regimiento, El Juzgado de Bienes de Difuntos, el Obispo, el Cabildo Eclesiástico, el Juzgado Eclesiástico.

Al describir la configuración social de Quito, Docampo parecía querer reproducir un orden estamental, en el que anteponía funcionarios y eclesiásticos a otros grupos de privilegio: encomenderos con renta en tributos, Capitanes y mercaderes de mayor y menor cuantía. Un incipiente proceso de ennoblecimiento y unos visibles signos de fidelidad al Rey le habían dado a Quito, la “Muy noble y muy leal”, las condiciones para merecer la categoría de ciudad. Era, en consecuencia, un sistema consagrado y garantizado por el Rey el que se enaltecía a través del emblema de las Armas reales esculpidas en piedra en la portada del Cabildo quiteño, que Docampo resaltaba como un símbolo urbano de especial significación. Y así descrita, la ciudad presentaba en conjunto una cualidad adicional de orden político que el cronista también le atribuía; era una “república”. Suponemos, por añadidura, que el proyecto del orden debía haber consagrado una determinada visión del pasado de la ciudad, un pasado célebre inscrito en el marco de una historia legendaria. Entre los sucesos que las descripciones coloniales usualmente arrojan se destaca con este carácter el hecho de la batalla de

-
1. La información que en este artículo se incluye sobre sucesos e instituciones de la ciudad en el siglo XVII está casi enteramente basada en esta Relación ordenada por el rey en 1648, “Descripción y Relación del Estado Eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito”, en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias*, III, BAE, Madrid, 1965. El valor ideológico de la Relación nos indujo a adoptarla como fuente principal para el análisis. Datos sobre Docampo y sobre ciertos aspectos literarios de su obra consúltense en Hernán Rodríguez Castelo, *Literatura en la Audiencia de Quito, Siglo XVII*, Banco Central del Ecuador, 1980, pp. 101-104.

Ifaquito, episodio que evocaba la lealtad regalista de Quito, y que la ciudad conmemoraba con una capilla edificada en el lugar. Docampo, sin embargo, no registra el evento, pero construye un pasado de la ciudad sustentado en episodios que glorifican la acción de los personajes eclesiásticos y de la Providencia. En ese sentido, el milagro fue especialmente importante dentro del repertorio de los sucesos valorados históricamente.

A mediados de siglo, Quito en realidad estaba provista de los elementos de su constitución formal. Una serie de símbolos la distinguían respecto del campo. Sus fronteras deseables estaban ya demarcadas. Más allá de la especie de fortaleza central que conformaban los conventos congregados en el núcleo urbano, y que otorgaban a la ciudad la monumentalidad propia de una urbe², existía un cordón periférico extendido hacia los límites “extramuros”, y destinado a la vida retirada de las recoletas y las ermitas. Esto implicaba que en las expectativas de la época la ciudad ya no crecería. Esos eran sus confines ascéticos.

De otro lado, estaban ya instaladas en Quito las instituciones urbanas que debían sortear el crecimiento demográfico previsible y sus secuelas en la disrupción de un orden deseado y de sus organizaciones básicas. Así, los conventos de monjas erigidos a fines del siglo XVI se encargaban de reclutar un sector femenino que al parecer iba quedando al margen del rígido sistema de herencia, o sufría con más rigor los reveses de fortuna: doncellas hijas de encomenderos, huérfanas o en peligro de pobreza, y algunas blancas “virtuosas” de baja condición. La casa de recogimiento de Santa Martha recluía divorciadas o mujeres que pedían nulidad de matrimonio, y las incorporaba a una vida espiritual” en prisión, única alternativa aceptable para la mujer fuera de la esfera

-
2. Según Fernando Checa y José Miguel Morán, la masiva concentración de casas religiosas le otorgaría su particular configuración a la ciudad barroca española. Interesa además destacar que por la forma en que la fiesta religiosa se integraba a la vida y al espacio urbanos, éstos autores formulan la idea de un “urbanismo religioso” en ese contexto, véase *El barroco*, Ediciones Istmo, Madrid, 1985, pp. 275-280.

conyugal. Desde 1565 el Hospital de la Misericordia fungía, a través de su Hermandad de la Caridad, de institución de beneficencia. Entre sus actividades, esa organización sostenía doncellas pobres y fomentaba su matrimonio, con lo cual garantizaba la reproducción de la unidad familiar, insertando en esa célula básica de la organización social los cabos sueltos que generaba la sociedad. El ejercicio de la limosna, práctica que era teóricamente prioritaria para la Hermandad, debía beneficiar a los pobres y, especialmente, a las “familias vergonzantes” de la ciudad³, cuya presencia no sólo advertía sobre una realidad, sino que resultaba imprescindible para sancionar la existencia de la diferenciación social. De hecho, la limosna institucionalizaba y petrificaba la distancia necesaria entre los estratos sociales.

Las cofradías urbanas, por su parte, conformaban la abigarrada red corporativa que articulaba la vida social. Todavía no se ha apreciado bien su función integradora dentro de la sociedad colonial, al presentarse como los espacios de sociabilidad y de socialización por excelencia del orden urbano. Ningún resquicio podía quedar al descubierto. El sistema de cofradías incorporaba el repertorio de sectores y grupos identificables en un todo jerárquico e ilusoriamente funcional. A la sombra de los templos y conventos se creaban entonces cofradías para españoles, indios, mulatos, negros; a veces autónomas entre sí, y otras veces, integradas estamentalmente como las que reunían españoles e indios. La Relación de Docampo da cuenta de una interesante gama de cofradías vigentes a mediados del siglo XVII, que combinaban las filiaciones étnicas con las estamentales y de oficios: los “comerciantes” tenían su cofradía en Guápulo, los “españoles” multiplicaban las suyas al cobijo de la mayor parte de iglesias y monasterios (de la “cinta de San Agustín”, del Cordon, del Santísimo,

3. Sobre la hermandad del Hospital véase Federico González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, Vol. II, CCB, Quito, 1970. Hay que subrayar también que varias de las obras pías establecidas por personajes pudientes de la época estaban destinadas a financiar dotes para matrimonios de doncellas huérfanas pobres.

de la Concepción, del Rosario, del Santo Crucifijo); las cofradías de “naturales” tenían cabida en Santo Domingo con la de “nazarenos”, en la Compañía de Jesús, en San Francisco con la Veracruz. Sin embargo, para mediados del siglo XVII estas cofradías, a excepción talvez de las jesuitas, ya no mantenían su antigua exclusividad étnica, y admitían cofrades españoles. De esta calidad existía otra en San Agustín, de la Virgen del Carmen. Esto reflejaba que la ilusión separatista de las dos “repúblicas” -una para españoles y otra para indios- estaba siendo desplazado por el proyecto jerárquico integrador. El templo dominico, por su parte, auspiciaba la cofradía del Rosario de “mulatos y negros”, la de “morenos” con la misma advocación, la de “labradores” de San Isidro, y la de los “escribanos” de San Jacinto⁴.

Otros factores de disrupción requirieron la construcción de mediaciones sobrenaturales, que constitufan las esferas naturales de ejercicio del poder religioso sobre todo como fuentes productoras del milagro. Concretamente, el santoral urbano conjuraba las amenazas que se cernían sobre la ciudad. La misma Relación de 1650 permite apreciar la vigencia, durante aquellos años, de un tema generalizado de invocación que involucraba un significativo grupo de altares urbanos. El altar de la Virgen de Copacabana en la Catedral, el altar de San Vicente Ferrer en Santo Domingo, los de la Virgen de Loreto y del Santo Cristo en la Compañía, y el de Nuestra Señora en el Hospital, gozaban de un prestigio público de primer orden por los milagros y socorros que concedían en “partos de mujeres y enfermedades”. El carácter tan extendido de estas innovaciones constituía el indicio de una preocupación colectiva, probablemente derivada de los riesgos implícitos en un acelerado crecimiento demográfico -del que se hablará más adelante-, cuyos efectos habrían sido difícilmente controlados por la sociedad de la época.

4. Archivo de Santo Domingo, Leg. 20. Docampo no incluye esta cofradía de San Jacinto.

En un nivel similar de popularidad se encontraban las invocaciones vinculadas a las catástrofes naturales como erupciones, torrenciales, sequías y temblores, hechos a los que también se asociaban las pestes. A propósito de la erupción del Pichincha de 1575, la ciudad, por intermedio del Obispo, la Audiencia Real y los Cabildos, había hecho votos y promesas de veneración a la Virgen de la Merced por haber intercedido en el hecho. San Jerónimo quedó incluido en el mismo repertorio con ocasión del “grandísimo temblor” de 1582, que produjo destrucción y mortandad. Como veremos más adelante, a estas advocaciones se sumaron para iguales fines las Vírgenes de Guápulo y del Quinche, quienes migraban en frecuentes procesiones a Quito para los multitudinarios y largos novenarios. De las pestes aplacadas por la acción divina la memoria de la ciudad conservaba recuerdos imborrables. La de 1587, de tabardillas, viruelas y sarampión, había diezmando un gran número de criollos y, especialmente, de indígenas. Y la más cercana de Docampo, la de 1648, no fue menos catastrófica en sus efectos.

El tercer tema de invocación más difundido era el de la “conversión”⁵, dirigida formalmente a los “pecadores”. La Virgen de Copacabana, proveniente del Perú, se había destacado en este género de milagros. Sin embargo, este tipo de invocación adquiría en Quito su verdadero sentido en su vinculación con la Virgen de Loreto, cuyo culto y cofradía se levantó expresamente por los jesuitas para la conversión de indios. La descripción que Docampo hace del culto sugiere que la cofradía formaba indios conversos que estaban destinados a propagar la devoción, para así combatir “hechicerías, encantos y otras supersticiones”. El hecho advierte, ciertamente, sobre la permanencia para

5. Las denominaciones dadas a las invocaciones corresponden a terminología usada en la época, que Docampo recoge. El tema de la conversión es abordado en otro marco por Carlos Espinoza. “La mascarada del inca: una investigación acerca del teatro político en la Colonia”, en *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*, II, Museos del Banco Central, 1989.

esos años de mediados del siglo XVII de prácticas religiosas andinas que mantenían vivo, por contraparte, el espíritu misional⁶.

Las labores jesuíticas de “conversión” en la ciudad aparecen como especialmente activas en lo que al adoctrinamiento se refiere. De hecho, -y como se verá después- la ciudad contaba con un importante contingente de población indígena residente que el mismo Docampo ayuda parcialmente a identificar. Su crónica proporciona información muy precisa, por ejemplo, sobre la existencia de parcialidades de indios que habitaban en las parroquias urbanas de Quito. Entre “Pillajos, Collaguazos, Añaquitos, Yzimbías, Tomavelas, Loloncotos, Mitimas, Angamarcas” sumaban cerca de tres mil almas, incluyendo setecientos tributarios. Por añadidura, en los pueblos más próximos a la ciudad, de Machángara, Machangarilla y Chillogallo, el cronista contabilizaba otros quinientos tributarios en un conjunto similar de tres mil almas, que además constituían trabajadores de reserva de la ciudad. No hay que olvidar además la creciente población indígena forastera. En definitiva, sea cual fuere su procedencia, los indígenas, que los jesuitas lograban congregarse alcanzaban, según testimonio del clérigo, hasta el número de seis mil. Tal convocatoria tenía lugar en la “procesión general de los indios” que los religiosos organizaban en Semana Santa hacia la ermita de la Vera Cruz. La cofradía de los naturales auspiciada por la Compañía que, a decir de Docampo, contenía “mucho número de cofrades, salía en solemne procesión el día de Resurrección, hasta culminar en la Iglesia Catedral.

En forma paralela a su crecimiento, la ciudad había emprendido su propia conquista del campo. En él se reprodujo a escala ampliada el “ideal urbano” a través de la multiplicación de cabildos indígenas y de

6. El espíritu misional de los jesuitas se veía particularmente inflamado por su labor evangelizadora en Mainas, en auge durante aquellos años. Se debe tomar en cuenta que por sus tradicionales vínculos con la Contrarreforma, los jesuitas desplegaron en Indias la más ortodoxa política de conversión.

parroquias eclesiásticas convertidas, como las parroquias de la ciudad, en los distritos básicos del sistema de organización del nuevo espacio colonial. El espíritu extirpador contenido en este proyecto desembocó en la imposición de nuevos hitos que desplazaron los de la cultura local. Los pueblos fueron bautizados con advocaciones del calendario católico y se impusieron nuevas formas corporativas a través de las cofradías. La difusión de las devociones Marianas jugó un importante rol en el proceso de articulación de la sociedad indígena a la religión cristiana y, por lo tanto, al orden político y social que ella sancionaba⁷. Gracias a ese recurso, en el distrito de Quito fueron formalmente domeñados dos focos perturbadores, Oyacachi y Guápulo, puntos importantes de vigencia de la “gentilidad” que se develaron como tales al ser consagrados a las vírgenes por excelencia, la del Quinche y la de Guápulo -Nuestra Señora de las Nieves-, respectivamente. Se mencionó ya que ambas imágenes llegaron a encabezar el santoral de la ciudad, por su intersección en las frecuentes calamidades que esta soportaba. Aquellas fueron vírgenes de devoción eminentemente pública, que ampliaron sus favores a otras dimensiones de la vida social. La virgen del Quinche, por ejemplo, había estado vinculada desde un inicio a la “conversión”, tema en el que también se ventilaba el de las “enfermedades”, fenómeno que en tal caso parecía comportar un especial vínculo con el mundo indígena, tal como lo revelan los milagros. Las invocaciones a la Virgen en este sentido eran, al parecer, una forma de sortear e invalidar las prácticas curativas andinas calificadas como hechicerías. La devoción del Quinche fue más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII, objeto de invocaciones de matz político que emanaban fundamentalmente de los grupos populares urbanos, como aconteció en el marco de la sublevación de los Barrios de 1765.⁸

7. Carlos Espinoza en *Ibid.*, destaca el rol de la Virgen en la constitución de las relaciones de poder coloniales, y sugiere su difusión como símbolo político en el siglo XVIII.

8. Rosemarie Terán Najas, “Anotaciones sobre la sublevación de los barrios de Quito” (inédito).

Por su parte, la Virgen de Guápulo había ya participado activamente en la pacificación de la rebeldía de las alcabalas durante el siglo XVI. Su prestigio le valió el título de Patrona de las Armas Reales. La difusión de las devociones Marianas se articulaba al proyecto de dominio de la ciudad respecto del campo y, por lo tanto, del entorno étnico, como se aprecia en el caso del Quinche y de Guápulo. También la Virgen del Rosario, estrechamente ligada a las élites de la urbe, ejercía su propio control de los pueblos a través de numerosas cofradías indígenas de su advocación.⁹

2. Los factores perturbadores

Pero más allá de los símbolos e instituciones que conformaban y sustentaban el marco del orden deseado a mediados del siglo XVII, la ciudad se debatía desde fines del siglo anterior en medio de una dinámica cambiante y compleja que ponía en riesgo las expectativas de los grupos dominantes urbanos. Por un lado, Quito llegó a los mediados del siglo XVII jalonada por un creciente incremento poblacional que no tendría parangón en épocas coloniales posteriores y hasta muy avanzado el siglo XIX. Entre 1570 y 1650 la ciudad habría mínimamente triplicado su población, incorporando a la vez una multiplicidad de actores sociales. Eran los tiempos del auge de la economía textil y Quito se sumó a esa dinámica tempranamente, no sólo como escenario de la comercialización, sino como espacio productivo y como eje articulador de un activo mercado interno.¹⁰

Los protagonistas principales del particular, sesgo demográfico que adquirió la ciudad fueron sin duda los indígenas y comerciantes de variada gama. La instalación en la urbe de obrajes particulares y chorrillos, que proliferaban a la sombra de las mismas viviendas

9. Archivo de Santo Domingo, Quito, Leg. 236.

10. Rosemarie Terán Najas, "Factores dinámicos en el desarrollo urbano de Quito", Plan Maestro del Centro Histórico de Quito, Departamento de Planificación, Municipio de Quito, 1991.

urbanas, absorbió un importante número de trabajadores indígenas que prácticamente se establecieron en la ciudad. El contexto así descrito, se convertía en el caldo de cultivo apropiado para que estos últimos entraran en un proceso de ladinización, que sería altamente amenazante para los parámetros de la estratificación, ante los cuales la fuerte presencia indígena resultaba por sí mismo desproporcionada. Tal vez este fenómeno deje al descubierto un aspecto poco conocido de la población “mestiza” de Quito en aquella época.

Pero desde su mismo nacimiento la ciudad había arrastrado un importante componente étnico. Durante el siglo XVI el Quito Hispánico tuvo que depender del antiguo asentamiento indígena de señores locales e incas, de sus caminos de ladera y de su “tianguéz”. Parece que el poblamiento nativo estuvo concentrado en lo que después fueron las parroquias de San Roque y San Sebastián y el área del convento de San Francisco. Durante los primeros años, la primitiva ciudad española, que se había establecido en principio entre la actual plaza grande y la parroquia de Santa Bárbara, tuvo que coexistir tensamente con aquel antiguo núcleo, en medio de un cierto balance de fuerzas que dejó margen para que coexistan también dos formas culturalmente distintas de apropiación del espacio. Pese a posteriores procesos de centralización e integración urbanas, el mundo étnico de la ciudad no perdió su naturaleza inquietante, fortaleciéndose más bien como elemento perturbador por excelencia del orden social anhelado por las élites.

En cuanto a los comerciantes, muchos de ellos habían alcanzado, gracias al auge textil, importantes niveles de acumulación que para principios del siglo XVII ya superaban en mucho las fortunas amasadas con rentas de encomiendas. Su lugar predominante en la sociedad queda develado en las crónicas de la ciudad de aquellos años¹¹. En la Relación

11. Una compilación de las crónicas en Eliécer Enríquez, *Quito a través de los siglos*, Imprenta Municipal, 1938, y *Cronistas Coloniales (Segunda Parte)*, en Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Editorial Cajica, 1960.

de Docampo los comerciantes prácticamente rivalizan a nivel de la cúpula social con funcionarios, encomenderos y clérigos. Este panorama extraño al orden convencional está también sugerido en el resto de crónicas de la primera mitad del siglo XVII, todas eminentemente expresivas en relación a la destacada figura del mercader y a la identificación algo dispersa de los otros grupos sociales provistos de filiaciones que no siguen un patrón homogéneo. Así se mencionan en un mismo cuerpo criollos, mestizos, indios, mujeres, niños, tratantes, etc.

Se trataba, en definitiva, de una sociedad cuyos perfiles sociales estaban a merced de una situación movable y fluida. De hecho, por estos y otros factores, el sueño de las élites se plasmaba difícilmente. Su situación era frágil y poco consolidada aún. Al parecer, sólo un sistema afinado en el amparo Real y en una elaborada red de instituciones y signos exteriores podía garantizar su reproducción, más afianzada, en ese contexto, en la esfera de lo simbólico.

3. La santa de la ciudad

La conjura de la fragilidad social y de los peligros que asediaban la ciudad se realizó a mediados del siglo XVII en el plano de creación de la santa por excelencia del Quito colonial: Mariana de Jesús¹². Esta había nacido en 1618 del matrimonio entre un hidalgo toledano, Jerónimo Flores Zenel de Paredes, y una dama quiteña de ascendencia española, doña Mariana Granobles Jaramillo, propietaria de una conocida hacienda en Cayambe. En edad muy temprana, Mariana quedó huérfana de ambos padres, y vivió en adelante bajo la custodia de su hermana mayor, doña Jerónima de Paredes, casada con el noble

12. Los datos biográficos sobre Mariana de Jesús provienen de Aurelio Espinoza Pólit, *Santa Mariana de Jesús, hija de la Compañía de Jesús*. La Prensa Católica, Quito, 1957. Extrañamente Docampo no incluye a Mariana entre las celebridades religiosas que cita. Siendo poco probable que él la haya omitido, debemos pensar que el auge de la Santa es posterior a 1650. El calificativo de "Azucena de Quito" posiblemente se le atribuyó a fines del siglo XVII.

asturiano don Cosme de Caso y Miranda, quien actuó como padre adoptivo de la futura santa. Su vida mística transcurrió en la reclusión, dentro de su mismo hogar, por instigación de los religiosos jesuitas que la orientaron desde niña a través de varios confesores¹³. Su muerte acaeció en 1645, supuestamente a escasos meses de ocurrido el gran terremoto de ese año.

La primera manifestación de santidad públicamente reconocida fue precisamente su muerte, hecho al que se le atribuyó la calidad de un sacrificio ofrecido para enfrentar el sismo y las secuelas de la peste. Se difundió entonces la versión de su holocausto en favor del “pueblo” de su ciudad. De esa manera, Mariana de Jesús ingresaba al santoral de Quito en perfecta correspondencia con la amenaza pública más temida. En 1672 se inició el proceso de canonización. Los testimonios allí vertidos dejan entrever que en la figura de Mariana de Jesús concurren las invocaciones colectivas más importantes y la legitimación y exaltación de las estrategias que regulaban la sociedad quiteña del siglo XVII en términos del sueño de un orden. Sólo su tránsito de niña huérfana, desposeída y recogida, a doncella reclusa en el ascetismo, absolvía en el plano ejemplar aquellos problemas antes descritos que la sociedad trataba de resolver por medio de las instituciones que soportaban el sistema social.

Su estrecha relación con la Compañía de Jesús, y en especial con el altar de Loreto del cual era devota -y que le sirvió de tumba-, terminan vinculando a Mariana con las iniciativas de “conversión”, aunque su acción respecto del mundo étnico parece desplegarse sobre todo en la esfera de una actitud caritativa con los “pobres” de la ciudad -otro aspecto propio de los mecanismos sociales reguladores- y en el ejercicio de cura de enfermedades”, en el cual se destacó, y que pudo haber incluido una conjura sobre prácticas aborígenes. De todas maneras, es

13. La hagiografía de Mariana demuestra que su creación fue también parte de un proyecto jesuítico de importantes dimensiones ideológicas.

significativo su contacto en el templo jesuíta con María Duchicela, a quien Mariana exhorta -por pedido de la propia cacica- “a que se rindiese a las inspiraciones de Dios y siguiese las sendas de la virtud”. El desenlace del hecho es evidentemente la conversión de “Doña María”¹⁴. Existe además cierta evidencia sobre la posible pertenencia de Mariana a la “congregación de Loreto”¹⁵.

Sin embargo, la cualidad de Mariana de Jesús que más sobresale en su relación con las expectativas de la ciudad es la de ser la santa de la expiación. Los testimonios de los procesos de canonización abundan en versiones sobre los suplicios corporales a los que Mariana se sometía con una intensidad que rayaba en el horror y, que por supuesto, fueron dimensionados hasta ese extremo en el marco de los propios procesos. Su biografía arroja un episodio que permitiría contextualizar cierta causa de esa conducta expiatoria. El cuñado de Mariana, Cosme de Caso, acosado por la ruina económica, había cometido fraude en el ejercicio de su cargo como síndico del convento de San Francisco¹⁶. Tal acto le valió un encarcelamiento por seis años y la humillación pública. Seguramente el caso dejaba al descubierto los riesgos a los que estaba sometida la fortuna de las élites, con lo cual el asunto se convertía en una amenaza que debía ser exorcisada. Mariana habría tomado entonces a su cargo la obligada expiación que debía conjurar la vergüenza familiar y, por este intermedio, los riesgos que acosaban a la colectividad.

El hecho de que el cabildo de Quito haya promovido los primeros pasos para la canonización¹⁷, devela hasta qué punto el proceso de creación de la Santa constituyó un proyecto de la ciudad. En la “Oración Fúnebre”

14. *Ibid.*, p. 79. En el artículo ya citado Carlos Espinoza refiere la existencia de esta cacica en Quito en esos años.

15. Espinoza Pólit, *ob.cit.*, p.36.

16. Rosemarie Terán Najas, “Censos y capellanías en Quito y el caso del convento de San Francisco. Primera mitad del siglo XVIII”. Tesis para la I Maestría de Historia Andina. FLACSO, Quito, 1988 (inédito).

17. Espinoza Pólit, *ob.cit.*, p. 50.

que el jesuita Alonso Rojas hizo por la Santa en el mismo año de 1645, aquél exaltaba: “porque por medio del sacrificio que hizo a Dios Mariana de Jesús de su vida, libró Dios nuestra ciudad de los castigos que nuestras culpas merecen¹⁸. La iniciativa del ayuntamiento bien pudo haber perseguido emular a la ciudad de Lima -referente importante para la ciudad de Quito- que recientemente había logrado consagrar la figura de su propia santa: Santa Rosa de Lima. Rosa había nacido en 1586 y su muerte ocurrió en 1617. Sorprendentemente, Mariana nació en 1618. De otro lado, la santificación de la limeña se obtuvo en 1671. Un año después, en 1672, el procedimiento de canonización de Mariana se iniciaba en Quito.

De hecho, las semejanzas biográficas entre ambas santas criollas son notables y superan la pura coincidencia. Una fuente importante para la construcción de sus biografías -en rigor, hagiografías- fue, además, la mítica vida de su principal ascendiente místico, Santa Cathalina de Sena. En el caso de Mariana, por ejemplo, su fama afincada en haber soportado largas abstinencias “sin más alimento que la divina sacristía¹⁹”, reproduce literalmente características atribuidas a la Santa italiana. Hay que destacar, por último, que la Iglesia parece haber favorecido de forma particular la creación de santos durante la primera mitad del siglo XVII. De manera especial, las canonizaciones aumentaban el prestigio de los papas²⁰. Sólo en Quito se celebraron por disposiciones oficiales dos fiestas de canonización de santos europeos: San Raymundo de Peñafort en 1603, y San Ignacio de Loyola en 1623. Una concesión de Roma en el sentido de canonizar santos criollos sin duda representaba para las ciudades hispanoamericanas un signo de prestigio.

18. *Ibid.*, p. 313.

19. González Suárez, *ob.cit.*, p. 676. La vida mítica de Santa Cathalina se encuentra en: Santiago de la Vorágine, *La Leyenda Dorada*, Alianza Forma, Madrid, 1989.

20. Checa y Morán, *ob.cit.*, p. 230. En 1622 España celebró ruidosamente la canonización simultánea de Santa Teresa, San Ignacio, San Francisco Javier y San Isidro. Lo propio hizo con la de Santo Tomás de Villanueva en 1628.

4. La pública expiación

El Quito del siglo XVII fue escenario de un desarrollo apoteósico del ritual público, propio del espíritu barroco imperante. Carlos Espinoza destaca la importancia que en ese marco cobró el “teatro político” orientado a reforzar el orden monárquico y la ortodoxia religiosa y pone de relieve el protagonismo que en él tuvo una cúpula étnica que había internalizado estratégicamente los valores coloniales, en el contexto de un diálogo todavía viable entre el poder colonial y los indígenas²¹. En nuestro caso, queremos abordar la dimensión del teatro social -por supuesto ligado a la construcción de la estructura del poder colonial- implícito en el ritual público, como nivel de realización de las expectativas de las élites, expectativas afincadas en las instituciones coloniales y religiosas.

Las celebraciones urbanas de la primera mitad del siglo XVII manifiestan con claridad este doble carácter, la exaltación del poder Real y de la fe, convocando en ellas al conjunto de una sociedad teóricamente integrada. Pero esos eventos crearon también los espacios de fastuosidad y solemnidad necesarias para desplegar los signos de la estratificación. El sistema de precedencias en la ritualidad pública, por ejemplo, apuntaba en ese sentido. Y, para esa época, eran aparentemente marcos religiosos como los de las jerarquizadas cofradías urbanas -y su exhibición pública- los sustentos de primer orden de los sistemas de prestigio de las élites laicas.

Un incidente de la época que estremeció las bases de este montaje social, convocando al ritual público de tal vez mayor envergadura en la ciudad en el siglo XVII, fue el de la Capilla del Robo, hecho que pasó a formar parte importante de la historia legendaria de Quito²². En 1649, a poco más de tres años del fallecimiento de Mariana de Jesús, en una noche de enero del mencionado año, fue sustraído del templo monacal

21. Carlos Espinoza, art.cit.

22. Nos hemos basado en la versión de Docampo, ob.cit.

de Santa Clara un baúl plateado que contenía hostias y un copón. En el transcurso de unas horas, y en medio de la expectativa general, se encontró el baúl desfondado con las formas derramadas en la calle que iba a San Diego. Todo fue devuelto inmediatamente a la iglesia con las “reliquias” de la tierra que estuvo en contacto con las hostias, y acto seguido se celebró una misa. Al día siguiente el Obispo proclamó una censura general contra la ciudad, advirtiendo sobre el sacrilegio y exhortando, so pena de excomunión, a denunciar a los delincuentes. Las sentencias del Prelado culminaron en espantosos anatemas públicos que contenían maldiciones y condenas infernales para los ladrones.

A partir de entonces los curas parroquiales hicieron lo propio mientras oficiaban. Vestidos con paramentos negros, publicaban excomuniones y lanzaban maldiciones desde los altares. Quito estaba de duelo, y en silencio de música y campanas. Por orden del obispo se había dispuesto el luto generalizado sin distinción de clases. Se convocó a procesión general para invocar el rigor de la justicia divina y para aplacar “la furia de la peste general”, cuya presencia terminó siendo vinculada al sacrilegio. Acudieron todas las cofradías, los prelados y religiosos, las autoridades. El ritual adoptó el tono lúgubre de la Semana Santa, entre imágenes de la Pasión y demostraciones de penitencia.

El jesuita Alonso de Rojas, autor de la oración fúnebre de Mariana de Jesús, se dirigió a la feligresía en la Catedral con un dramatismo parangonable al de los grandes predicadores medievales. Predicó el padre -decía Docampo- “con tantas lágrimas que obligó al auditorio a derramarlas con voces, gemidos y bofetadas”. La gente se devolvió luego a las calles y continuó con el mismo espíritu doliente hasta Santo Domingo para retornar finalmente a la Catedral. Respecto a esta procesión el cronista clérigo comentó: “se hizo con el mayor silencio, dolor y llantos que hasta hoy se ha visto, de forma que pudo parecer grande en las mayores ciudades y de mayor concurso de toda Europa”. La ciudad se autorreconocía en ese acto público de exaltación y en la ostentación de sus instituciones básicas. Las plegarias se prolongaron hasta dos meses después, durante los cuales continuó el luto general. Ya

en semana santa, se dispuso llevar a Quito en rogativa a la virgen de Guápulo con acompañamiento de las autoridades, y se organizó una procesión más para llevar el Santísimo a Santa clara con concurrencia de “la Real Audiencia, Cabildos y ciudad con milicia y toda la clerecía, religiosos, colegiales, cofradías”.

El desenlace de la tramoya consistió en el ajusticiamiento de los culpables. Al octavo día de un novenario efectuado en la Concepción, una mujer indígena denunció como delincuentes a un mestizo y tres indígenas, que habían robado el baúl creyéndolo recubierto de plata y con joyas en su interior. Los autores del delito supuestamente confesaron que al huir hacia Conocoto tembló la tierra “dando a advertir que la misma tierra no los quería consentir en sí”. A la peste, entonces, se sumaba el temblor, ambos signos de la intervención divina. Finalmente, después de las diligencias, los culpables fueron ahorcados públicamente y sus cadáveres arrastrados y descuartizados. Consumado el evento, y para su recordación, se inició en la calle que iba a San Diego la edificación de la “capilla del Robo”. Como era previsible, para su inauguración se formó una cofradía cuyos primeros priostes fueron los representantes del Rey en Quito, el Presidente de la Audiencia Martín de Arriola y su esposa doña Josefa de Arámburu.

El sacrilegio había sido finalmente conjurado con el despliegue de todos los recursos del poder religioso, confabulados para propiciar la expiación pública, fenómeno que, además, contextualiza adecuadamente a Mariana de Jesús. Se podría creer que esa época por excelencia de la expiación consagró las más destacadas representaciones coloniales del infierno. El contenido exorcisante de los anatemas que lanzó el Obispo no distaba mucho de aquel que el jesuita Hernando de la Cruz, confesor de Mariana, plasmó en su famoso cuadro del infierno, pintado por aquellos mismos años. Desgarrada por sus contradicciones, e impregnada del espíritu de la “conversión”, probablemente la ciudad purgó ante todo por su componente indígena, factor principal del desequilibrio social, al que sólo le era lícito participar y delatar, o en su defecto ser inmolado, como bien lo revela el suceso.

5. Conclusiones y proyecciones hacia el siglo XVIII

José Luis Romero precisa entre las características de la sociedad barroca aquella concepción de la vida en la que la “dura realidad” se encubría con la “vasta ficción del gran teatro del mundo”²³. Creemos, tal como se ha intentado demostrar, que la intensa y cambiante vida urbana de Quito generó ese mismo soporte teatral, importante para la escenificación del orden deseado. Pero las particularidades de la ciudad quiteña residen, al parecer, en el papel predominante que en esa teatralización jugaron las instituciones y referentes religiosos, también convocadas ante lo incierto y como conjura de los temores colectivos. A tal punto los espacios religiosos eran los marcos idóneos de la sociabilidad colonial que los únicos ámbitos “cortesanos” viables se desarrollaron al cobijo de los conventos, los cuales congregaban por igual a élites laicas y religiosas, tanto en lo ritual como en lo cotidiano. De manera hipotética, pensamos que las cofradías jugaron ese mismo papel con más vigor en el siglo XVII.

A principios del siglo XVIII, el proyecto social de las élites tuvo que enfrentar el embate de la crisis económica provocada por el declive de los obrajes. Ante la amenaza de la disrupción social, la ciudad reforzó su esquema de estratificación. Un visible proceso de plebeización urbana generó como correlato el de la aristocratización, expresado en la ostentación de marquesados y en el enaltecimiento extremo de los signos exteriores. Los versos que el jesuita Juan Bautista Aguirre dedicó al Quito de mediados del siglo XVIII son un claro testimonio de las contradicciones que acosaban a una sociedad de miseria y opulencia a la vez, en la que la exacerbación de imágenes y formas rituales, la teatralización de la vida, jugaban un papel social decisivo²⁴. En ese

23. José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, 1976. En su rica reflexión sobre la sociedad barroca Romero destaca la inestabilidad social de ésta y su dependencia de lo formal.

24. Véase de Aguirre: “Breve diseño de las ciudades de Guayaquil y Quito”, en *Los dos primeros poetas coloniales ecuatorianos*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito,

contexto, elementos como el arte suntuario religioso, o la ropa²⁵, reforzaron su calidad de recursos de prestigio y de exclusividad social. La consigna era la misma. Frente a nuevos factores desestabilizadores, la élite enarbolada con fuerzas renovadas su proyecto de un orden, esta vez consistente en un rígido sistema de “castas” como bien lo revelan las Relaciones de la época²⁶. Sin embargo, a nivel de la fisonomía urbana las propias identificaciones del espacio se fundían ya con la problemática social. La plebe urbana se denominaba oficialmente “barrios”, de allí el nombre de la sublevación popular de 1765.

1960. Arturo Andrés Roig analiza con especial sutileza las dimensiones ambiguas de la sociedad barroca quiteña, en *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*. Primera Parte. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano.

25. Según Tyrer, este es un factor que explica la paradoja en que estaba envuelta la industria textil quiteña: producir textiles para importar textiles que serían consumidos por los sectores altos. *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito*, Banco Central del Ecuador, Quito, 1988, p. 182.
26. Véase Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación del viaje a la América Meridional*, Tomo I, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978; y Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, Tomo III, CCE, Quito, 1979.