

**Historia social urbana.
Espacios y flujos**

Eduardo Kingman Garcés, compilador

Historia social urbana. Espacios y flujos



Índice

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-191-7
Cuidado de la edición: Bolívar Lucio
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Crearimagen
Quito, Ecuador, 2009
1ª. edición: enero, 2009

Presentación	9
Estudio introductorio	
Lo urbano, lo social: la historia social urbana	11
<i>Eduardo Kingman</i>	
CIUDAD Y POBLACIÓN EN LA COLONIA	
Ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Nuestra Señora de los Buenos Ayres: construcción del espacio urbano y social (1580-1617)	37
<i>Araceli de Vera de Saporiti y Gabriela de las Mercedes Quiroga</i>	
Notas para el análisis de los hogares del Buenos Aires colonial: el padrón de 1744	57
<i>Sandra Olivero y Antonio Irigoyen</i>	
Vivir para morir en el hábito de San Francisco	89
<i>Carmen Sevilla Larrea</i>	
La cosntrucción de puentes en las ciudades latinoamericanas	101
<i>Dirk Bühler</i>	

ESCENAS E IMAGINARIOS URBANAS

Identidad colectiva y cronotopos del Quito de comienzos del Siglo XX	125
<i>Ernesto Capello</i>	
Cenas urbanas: conflitos, resistências e conciliações no processo de modernização da cidade do Recife/Brasil nos anos 1920	139
<i>Sylvia Costa Couceiro</i>	
“Em nome da cidade”: modernização, história e cultura urbana em Câmara Cascudo nos anos 1920	155
<i>Angela Lúcia Ferreira e George A. F. Dantas</i>	
Los Bandos de Buen Gobierno y el ordenamiento de la vida urbana en Mérida, Venezuela: 1770-1810	173
<i>Edda O. Samudio A</i>	

ORDEN URBANO, POLÍTICAS POBLACIONALES, DISCIPLINAMIENTO

Ordenação Urbana: As transformações espaciais da República brasileira	189
<i>Valéria Eugênia Garcia e Maria Angela P. C. S. Bortolucci</i>	
Cárcel y sociedad en América Latina: 1800-1940	209
<i>Carlos Aguirre</i>	
Cólera y Dengue en Lima al final del siglo XX y comienzos del XXI: salud y la cultura de la sobrevivencia	253
<i>Marcos Cueto</i>	
Beneficencia pública y privada en Orizaba, Veracruz, 1873-1911	273
<i>Hubonor Ayala Flores</i>	

SECTORES SUBALTERNOS, CIUDADANÍA Y EXCLUSIÓN

Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de La Paz	293
<i>Rossana Barragán</i>	
Orígenes de una Democracia Corporativa: estrategias para la ciudadanización del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925-1944)	323
<i>Valeria Coronel</i>	
Apuntes para una historia del gremio de albañiles de Quito. La ciudad vista desde los otros	365
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	

Vivir para morir en el hábito de San Francisco

Carmen Sevilla Larrea*

En marzo de 1536, cuando apenas habían transcurrido quince meses de su llegada a Quito, fray Jodoco Ricke redacta una carta dirigida a los padres y hermanos del convento de San Francisco de Flandes, en la que afirma:

...los hombres no pueden suficientemente admirarse de los principios y del ingenio de esta nación, y de su gentilidad, dado que ni ellos ni sus antepasados adoraban a Dios, ni lo han servido. Tampoco ellos saben si existe un Dios porque toda la fuerza lo atribuyen al Sol, como a una cosa que es grandiosa. (Moreno, 1998)

Más adelante señala: “Ellos hacen sus juramentos por el Sol y la Tierra, como nosotros lo hacemos por Dios. Todo lo que ellos prometen por este juramento no lo quiebran de ninguna manera” (Moreno, 1998).

Estas palabras no ocultan la admiración que causan en el religioso flamenco las creencias, comportamientos y costumbres de los pobladores nativos de Quito. En ese sentido, este relato personal mayoritariamente desconocido, constituye un testimonio poco común. Y es que a diferencia del caso mexicano, aquí resulta muy limitada la información sobre el proceso de evangelización que inauguraron los frailes franciscanos; no solo en lo que respecta a los referentes y criterios que primaron en la divulgación de la fe cristiana entre los pobladores locales, sino también en

* Licenciada en Ciencias Históricas PUCE

relación a la influencia que debió tener la formación intelectual de los primeros misioneros, como el mismo fray Jodoco o fray Pedro Gocial, expuestos ambos al reto de implantar el imaginario cristiano, fuera del ámbito del pensamiento occidental.



De allí que la cosmovisión propia de los pueblos septentrionales andinos debe haber marcado de alguna forma la tarea evangelizadora que tenían por delante, al provocar más de una inquietud teológica y doctrinal en la mente de estos misioneros. Más aún cuando los dos frailes provenían de un espacio marcadamente humanista, en el que el renacimiento de saberes antiguos, abría caminos menos ortodoxos, que facilitaban la interpretación de lo indescifrable.

¿Cómo iniciar una misión evangelizadora en un lugar donde los dos basamentos de la religión nativa eran el Sol y la Tierra: materia y expresión sensible de la dinámica vital? ¿Cómo quebrar las creencias ancestrales si la sacralidad se inscribía en líneas imaginarias que unían la geografía con los astros? ¿Cómo desafiar las fuerzas divinas que transmitían calor y luz a los hombres, generando semillas y asegurando cosechas? Preguntas como estas debieron abundar en la mente de fray Jodoco y sus compañe-

ros, durante los años que siguieron a la fundación española de Quito; años en los que los ideales franciscanos de la construcción de una cristiandad primigenia definieron la misión doctrinal de estos religiosos. Ellos creyeron reconocer en la actitud benévola de los nativos andinos, señales providenciales de legitimación de su tarea evangelizadora y en el estado de permanente violencia e inagotable codicia de los dominadores, los inequívocos signos del fin de los tiempos.

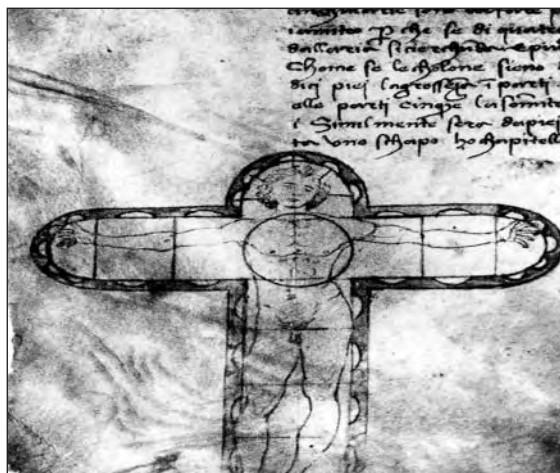
En este contexto paradójico, se levanta la primera iglesia franciscana de Quito. Las crónicas señalan que fue dedicada a San Pablo, porque su construcción se inició el 25 de enero de 1535, día de la conversión del evangelista. Pablo de Tarso engendraba la figura más emblemática para guiar e impulsar la tarea de los franciscanos en Quito, cuya responsabilidad no solo abarcaba la difusión de la doctrina cristiana entre los habitantes locales, sino también el control del comportamiento religioso de los españoles asentados en esta villa. Así, la misma interacción entre la enseñanza a los unos y la vigilancia a los otros, pudo contribuir a la construcción, consolidación y reproducción de un imaginario que, en esta geografía, resultaba distante y desconocido.

Para comprender este proceso es necesario resaltar la función que cumplieron los “argumentos visuales” que el cristianismo había establecido, desde la temprana Edad Media, como signos metafóricos y que, durante la evangelización de los pueblos americanos, renacieron como herramientas doctrinales de enorme trascendencia.

En la naciente ciudad de Quito, entonces, se inauguró la misión evangelizadora con la edificación de un “argumento de piedra”: el templo. Al levantar sus paredes se erigió un referente visual distinto de lo sagrado. Desde el exterior, su presencia marcaba la distancia con lo profano, mientras su interior exponía el significado cristiano de lo trascendente, a través de los principios organizativos que rigen su imaginario. Allí, se desplega, en toda su multiplicidad transmutable, el cuerpo humano, “metáfora de origen”¹ del cristianismo; signo y significante de la encarnación divina, representación de virtud o vicio, objeto de condena y medio de salvación. Dentro de este contexto, se implantan también nuevas catego-

1 Brown (2003: 29-30).

rías espaciales y temporales, en las que el cuerpo se reafirma como elemento metafórico fundamental.



A partir de su anatomía se establece el diseño espacial de la iglesia; su estructura orgánica determina los lugares de mayor significado litúrgico, doctrinal y simbólico, definiendo a partir de ella, las áreas pertinentes a cada uno de los estamentos sociales. Es dentro de ese cuerpo físico de la iglesia que los fieles identifican e interpretan los diversos códigos y mensajes que allí se generan. A partir de esta estructura, las palabras, las imágenes y las prácticas religiosas trascienden como argumentos sensibles que potencian, comunican y construyen memorias comunes que garantizan la vigencia del imaginario cristiano, compartido por una comunidad de viejos y nuevos creyentes.

Si bien todo esto hace referencia al pensamiento cristiano en general, la metáfora del cuerpo es especialmente importante en el franciscanismo. Como veremos luego, es sin duda la experiencia de vida de Francisco de Asís la que marca esa singular cercanía de esta orden mendicante con el poder metafórico que posee el cuerpo y por ende con la concepción cristiana de la muerte.

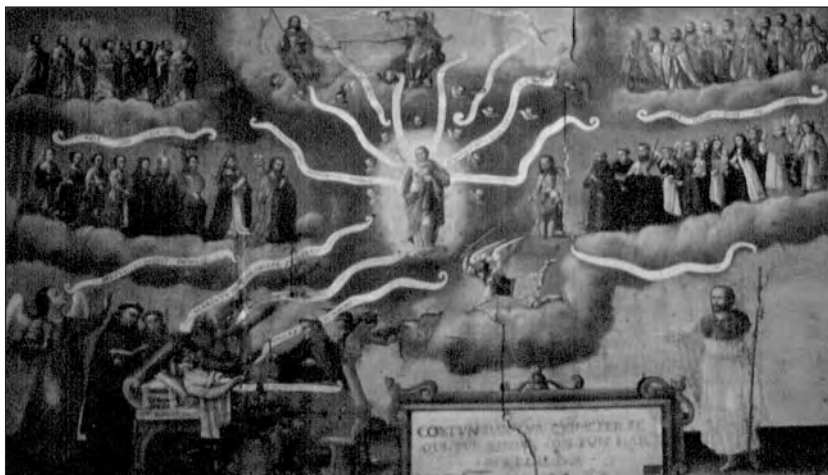
Una manera de aproximarse a esta relación es, precisamente, el análisis la muerte como un fenómeno que siendo natural, genera en su entorno condiciones singulares que permiten el registro de procesos de transformación cultural. En efecto, ese acontecimiento “forzoso e ineludible”, como se define en las fuentes testamentarias de la época, constituye por su propia naturaleza un objeto de estudio prolífico. No solo es una representación cultural ligada al sentido ontológico de una sociedad, sino que su proyección humana le convierte en una manifestación polisémica, que destaca de una manera más visible aspectos vinculados al sentido de las cosas.

Busco, entonces, no solo explorar cómo se introdujo y divulgó la muerte cristiana y muy especialmente, la muerte franciscana en Quito; sino analizar de qué manera este acontecimiento contribuyó a consolidar en esta región, la visión religiosa de occidente. Al enfocar las prácticas relacionadas con este hecho, pretendo recuperar las lógicas operacionales de quienes la impusieron, pero también el uso de quienes la adoptaron (Lara, 2004). Entrar en el espacio de “consumo” de estas prácticas, desde la perspectiva específica del *ethos* franciscano, abre la posibilidad de estudiar el proceso de transformación social y mental que generó la introducción de la muerte cristiana en los Andes septentrionales.

Todas las crisis y los cambios ocurridos en aquel siglo que marcó el ascenso de España como poder monárquico cristiano en Europa, se encargaron de mantener latentes tanto las profecías, como el temor al juicio divino y la suerte de los bautizados en el más allá. En ese sentido, la muerte fue una preocupación permanente, tanto por ser inevitable como porque su paso se advertía en campos yertos por el abandono y la guerra o en barrios conquistados por la peste. En Indias, la muerte tenía un olor más intenso a codicia: su huella abrazaba los indefensos cuerpos cobrizos de los nativos filtrándose, socarrona y desafiante también bajo las armaduras de acero de los invasores.

Con el tiempo, la brevedad de la vida dejó de ser en el nuevo Mundo solo una descarnada y repetida realidad, para traducirse en palabra y escenificación dramática. Manuales sobre “el arte del bien morir” circulaban de mano en mano, ofreciendo consejos y prácticas para enfrentar victoriosamente la batalla entre el bien y del mal, en el momento de la muer-

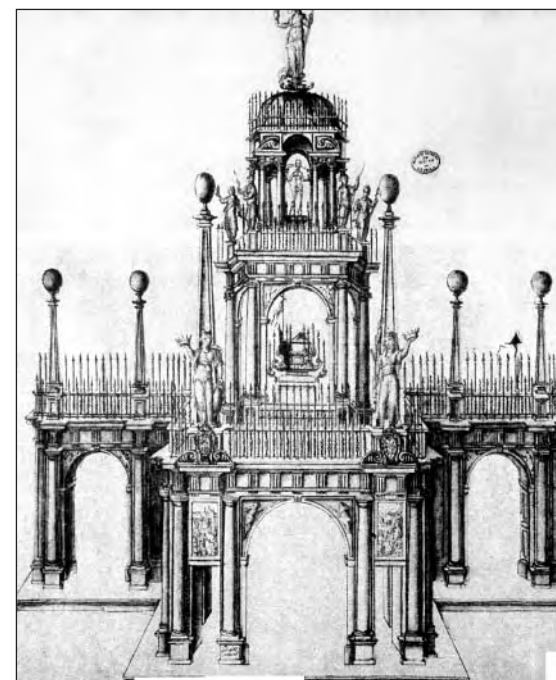
te. Esta imagen relacionada claramente con las batallas mesiánicas del principio y fin de los tiempos, introducía la experiencia individual del creyente dentro de la historia de la salvación, tornando su libre albedrío en pieza clave para alcanzar la redención.



Aquí puede verse una escena que resalta precisamente ese momento y que debió ser motivo de reflexión tanto entre los miembros de la orden franciscana como entre los viejos y nuevos cristianos que frecuentaban la iglesia.

La palabra como guía frente a lo inexorable de la muerte adquiere aún mayor intensidad a través de los sermones fúnebres que sin duda, constituyeron una herramienta especialmente útil en la difusión de la muerte católica y la recreación de su memoria escatológica. Sus contenidos, expuestos desde los púlpitos, fueron parte central de las ceremonias fúnebres celebradas en iglesias como la de San Pablo de Quito. Pronunciadas desde este espacio elevado, las palabras transmitían a través de juicios, alabanzas y sentencias el sentido trascendente de la vida, la importancia del sacrificio y la perseverancia de la virtud. La muerte del Otro, debía asumirse como referente y oportunidad de conversión para los fieles vivos. En tiempos de los Austrias, la muerte del Rey o la de alguna autoridad local se convirtió en una ocasión especialmente favorable para exaltar no solo las

virtudes cristianas del difunto, sino para reafirmar por medio de ellas, la legitimidad de su poder terreno. Ese es el caso del túmulo funerario que se erigió en la catedral de Lima en 1622, en honor al rey Felipe III.



Sin embargo, la muerte regia no logró trascender su dimensión temporal. De allí que los miembros de la nobleza nunca alcanzarían la categoría que poseían los santos dentro del imaginario colectivo católico. En efecto, aquellos que habían muerto en olor de santidad, es decir venciendo la corrupción de sus cuerpos, poseían atributos insuperables como patrones de vivos y muertos. Su intervención en la agonía y tránsito de la muerte, se derivaba directamente de sus virtudes, gracias a las cuales estaban en condiciones de encaminar exitosamente el alma del moribundo en “carrera de salvación” (Certeau, 1984). Este hecho tuvo una gran resonancia dentro de todo el tema soteriológico, ya que si bien los santos no intervenían en el Juicio Final, su proximidad a Dios y sus buenos oficios dentro de la cor-

te celestial, podían reducir o eliminar el paso del alma por el purgatorio. A este respecto, Francisco de Quevedo en una de sus obras de prosa doctrinal llega a asegurar en 1628, que gracias a la intercesión de Santa Teresa de Ávila, el rey Felipe II había salido del purgatorio en ocho días.



De todas las mujeres y los hombres santos que habían alcanzado el cielo, San Francisco era indiscutiblemente el más poderoso de ellos. En este lienzo, posiblemente del siglo XVII, puede constatarse la posición privilegiada de Francisco de Asís como intercesor insuperable de quienes buscan la salvación. Situado en el segundo plano superior que separa la tierra y el cielo, San Francisco aparece en el centro de la escena, debajo de Cristo triunfante y escoltado por los 7 ángeles que rodean el trono divino. En sus manos sostiene la cruz de Tao, signo y significativo de su condición seráfica y credencial de su proximidad al Dios encarnado. Los dos planos inferiores representan claramente el mundo temporal y el purgatorio, localizado este último en la parte más baja del cuadro.

Aquí, la metáfora del cuerpo es particularmente elocuente para expresar la condición soteriológica de los protagonistas de estos diversos planos. El cuerpo físico es el vehículo fundamental de la redención. Es el agente que posibilita al hombre el paso de una condición corrupta y mortal a otra de gloria e inmortalidad. Así, en la parte superior, las líneas del pincel son definidas mostrando cuerpos triunfantes, luminosos y santos que se destacan en lo alto, frente a aquellos que aparecen en los dos planos inferiores, cuyos trazos desdibujados se confunden en los oscuros espacios del castigo. San Francisco es aquí referencia de amparo y testimonio de salvación. Su vida marcada por la humildad, la pobreza y el deseo de Dios, se sella con una muerte ejemplar que destaca de manera categórica el beneficio eterno de: “Vivir para morir y morir para vivir”.

El reconocimiento de este hecho, así como los beneficios que se derivan de la vinculación de los fieles con la orden franciscana se refleja en la tradición, muy difundida en la Europa latina desde finales de la Edad Media, de solicitar como mortaja el hábito propio de la orden mendicante. Esta costumbre se impone muy tempranamente también en Quito. En efecto, a partir del siglo XVI se multiplican las mandas de testadores locales que pedían ser enterrados en el hábito “del glorioso San Francisco”. Ese fue el caso del conocido escultor Diego de Robles, de Isabel de Andagoya, viuda del afamado conquistador Martín de Mondragón o del mismísimo capitán don Rodrigo de Salazar: encomendero adinerado, astuto y prolijo en relaciones de méritos y servicios, quien pidió a sus albaceas, le pusiesen como mortaja el viejo hábito de fray Bartolomé de Andino, confesor de la Provincia franciscana de Quito. Señores naturales de la tierra como: doña Beatriz Ango, hija del cacique mayor de Otavalo y mujer de Francisco Atahualpa, el Auqui, o el cacique mayor de Latacunga, don Sancho Hacho de Velasco estuvieron entre los miembros de la sociedad nativa local que pidieron ser sepultados con el hábito del glorioso padre San Francisco. Lo propio demandaron los mercaderes Antonio Fernández y Hernando de la Sierra de Agüero, portugués el primero y aragonés el segundo, cuando les sorprendió la muerte en Quito.²

2 ANHQ, Notaría 1era., Protocolos, Volumen 5, 1597, Testamento de Antonio Fernández, Portugués; ANHQ, Testamentarias, Caja 1, 1588-1628, Testamento de Hernando de la Sierra, 10-3-1610.



Cabe señalar que la mayoría de estos testadores pidieron ser sepultados dentro de la iglesia de San Francisco de Quito. Y es que a partir del siglo XVI las iglesias franciscanas de la Audiencia, se convirtieron en los lugares favoritos de sepultura de vecinos y residentes temporales de estas regiones.

Cuando personajes como Rodrigo de Salazar, Francisco Atahualpa, Martín de Mondragón o posteriormente, Francisco de Villacís fundan sus capillas de enterramiento en San Francisco. Lo hacen escogiendo los lugares más emblemáticos dentro del cuerpo físico de la iglesia. Su empeño apunta a conservar sus cuerpos y su poder, tratando de ampliarlo hacia el más allá. Poco a poco, la estructura social se reproducía sobre un plano invisible, en el que, unos más otros menos, acababan convertidos en celadores de su propia memoria.

Hacia finales del siglo XVI, la iglesia franciscana de Quito había experimentado el fin de una primera fase de evangelización. La ciudad colonial se consolidaba y con ella se iba expandiendo el imaginario religioso de occidente. Por aquella misma época, doña Beatriz Ango heredera directa de la tradición cacical y vinculada al incario por alianza matrimo-

nial, pide en su testamento el hábito franciscano como mortaja, mandando asimismo se entierre su cuerpo en la capilla de Santa Catalina Mártir, situada al lado izquierdo del crucero de la iglesia de San Francisco. Deja una renta para la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, a la que pide ser integrada y destina limosnas para las cofradías de los Naturales en varias iglesias de Quito; dejó, por último, un anaco de damasco negro para la capilla de Santa Catalina.³

Estas disposiciones testamentarias muestran en buena medida, el efecto que tuvo ese conjunto de argumentos visuales que se construyeron como parte del proyecto de evangelización de las sociedades nativas. A través de ellos se transformó la idea ancestral de lo sagrado, la medida de los tiempos, así como también el concepto del cuerpo. Estos elementos que forman el engranaje de un mismo proceso, son precisamente los que están presentes y cobran particular significado en torno a la muerte bajo el hábito franciscano. De allí que, su trascendencia dentro de la naciente sociedad colonial, no solo certifica la supervivencia de una tradición cristiana medieval en el Nuevo Mundo, sino que destaca la función que cumplieron las prácticas propias de la muerte franciscana, en la inserción del pensamiento cristiano de occidente en los Andes americanos.

Bibliografía

- Brown Peter, (2003), *The rise of western Christendom: triumph and diversity, A. D. 200-1000*; Malden: Blackwell Publishing.
- De Certeau Michel, (1984), *The practice of everyday life*, Berkeley: University of California Press.
- Lara Jaime, (2004), *City, temple, stage: eschatological architecture and liturgical theatrics in New Spain, Notre Dame-Indiana*: University of Notre Dame Press.
- Moreno P. Agustín, (1998), *Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial: apóstoles y maestros franciscanos 1534-1570*, Quito: Abya Yala.

3 ANHQ, Notaría 1era., Protocolos, Volumen 4, Diego Bravo de la Laguna, 1593 - 1596, F. 465r - 470r. Testamento de Beatriz Ango, India Viuda.

Fuentes primarias

ANHQ, Notaría 1era., Protocolos, Volumen 4, Diego Bravo de la Laguna, 1593-1596, F. 465r-470r. Testamento de Beatriz Ango, India Viuda.

ANHQ, Notaría 1era., Protocolos, Volumen 5, 1597, Testamento de Antonio Fernández, Portugués.

ANHQ, Testamentarias, Caja 1, 1588-1628, Testamento de Hernando de la Sierra, 10-3-1610.