

VIDA Y MUERTE EN QUITO

*Raíces del sujeto moderno
en la colonia temprana*

Carmen Sevilla Larrea

VIDA Y MUERTE EN QUITO

*Raíces del sujeto moderno
en la colonia temprana*

2da Edición corregida



2003

VIDA Y MUERTE EN QUITO

Raíces del sujeto moderno en la colonia temprana

Carmen Sevilla Larrea

1a. Edición Ediciones Abya-Yala
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2562-633 / 2506-247
Fax: (593-2) 2506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Embajada de España
Agencia Española de
Cooperación Internacional
Quito-Ecuador

Dirección del Departamento de
Ciencias Históricas
Pontificia Universidad Católica
del Ecuador
Quito-Ecuador

Impresión Producciones digitales Abya-Yala
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-22-255-3

Derechos de Autor: 016801

Impreso en Quito-Ecuador, 2002

Para Alvaro y Pía
“In Memoriam”

PRESENTACIÓN

Dentro de los lineamientos y conforme a los mismos alcances con que fue concebida la Serie Estudios Históricos, y que se encuentran claramente definidos en los seis primeros números de esta colección, para las instituciones que promueven este proyecto editorial es muy satisfactorio poner en circulación un nuevo título: “Vida y muerte en Quito, raíces del sujeto moderno en la colonia temprana”.

A partir del estudio sobre la vida y la muerte en el Quito de la segunda mitad del siglo XVI, este trabajo se centra en la construcción de significados dentro del contexto que ofrece la estructuración de una ciudad colonial de periferie como fue San Francisco de Quito.

El objetivo de esta investigación es tratar de recuperar y entender la estructura mental que se trasladó con la conquista a esta región andina, y poder analizar de qué manera este fenómeno mental influyó en la construcción del sujeto colonial moderno.

Una de las tantas novedades que ofrece este estudio es que se ha desarrollado dentro de los lineamientos de la Historia Cultural. Constituye uno de los primeros ensayos en la historiografía ecuatoriana, sobre el siglo XVI quiteño conforme a los esquemas y paradigmas de esa metodología histórica. En su texto se encontrarán nuevas interpretaciones y lecturas de los procesos de ese tiempo.

La publicación de este trabajo ha podido realizarse gracias al auspicio de la Embajada de España por lo que manifestamos mis reconocimientos al Embajador don Andrés Collado, a don

Pedro Calvo-Sotelo, Ministro Consejero, y a don Manuel García Solaz Coordinador General de la Agencia Española de Cooperación.

*Jorge Moreno Egas
Director del Departamento de
Ciencias Históricas-PUCE*

AGRADECIMIENTO

El trabajo que aquí se presenta constituyó mi disertación de Licenciatura en Ciencias Históricas presentada en diciembre del 2000, en el Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Gracias a los oportunos comentarios que merecieron las propuestas de mi investigación inicial, el texto original ha podido ser complementado y enriquecido para esta publicación.

Todo, esto no hubiese sido posible sin el consejo y el apoyo de muchos insignes profesores y amigos del Departamento de Ciencias Históricas de la PUCE, quienes me escucharon y leyeron mis propuestas de investigación con mucha atención. Por ello quiero dejar constancia de mi reconocimiento a los Doctores Carlos Freile Granizo y Carlos Landázuri Camacho, por sus importantes sugerencias y sus palabras de aliento.

De manera muy especial, quiero agradecer a mi maestro y amigo Jorge Moreno Egas por compartir su erudición con gran generosidad y por el interés y la confianza que siempre demostró por mi trabajo. A mi maestra Mireya Salgado, por su apoyo y sus valiosos consejos y a mi querida maestra y hermana Pilar Pérez, por sus conocimientos, su entusiasmo y el inmenso afecto que me ofreció a lo largo de toda esta investigación.

Un gracias de corazón, a mi marido y a mis hijos cuyo amor y paciencia incondicionales fueron el mayor estímulo en la realización de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Tratar de caracterizar el modelo civilizatorio que se estableció en sociedades heterogéneas y pluriculturales como las que se engendraron en los Andes septentrionales a partir de la fundación de las ciudades españolas, parecería no tener mayor utilidad al inicio del tercer milenio; más aún cuando la modernidad experimenta una larga y profunda crisis. Sin embargo, precisamente este hecho, puesto en evidencia por el propio devenir histórico del siglo XX y por una incisiva reflexión académica, ha expuesto junto a las limitaciones del modelo conceptual, aspectos insospechados de una dinámica social que enriquece la interpretación del presente y obliga a releer el pasado.

En efecto, los acontecimientos sucedidos en el siglo que acaba de concluir han propiciado la deconstrucción de la modernidad, entendida como el esquema civilizatorio que difundió la sociedad europea a partir del siglo XV. Este proceso analítico ha facilitado la distinción entre el esquema ideal y la realidad que se fue definiendo, a lo largo de los siguientes cinco siglos, en distintos proyectos contruidos a partir de los más variados particularismos.

En Ecuador, al igual que en muchos países de América Latina, la modernidad occidental fue adquiriendo matices muy singulares que, en algunos aspectos, apenas le identifican con el modelo original. En la última década este tema captó la atención de varios investigadores que han desarrollado estudios de enorme importancia en más de una de las Ciencias Sociales.¹ El siglo XVII es considerado por muchos estudiosos como el tiempo en que la América española se repliega sobre si misma, despren-

diendo su realidad social, económica y política de la de la metrópoli. Para entender mejor todo este fenómeno, es preciso volver la atención al primer siglo de presencia ibérica en los Andes septentrionales.

¿Cómo se originaron esos rasgos distintivos que pudieron ser el origen de lo que muchos autores han definido como un modelo alternativo de modernidad que se manifestó en el siglo XVII? Con el objeto de recoger los particularismos que pudieron desarrollarse en esta región periférica, propongo hacer un análisis más detenido de las raíces de la sociedad colonial que se estableció en Quito a partir de 1534. Utilizo el término raíces, para referirme a los elementos básicos de un sistema de valores a partir del cual se estableció el orden de las cosas, en esta naciente sociedad colonial.

La tarea de recuperar este sistema ideológico, determinó los apoyos teóricos y la línea metodológica de la investigación.² El tema de la construcción de significación como entrada analítica, me ayudó mucho a definir los campos donde se pudieron registrar indicios de este sistema de representación mental. Era necesario develar el sentido que pudieron tener los espacios, los objetos y las prácticas cotidianas, tanto a partir de la normativa y el orden impuestos desde distintos ámbitos del poder, como a través de los “usos y costumbres”, reproducidas por los habitantes de la ciudad, a lo largo de las diversas etapas de su vida. Desde esta misma perspectiva, resultó especialmente ilustrativo el estudio de las historias de vida de algunos de los primeros vecinos y pobladores de la ciudad española de San Francisco de Quito.

Trabajar la construcción de significados en una incipiente sociedad colonial desde la historia urbana, es una manera de confrontar el mundo del imaginario y el mundo de lo concreto. Precisamente las fuentes documentales generadas en Quito durante las primeras décadas de vida como ciudad colonial, constituyen un registro de enorme valor a la hora de estudiar el papel que cumplieron los fenómenos mentales en la formación de la sociedad colonial y la relación de éstos con las estructuras mate-

riales. Por otra parte, el hecho de utilizar la ciudad como principal espacio analítico, me permitía corroborar las palabras de Lewis Mumford, para quien la ciudad es el lugar de máxima concentración de poder y cultura de una comunidad, un lugar donde: “la experiencia humana se transforma en signos y símbolos, modelos de conducta y sistemas de orden viables”.³ Pero además, el proceso de instauración de una ciudad constituye un momento histórico de singular trascendencia, en el que las memorias, los poderes, los códigos y los actores son fácilmente identificables dentro de este incipiente escenario urbano.

La fundación de la ciudad de San Francisco de Quito formalizó espacial y socialmente el vínculo de esta región andina con la metrópoli imperial. Al igual que otras urbes coloniales, la ciudad establecida por los conquistadores condensó en ella, tanto la necesidad de materializar el nexo con la tierra de origen de sus gestores, como la urgencia de recrear en este nuevo escenario, los caracteres de una conciencia colectiva que buscaba renacer y plasmarse fuera del espacio europeo. Por ello, uno de los objetivos de esta investigación será determinar cuáles fueron las formas de mantener el vínculo con la metrópoli, desde el punto de vista político y social. ¿Cuáles fueron las herramientas visibles e invisibles de la colonización? ¿Cómo se relacionaron unas y otras, y qué papel cumplió la ciudad en todo este proceso? Partiendo más bien de la intuición que de una certeza, considero que la contestación a estas interrogantes puede hallarse en el estudio de las significaciones inscritas en lo urbano y lo social. Destaco entonces, que las fuentes documentales para esta investigación serán todas aquellas que tengan relación con la formación de la ciudad española de Quito y con las prácticas cotidianas de conquistadores, colonos y vecinos asentados en esta urbe, durante la segunda mitad del siglo XVI.

Comienzo este trabajo enfocando los fenómenos mentales que pudieron servir de referentes en el proceso mismo de estructuración de la ciudad española de Quito. Esta entrada analítica servirá no solo para caracterizar la mentalidad de los conquista-

dores y colonos españoles que exploraron este espacio geográfico, sino que permitirá determinar sus posibles orígenes y las maneras en las que ésta se implantó en el medio urbano seleccionado para este estudio. Otro aspecto importante será investigar si estos elementos ideológicos, que conformaban las estructuras de representaciones de esta sociedad, fueron impuestos desde diversos espacios de poder o si pertenecían al imaginario colectivo premoderno trasladado a tierras americanas por evangelizadores y miembros del común que venían al continente alentados por un propósito religioso o atraídos por la fama y la fortuna. El objeto de estudio será entonces, la ciudad y los sujetos de estudio constituirán las personas que residieron en Quito en la segunda mitad del siglo XVI. Estos dos enfoques me permitirán también analizar cómo intervino todo este fenómeno mental en la colonización subjetiva de la población aborigen de Quito.

La investigación se inicia en el convulsionado mundo europeo, en el que se produce una larga cadena de rupturas históricas importantes que condujeron al Viejo Mundo ante el umbral epistemológico de la modernidad. En efecto, los cambios producidos en Europa entre la segunda mitad del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI afectaron al estrato temporal de larga duración, es decir, aquel que conserva las estructuras entendidas como ensamblajes, como realidades que permanecen casi inmóviles a través de un espacio mayor de tiempo.⁴ Es en este estrato temporal de larga duración en el que se mantienen las estructuras mentales o las ideologías, entendidas como “un sistema (con su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o concepto según los casos) dotado de una existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada”.⁵ Así pues, muchos de los cambios que ocurren en Europa durante el citado espacio de tiempo afectan directamente a los sistemas de representaciones que sostuvieron a la estructura social, económica y política de la Edad Media, produciendo un resquebrajamiento importante precisamente a ese nivel.

La división de la “Iglesia Universal”, el descubrimiento de un nuevo continente y la secularización de la palabra escrita, fueron transformaciones que debilitaron profundamente la institucionalidad de la Iglesia Católica y los poderes tradicionales vinculados a ella. Si consideramos además, que la Iglesia de Roma, estuvo fundamentalmente ligada a la España católica, imperial y descubridora, entonces será el ámbito hispano el que ofrezca el espacio analítico más rico para explorar las reacciones que surgieron frente a estas distintas rupturas. ¿Qué efecto tuvo todo este desajuste sobre las ideologías? ¿Qué sucedió con estos sistemas de representación, cuando los poderes que los acunaban fueron perdiendo protagonismo? ¿Cómo interactuaron los poderes y las ideologías para superar el efecto de estas discontinuidades?

El modelo teórico-metodológico desarrollado por el historiador francés George Duby resulta muy útil en el tratamiento de los temas enunciados aquí.⁶ Este autor describe el protagonismo de los fenómenos mentales, dentro de las sociedades humanas y considera que su intervención es tan determinante como los fenómenos económicos y demográficos. Su trascendencia radica en que éstos actúan como referentes en la conducta individual y la construcción y reproducción de un orden social. A partir del establecimiento de un sistema de valores, controlan y, en buena medida, moldean el comportamiento de cada individuo en su relación con otros miembros del grupo. Duby sostiene además, que los referentes mentales poseen su propia historia: tienen tiempos y formas muy particulares; es decir siguen una lógica distinta a la que caracteriza por ejemplo, a los fenómenos demográficos o económicos y es precisamente en esta discordancia que pueden discernirse con mayor claridad las correlaciones entre las estructuras mentales y materiales.⁷

Siguiendo entonces esta propuesta historiográfica que ve en el estudio de las ideologías un aporte esencial para enriquecer las investigaciones efectuadas en los distintos campos de la historia social, he considerado indispensable dedicar una parte de este trabajo a la tarea de recuperar indicios de la estructura ideológi-

ca transferida a tierras americanas por misioneros, conquistadores y colonos, procurando determinar las distintas formas en las que este modelo fue adaptado a estos espacios geográficos.

En vista de que el proceso de colonización de la América española se inauguró y ensayó en Mesoamérica, en muchos casos deberé referirme a episodios producidos en esa región del continente como antecedentes históricos de posteriores sucesos ocurridos en la zona septentrional de los Andes.

La relación entre estas dos fases de expansión del dominio español en América posibilitará una aprehensión mayor de las estrategias de conquista y colonización desarrolladas a lo largo de este proceso y el efecto que en ellas tuvo, tanto la estructura mental de sus protagonistas como el paulatino conocimiento que obtuvieron del medio. Este bagaje aportará elementos decisivos para el análisis de la ciudad de San Francisco de Quito como un espacio de significación en el que los distintos actores de la incipiente sociedad colonial, fueron insertando un complejo código de prácticas y representaciones que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, sirvieron para consolidar la presencia española en esta región.

La función preponderante de la Iglesia dentro del proceso global de conquista y colonización de América y el protagonismo específico que tuvo esta institución en el desarrollo de la sociedad colonial de San Francisco de Quito, me lleva a analizar las diferentes maneras a través de las cuales se manifestó la relación Iglesia - sociedad en esta ciudad. Además, merece particular atención el modelo de orden social que se estableció en la urbe y las prácticas cotidianas que de allí se desprendieron, así como la relación de estos dos aspectos con el espíritu religioso de la época. Al respecto, los trabajos de Max Weber sobre la formación de comunidades religiosas y los planteamientos de este autor acerca de la construcción de una racionalidad a partir de la religión, han sido los principales soportes teóricos en el tratamiento de este tema.⁸

La parte final de este trabajo se ocupará de analizar las diversas formas en las que se manifestaron estos sistemas de representación en la vida y la muerte de algunos vecinos y pobladores de la ciudad de Quito, en la segunda mitad del siglo XVI. De esta manera, busco una aproximación al sujeto de la colonia temprana. Mi interés es tratar de entender cómo se entretejieron esos códigos de significación en la experiencia de vida de algunos habitantes de esta urbe. Para ello, he optado por utilizar como fuentes documentales los testamentos de más de una docena de vecinos y residentes de San Francisco de Quito, quienes redactan su “última y postrimera voluntad” en esta ciudad entre 1580 y 1600.

La inflexión que constituye la muerte tanto desde el punto de vista individual como colectivo, ofrece un espacio analítico especialmente favorable para el estudio planteado aquí. En efecto, el acontecimiento de la muerte expone de manera excepcionalmente clara los alcances y efectos de los sistemas de representaciones en el sujeto y por medio de él, en la sociedad. Por lo tanto, en lo que atañe a los objetivos de este trabajo, la información que registran las fuentes testamentarias ha sido particularmente útil para recoger datos sobre el papel que cumplieron los sistemas de representación en la formación del sujeto colonial, así como su relación con la articulación de las redes sociales y su adaptación al entorno espacial.

Desde el punto de vista historiográfico, este estudio se alinea dentro de la corriente de la historia cultural. Al tratar de interpretar el sentido que dieron a su mundo, los distintos grupos que formaron la sociedad colonial que se asentó en San Francisco de Quito, a partir del siglo XVI, he querido proponer un enfoque que sirva para complementar la información ofrecida por estudios anteriores. Para lograr este propósito, he seleccionado campos de estudio que pueden constituir importantes registros de significación en la colonia temprana. Al hacerlo, he dedicado especial atención a los símbolos y signos codificados de esa época, en: el discurso, los espacios geográficos, urbanos o domésticos, las prácticas cotidianas individuales o comunitarias. Mi in-

terés entonces, se centra en todos aquellos temas donde, de una manera u otra, se inscribe el sentido de las cosas; donde pueden encontrarse indicios de sistemas ideológicos que sirvieron para consolidar la mentalidad colectiva encargada de regular, generalmente desde lo no explícito, las representaciones y los juicios de los sujetos de esta incipiente sociedad colonial.⁹

El manejo del tiempo de larga duración propio de la historia cultural, es evidentemente un elemento analítico y metodológico constante en este trabajo. De hecho, este concepto ha permitido una relectura de este período, logrando una visión histórica más totalizadora y profunda. El pensar desde un tiempo casi inmóvil facilita la aprehensión de detalles que examinados desde otros niveles temporales pierden su claridad. Quizá este enfoque tiene mucho que ver con una necesidad personal de comprender la compleja historia social de la conquista y colonización de América, más allá de los episodios relatados por la historia tradicional y de los procesos coyunturales relacionados con estos acontecimientos. Al plantearme este tema de investigación me enfrentaba a un compromiso parecido al de un oceanógrafo que trata de explicar los fenómenos que están detrás del movimiento del mar. No basta con explicar cómo se forman las olas al aproximarse a la playa o por qué razón, en un determinado momento, se alza una cresta en esa masa de agua que avanza hacia la playa y golpea contra la arena, dejando un velo de espuma como huella de su furia momentánea. Es necesario tomar en cuenta el movimiento imperceptible de las corrientes más profundas del mar para poder comprender plenamente el fenómeno que ocurre en la superficie. Al igual que en este ejemplo, es preciso explorar ese tiempo profundo, de marcha lenta para comprender los procesos y acontecimientos que se producen en los niveles temporales más breves. Como los minúsculos restos orgánicos que son expulsados desde las profundidades marinas hacia las playas, así los: “miles de estallidos del tiempo de la historia”¹⁰ arrojan fragmentos del pasado archivados como signos codificados en el imaginario colectivo.

Desde una perspectiva más amplia, y más allá de poder recuperar los caracteres de ese sistema de representaciones que moldeó el comportamiento individual y colectivo de la colonia temprana, me interesa entender qué factores pudieron provocar la reformulación de viejos esquemas sociales europeos en tierras americanas y analizar cómo pudieron incidir éstos en la formación de un sujeto colonial moderno. Tomando en cuenta la categoría periférica de la capital de la Audiencia de Quito, es importante averiguar si la condición geográfica pudo influir de alguna forma para que la estructura ideológica, que sirvió de base para la formación de la sociedad colonial, se afincara y preservara mejor en urbes periféricas que en capitales virreinales. La formulación de éste y otros temas que inevitablemente irían surgiendo a lo largo de esta investigación, insinuaron nuevos temas de estudio pero sobre todo, probaron ser indispensables en la búsqueda de las particularidades que pudieron gestarse en esta sociedad, al inicio de su largo proceso de occidentalización.¹¹ ¿En qué forma intervino el sistema de representaciones implantado al inicio de la colonia, en la manera de entender y vivir la modernidad? ¿Por qué aún a las puertas del tercer milenio, parecerían prevalecer comportamientos colectivos y formas de interpretar la vida, que tienen poca o ninguna relación con el resto del mundo moderno contemporáneo?

Más allá entonces, del interés histórico que puede tener una relectura de este período fundacional, es importante investigar las posibilidades de supervivencia que han tenido muchos de los elementos de esta estructura mental que, en muchas circunstancias de nuestra historia más reciente, parecerían resurgir adaptados o maquillados, cumpliendo una función ritual o incluso política, en la sociedad ecuatoriana contemporánea.

Vida y muerte en Quito: raíces del sujeto moderno en la colonial temprana es una investigación inspirada no solamente en ricas fuentes documentales y bibliográficas, sino que ha sido nutrida por infinitas inquietudes personales que han surgido de un

presente incierto y muchas veces incomprensible. Su desarrollo obedece a una necesidad constante de descifrar una sociedad compleja y fragmentada a la que me pertenezco y que debe entenderse desde sus particularidades. Es evidente, que la tarea de tratar de interpretar el sentido que dieron al mundo y a su entorno, los individuos asentados en la joven ciudad de Quito en los albores de la colonia, es solamente el inicio de una trayectoria de investigación que busca complementar el conocimiento de nuestro difuso y aún muy desconocido pasado, procurando con ello, una interpretación más precisa de nuestro singular presente.

He querido incluir en este trabajo, algunas ilustraciones del cronista Felipe Guaman Poma de Ayala, extraídas de su obra *El primer nueva corónica y buen gobierno*, porque constituyen un valioso testimonio recogido por un contemporáneo muy cercano a la época que aquí se estudia, (1583 – 1615). Como anexo incluyo así mismo, la transcripción de tres fuentes documentales inéditas procedentes del Archivo Nacional de Historia, de la ciudad de Quito. Se trata de tres testamentos que formaron parte de las fuentes primarias utilizadas en este trabajo y cuyo contenido fue particularmente significativo en el desarrollo de esta investigación.

Notas

- 1 Varias investigaciones que tratan este tema fueron editados por el Dr. Bolívar Echeverría en: *Modernidad, mestizaje, ethos barroco*, México, UNAM / El Equilibrista, 1994, pp. 393. Ver también: Bolívar ECHEVERRÍA, *La modernidad de lo barroco*, México Ediciones Era, 1998, pp. 231.
- 2 El concepto de sistema ideológico está tomado de George Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus Ediciones 1992, p. 38. Duby es uno de los historiadores contemporáneos que más ha aportado al estudio de los fenómenos mentales, rescatando su trascendencia en los procesos de cambio a lo largo de la historia.
- 3 Donald L. Miller, Editor, *The Lewis Mumford Reader*, Athens, Georgia/Londres, The Georgia University Press, 1995, p. 104.
- 4 Hablar de la “larga duración” en historia contemporánea es referirse al concepto desarrollado por Ferdinand Braudel a partir de su obra funda-

mental *El mediterráneo y Felipe II*. Para esta referencia ver: “Historia y Ciencias Sociales: La larga duración”, en: Ferdinand BRAUDEL, *Escritos sobre historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

- 5 Este concepto altusiano lo tomo prestado de George Duby quien lo utiliza dentro del cuerpo teórico desarrollado a propósito de su trabajo sobre la evolución de la figura ternaria en la historia francesa, George DUBY, “Historia Social e ideología de las sociedades”, en: Jacques LE GOFF Pierre NORA, *Hacer la historia*, Barcelona, Editorial laia, 1978, p. 159. La aplicación de esta original teoría historiográfica puede verse en: George DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus Ediciones 1992, pp. 461.
- 6 Op cit., George DUBY, “Historia Social e ideología de las sociedades”, en: Jacques LE GOFF, Pierre NORA, *Hacer la historia*, 1978, pp. 157-177.
- 7 Ibid., pp 157-159.
- 8 Max WEBER, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica - décima reimpresión, 1996, pp.412-492; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London-New York, Roudledge, reedición 1992.
- 9 Roger CHARTIER, *El mundo como representación, historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Editorial Gredisa, 1995, p. 23.
- 10 La cita que incluyo aquí, es parte de una ilustrativa explicación del tiempo de larga duración que ofrece Ferdinand Braudel en su ensayo titulado: “Historia y Ciencias Sociales: la larga duración” en: Ferdinand BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 50.
- 11 Este término es seguramente el más preciso para definir el fenómeno cultural que se produce con la llegada de los conquistadores españoles a América. Serge Gruzinski hace de este concepto el eje de su estudio en sus dos obras sobre México. Al respecto ver: Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVIII*, México Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 311. y, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 224.

Capítulo I

LA HISTORIA

DESDE EL PRESENTE

El tratar de introducirse en un tiempo histórico muy distante, es un ejercicio intelectual enormemente complejo que puede compararse con la disciplina mental que se impone el ermitaño para abandonar el presente y retraerse a una dimensión distinta. Sin embargo, la necesidad de buscar una comprensión cabal del presente convierte ese esfuerzo en una experiencia esclarecedora. El presente y muy particularmente el que vive nuestro País, se manifiesta como un interminable cúmulo de piezas inconexas que parecen no calzar en la lógica del mundo contemporáneo. La relectura histórica ofrece importantes oportunidades para entender la función que ha tenido cada uno de los fragmentos que constituyen el complejo rompecabezas de nuestra historia.

Mientras esta investigación iba tomando cuerpo, los diarios locales informaban acerca del creciente malestar entre las Organizaciones de Pueblos Indígenas del Ecuador, que amenazaban con tomarse la ciudad de Quito. A medida que las noticias informaban acerca de la misión mediadora de la Iglesia y el televisor reproducía las imágenes de los operativos militares en las carreteras resguardando la ciudad ante el avance de los campesinos, los datos que surgían de este trabajo adquirían una inesperada vigencia. Poco a poco, el distante siglo XVI echaba luz sobre algunos aspectos misteriosos e inescrutables para los que habitamos este espacio geográfico, en el umbral del tercer milenio. Las protestas contemporáneas de algunos sectores sociales revelaban

un serio cuestionamiento a las actuales estructuras de poder, pero su repudio se expresaba a través del uso de un código simbólico muy particular que descubría una curiosa relación entre la naciente ciudad colonial de San Francisco de Quito y la conflictiva realidad que vivía la populosa urbe contemporánea.

No hay duda de que los momentos conflictivos del presente fomentan una reflexión del pasado y los hechos ocurridos en las últimas décadas del siglo XX en el Ecuador, obligan a buscar una lectura distinta de la historia de nuestro País. ¿Por qué hacia finales del siglo XX muchos de los problemas específicos que aquejan a la Nación parecen estar anclados en la persistencia de estructuras mentales, aparentemente inexplicables en una sociedad moderna? ¿Por qué los movimientos sociales manejan códigos propios de un imaginario desconocido en otras latitudes; por qué este lenguaje tiene aún tanta vigencia en nuestro medio?

En efecto, a lo largo de los últimos años los medios de comunicación han podido captar muchas de estas manifestaciones que resultan familiares, sobre todo a los habitantes de las ciudades andinas del Ecuador. Me refiero a la toma de plazas o la ocupación de iglesias, acciones que se reproducen dentro del contexto ritual propio de las fiestas populares en los Andes septentrionales, pero que también surgen como una expresión social de protesta, resistencia o demostración de poder. ¿Qué significado adquiere y bajo qué lógica se reproduce la apropiación física de la plaza o del templo, en la colectividad ecuatoriana del siglo XXI? ¿Qué es lo que desencadena ese juego sutil entre el imaginario colectivo y una circunstancia del presente?¹

La reflexión sobre este singular comportamiento social contemporáneo incrementó aún más mi interés por el tema de esta investigación. La necesidad de explorar con mayor detenimiento la formación de la sociedad colonial adquiriría más de un propósito. El primero era descifrar un fenómeno social del presente y el segundo, era entender el proceso de constitución del sujeto colonial moderno, en estas latitudes. Siguiendo la trayectoria teórica señalada por Alain Tourraine que recupera el concepto clási-

co de modernidad cartesiana, intento determinar los antecedentes ideológicos que entraron en juego en el proceso de formación del sujeto colonial moderno, durante las primeras décadas de existencia de la ciudad española de Quito.² ¿Porqué seleccioné este espacio temporal? Primeramente, por que a partir de la segunda mitad del siglo XVI y una vez concluidas las guerras pizarristas, se va consolidando la estructura de la ciudad y se estabiliza un orden social y político. En segundo lugar, porque en aquel entonces y dentro de un contexto histórico más amplio, la incipiente ciudad de San Francisco de Quito podía reflejar en su espacio la concepción premoderna del hombre sometido y conforme, pero también podía receptar indicios de nuevas formas de pensar, sentir y vivir la realidad, propias del sujeto moderno.³ En función de lo expuesto, he creído entonces necesario explorar el “Nuevo Orden” que caracterizó a la sociedad colonial instaurada en Quito a partir de 1550.

Por lo tanto, el análisis estará enfocado a la ordenación de la sociedad que se va gestando en la ciudad española de Quito, luego de su fundación. Al hacerlo, intento descubrir el papel que cumplieron los fenómenos mentales y específicamente las ideologías, en la consolidación del poder colonial.

Para lograr este propósito, inicio mi trabajo con un breve estudio de la realidad europea y específicamente española, desde fines del siglo XV hasta el segundo tercio del siglo XVI, aproximadamente. Este período tiene una enorme importancia por la serie de transformaciones que ocurren en todo ese espacio geográfico y que afectan de manera decisiva la vida de Occidente, entendiéndose con este término todas aquellas regiones que entraban dentro de la influencia cultural de Europa.

Las transformaciones a las que aludo aquí, son aquellos cambios mayores que se producen como consecuencia de las rupturas que afectan el tiempo de larga duración; es decir aquel espacio temporal que, como mencione anteriormente, corresponde a las estructuras que están dotadas de una vida tan larga que se convierten en elementos estables por una “infinitud de

generaciones”.⁴ Como dije antes, este estrato es precisamente el que guarda las ideologías de las sociedades, como las denomina George Duby. De manera que este período crítico de la historia europea registra un resquebrajamiento importante en el sistema de representaciones tradicional, fenómeno que produjo una crisis de estabilidad en toda la compleja red de micro poderes que controlaban la supervivencia de este sistema, en el que se apoyaba su propia autoridad.

Ahora bien, desde el punto de vista analítico, las rupturas o inflexiones son momentos especialmente convenientes para catalogar un cambio, descubrir el umbral de una nueva episteme o detectar las estrategias que desarrollan los poderes para mantener su protagonismo. ¿Entonces, cuál fue el efecto de estos tres hechos que constituyen rupturas definitivas ocurridas entre 1480 y 1580, cuando la imprenta quebró el poder de la palabra escrita que hasta ese entonces estaba fundamentalmente en manos del clero regular; los viajes colombinos restaron crédito a las concepciones tradicionales del mundo y Martín Lutero desencadenó una división mayor en la Iglesia Universal? ¿Cuáles fueron los poderes que más se afectaron y cómo reaccionaron a esta serie de rupturas? El análisis del momento histórico que vivía el Estado monárquico y católico de España puede ser muy ilustrativo para contestar estas preguntas.

La desislamización de la península bajo el cetro unificador de los reyes de Castilla y Aragón y la concesión papal de la misión evangelizadora de los pobladores americanos, acentuó aún más el carácter religioso de la sociedad española, otorgando a la Península Ibérica un protagonismo histórico muy singular. Posteriormente, los postulados de la Contrarreforma reafirmarían la vigencia de las creencias y los poderes tradicionales asegurando de esta manera, su permanencia ante la amenaza protestante. Los viajeros de Indias, por su parte, remozaban antiguas utopías religiosas y caballerescas con las que parecían enfrentar tanto la incertidumbre de los cambios ocurridos en Europa, como la expectativa que les causaban las remotas tierras americanas. Así,

mientras España se abría cautelosa y defensiva a la modernidad, América se convertía en espacio de refundación de viejos modelos que lentamente fueron adaptándose, para reproducir una estructura sólida de poder que beneficiaría el dominio colonial. ¿Cómo entender todo el fenómeno ideológico que estuvo detrás de estas realidades?

Cuando Duby realiza su investigación acerca del imaginario feudal en Francia, logra desentrañar el papel fundamental que cumplió lo mental en una formación económica - social que se extendió a lo largo de diez siglos. De esta manera, su trabajo sintetiza y clarifica las relaciones que tiene este aspecto con el poder, la función que desempeña el fenómeno mental en la reproducción de las relaciones sociales y en la preservación del orden existente y su incidencia sobre las realidades materiales.⁵

Todo el proceso que se desprende de las referidas rupturas sucesivas que ocurren en el Viejo Continente, en el tiempo de la conquista y colonización de América, hace que la propuesta teórica y metodológica acerca de las ideologías de Duby, resulte particularmente pertinente en el desarrollo del tema central de esta investigación.⁶

En efecto, las discontinuidades antes descritas, amenazaron directamente el carácter globalizante de las ideologías, desestabilizando la estrecha correspondencia entre la cosmología y la teología que caracterizó la imagen de la sociedad católica de Europa.⁷ Como veremos más adelante, el temor al futuro generado por estas circunstancias produjo respuestas desde los distintos sistemas de representación que coexisten en una sociedad. Siguiendo la misma lógica que describe Duby para el caso de la sociedad francesa medieval, también en el caso específico que aquí se presenta, todas estas reacciones se apoyaron en las “fuerzas de conservación” que se percibían como las más dominantes dentro del cuerpo social.

A lo largo de este trabajo se irán identificando esas respuestas que registró la Historia a este lado del océano y que guardan una relación importante con las circunstancias que vivía Europa

por aquel entonces. Un ejemplo de ello es el protagonismo que adquiere la figura trifuncional en tierras americanas. Este modelo constituyó el “armazón” de un sistema de valores y representó fundamentalmente un ideal que inspiró un orden jerarquizado, sobre cuya base se construyó la sociedad medieval europea.⁸ Como puede verse en los trabajos de George Duby esta forma de normalizar una sociedad, estuvo amparada en una compleja estructura ideológica celosamente conservada desde los distintos espacios de poder, que reapareció en Francia en más de una ocasión, a lo largo del tiempo.

Dada esta interdependencia entre poderes y sistemas ideológicos, resulta evidente que cualquier amenaza de cambio, generaba reacciones encaminadas a preservar la vigencia de estos sistemas de representación. Las fuerzas de conservación, como las llama Duby, se identifican, en buena medida, con esa “red de poderes”, a la que se refería Foucault,⁹ y cuyos intereses les impulsaban a resistirse frente a cualquier cambio. ¿En qué consistía esa resistencia? En una defensa de valores tradicionales o mitos enraizados en creencias y costumbres que se traducían fundamentalmente a través de las prácticas cotidianas.

Esta digresión contribuye a comprender mejor las respuestas que pudieron generarse en los dominios del Estado monárquico español, frente a las rupturas históricas que colocaron a su Imperio ante el umbral epistemológico de la primera modernidad.

Frente a todo lo expuesto anteriormente, considero importante analizar la función que cumplieron tanto los misioneros como los colonos españoles en la conservación de los viejos sistemas ideológicos fuera del espacio geográfico de Europa. Por ello, tengo un particular interés por analizar el bagaje mental que transfirieron a tierras americanas, los pasajeros de Indias. Además, he considerado importante estudiar la forma en la que se adaptaron esquemas ideológicos tradicionales de Europa a las distintas realidades geográficas y humanas del continente americano y analizar la función que cumplieron estas ideologías en la consolidación de la sociedad colonial española en estas latitudes.

Para llevar adelante esta investigación, he seleccionado como espacio geográfico de estudio a la región septentrional de los Andes, centrándome específicamente en la ciudad de San Francisco de Quito. El espacio temporal corresponderá mayoritariamente a los años comprendidos entre 1550 y 1600. En cuanto a las fuentes primarias utilizadas en este trabajo, éstas provienen de las dos últimas décadas del siglo XVI pero, por su naturaleza, son documentos válidos para ilustrar el período escogido.

Debo señalar que mi investigación está atravesada por el protagonismo de la palabra escrita. Esta variable aparece a todo lo largo de la investigación y constituye un eje fundamental del análisis. La palabra escrita no es solamente una de las bases del proceso civilizatorio de Occidente, como podría deducirse de los aportes académicos de Michel Foucault o Roger Chartier, sino que durante el proceso de colonización y evangelización de los pueblos americanos, se convierte en una de las armas más efectivas y sutiles de dominio. Este elemento que es simultáneamente significado y significante, adquiere en la América oral del siglo XVI, un poder y una trascendencia que vale la pena explorar.

Por razones que interesan al desarrollo del tema central, he creído necesario incluir un análisis más amplio acerca de la coyuntura histórica que vivió Europa y los primeros espacios colonizados por España en América. Las referencias relativas a la Península Ibérica y otros espacios virreinales, serán datos indispensables para poder tratar de una manera más integral el problema que se ha planteado aquí y lograr, al mismo tiempo, puntualizar las particularidades de Quito, como ciudad periférica dentro del imperio español de ultramar.

Este será precisamente el tema del siguiente capítulo. En él destacaré las rupturas que ocurren en Europa entre mediados del siglo XV y mediados del siglo XVI, así como los efectos que producen estos cortes, dentro de los distintos espacios de poder. Me centraré luego en la esfera del imperio español y me referiré al fenómeno migratorio que generan las campañas de exploración y evangelización de los primeros conquistadores y misioneros, en

México y Centroamérica. A través de los testimonios recogidos en crónicas y relaciones, trataré de recoger evidencias de los sistemas de representaciones que pudieron haber transferido estos primeros pasajeros de Indias y trataré de establecer las maneras en las que estos referentes fueron acoplados a los espacios conquistados por los españoles.

El tercer capítulo estará dedicado al análisis específico de la conquista y colonización del área de Quito. El dramático encuentro de Atahualpa con el cura Valverde, iniciará el tema relativo a las distintas formas de colonización que experimentó esta región. La fundación y desarrollo de la ciudad de San Francisco de Quito será el espacio escogido para: “exhumar los sistemas ideológicos del polvo del pasado...” como señala George Duby. Será el análisis del orden espacial y social de esta urbe, el que sirva para: “detectar, ensamblar e interpretar una serie de signos dispersos” facilitando una aproximación a la estructura de representaciones que constituyó el fundamento de la joven sociedad colonial.¹⁰

Finalmente, el cuarto capítulo estará dedicado a examinar la forma en que estos sistemas ideológicos se reflejaron en los proyectos de vida de los sujetos coloniales. Nuevamente aquí, la teoría del sujeto desarrollada por Alain Touraine me servirá de apoyo para explorar la especificidad que pudo tener el paso “del sujeto de la religión” al sujeto de la modernidad dentro de la realidad que generó el proyecto colonial español, en el espacio quiteño.¹¹ Me interesa estudiar cómo se insertaron las diversas concepciones de modernidad delineadas en este tiempo de ruptura, en la realidad de conquista y colonización de la población y las tierras americanas. Para poder estudiar este tema, he tomado como variable analítica el fenómeno de la muerte en el Quito, hacia finales del siglo XVI. Esta circunstancia entendida como una ruptura, expone los elementos ideológicos de manera más explícita, revelando el papel que cumplieron éstos en la afirmación del orden establecido. Además, el análisis de este suceso constituye una oportunidad privilegiada para explorar la relación que

mantenía el sujeto con el sistema de representaciones y los poderes. Estas correlaciones se tornan especialmente visibles además, en una sociedad que vivía en religión y donde el manejo del más allá y el más acá determinaba las prácticas y los vínculos del sujeto con su entorno social, espiritual y espacial.

Basándome en el estudio de fuentes testamentarias originadas en Quito entre 1580 y 1598, he procurado “descifrar” o dicho de otro modo: “descriptizar”,¹² los referentes que apuntan a los aspectos antes señalados. Los testamentos utilizados en este trabajo tienen como autores a mujeres y hombres que residieron en Quito a partir de la segunda mitad del siglo XVI y que provenían de distintos estratos sociales y económicos.

Los testimonios recogidos en las fuentes testamentarias seleccionadas para esta investigación, son un registro documental extraordinariamente rico que permite abordar los temas anteriormente expuestos, desde los términos propios de la época estudiada. La estructura formal del testamento, el discurso utilizado y las mandas señaladas en él, constituyen importantes entradas analíticas, especialmente útiles para los objetivos propuestos en esta investigación. Esencial en el desarrollo del tema de la muerte en Quito hacia finales del siglo XVI, ha sido el trabajo de Philippe Ariès¹³ que, desde la corriente hisotigráfica francesa de las mentalidades ofrece una novedosa y erudita concepción de la muerte como fenómeno cultural e histórico. Tomando las palabras de Ariès de que el cambio de actitudes frente a la muerte ocurre muy lentamente o se produce a lo largo de espacios temporales muy extensos y que, por lo tanto, este aspecto puede albergar correspondencias importantes con la lógica de los sistemas ideológicos, he creído indispensable tratar el tema dentro del contexto de esta investigación.¹⁴

Notas

- 1 En más de una ocasión, los medios de comunicación han reproducido imágenes que muestran este modo de protesta recreado por los inmigrantes ecuatorianos en varias localidades de España, como forma de presión

- para exigir un trato más humanitario y conseguir su incorporación legal en el mercado de trabajo local.
- 2 Al referirse a la concepción cartesiana de la modernidad, Touraine alude a esa confluencia de racionalización y subjetivación que caracterizó el pensamiento de los humanistas y los erasmistas. Para ellos la modernidad supuso la correspondencia entre el sujeto divino y un orden natural, y por lo tanto, la separación del orden del conocimiento objetivo y del orden del sujeto. Ver: Alain TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, Colección Ensayo, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993, p.264.
 - 3 Aquí hago referencia a la definición dada por Touraine en la que define al sujeto moderno como: “la voluntad de un individuo de actuar y ser reconocido como actor.”, Ibid., p. 267.
 - 4 Ferdinand BRAUDEL, “La Historia y Ciencias Sociales: La larga duración”, en: *Escritos sobre historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.41-51.
 - 5 Arturo R. FIRPO, “Prologo a la primera edición en castellano (1980)” en: Op. cit. George DUBY, *Los tres órdenes...*, p. 15.
 - 6 George DUBY, “Historia Social e Ideología de las Sociedades”, en: Jacques LE GOFF, Pierre NORA, *Hacer la historia*, Barcelona, Editorial Laia, 1978, pp. 157-177.
 - 7 Ibid., p. 159.
 - 8 George DUBY, *Los tres órdenes...*, p. 35.
 - 9 Michel Foucault sostiene que el poder existe como “una red infinitamente compleja de micropoderes, de relaciones de poder que penetra todo aspecto de la vida social”. Esta cita esta extraída de Alan SERIDAN, *Michel Foucault*, p. 139, y consta en el artículo de Patricia O'Brien: “Michel Foucault's History of Culture”, en: Lynn Hunt Editor, *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, p.35.
 - 10 Estos términos son utilizados por Duby para caracterizar la tarea metodológica que debe aplicar el historiador para detectar la acción determinante de las ideologías sobre las conductas individuales y colectivas. “Quien quiera reconstituirlas en su totalidad, tiene que reunir innumerables índices, difundidos entre todos los vestigios, siempre lacunares y confusos que subsisten de tales conductas”. Op. cit. “Historia social e ideologías...”, p. 165.
 - 11 Según Touraine la definición del sujeto moderno es el resultado de un proceso retoma el dualismo propio del concepto cartesiano que constituye la base de la primera modernidad. En ella se destaca no solo el triunfo de la razón, sino también: “la emergencia del sujeto humano como libertad y como creación”. Esto implica como principio del bien, el control que el individuo tiene sobre sus acciones y su situación, permitiéndole concebir y sentir sus comportamientos como componentes de su historia personal de vida, en la que éste ocupa el papel de actor. Op. Cit., pp.264-267.

- 12 George DUBY, "Historia social e Ideologías...", p. 165.
- 13 Philippe ARIES, *The Hour of Our Death*, New York, Oxford University Press, 1981, pp. 651.
- 14 Ibid., p.xvi

Capítulo II

LA SOCIEDAD TRASPLANTADA

Orígenes y efectos de una ruptura múltiple

El continente europeo vivió una historia compleja y enormemente convulsionada durante los cien años comprendidos entre 1480 y 1580. Varios historiadores contemporáneos coinciden en que los profundos cambios que se evidencian durante este período, son el resultado de una serie de procesos históricos que se venían desarrollando a partir del siglo XII.¹ En efecto, estos cien años son el marco temporal de una serie de acontecimientos cuyos orígenes se remontan a procesos de larga duración que en este período, desembocaron en hechos sintomáticos de múltiples rupturas históricas.

Hacia fines del siglo XV, Europa vivió un franco descenso del modelo feudal que había predominado durante varios siglos. Buena parte de las regiones septentrionales y meridionales del continente se debatieron entre innumerables rebeliones campesinas y los efectos devastadores de las pestes y hambrunas periódicas que amenazaban a la población.

En lugares como Italia, el intercambio entre el campo y la ciudad surgido, en siglos anteriores gracias a un progreso agrícola y al desarrollo de las industrias urbanas, comenzó a decaer por la debilidad de los mercados en las ciudades, afectadas por las imparables pestes que invadieron fundamentalmente los centros urbanos. Las catastróficas consecuencias de estas epidemias que redujeron la población en un 50%, afectaron al mercado urbano produciendo un descenso vertiginoso de los precios de los pro-

ductos del campo. Como consecuencia de ello, los campesinos se vieron obligados a renunciar a una mayor prosperidad e independencia retomando una producción de subsistencia, mientras el maltrecho sistema feudal seguía exigiendo el pago de las cargas señoriales conmutadas y el fisco incrementaba sus demandas tributarias.

Pese a todas estas circunstancias, las ciudades habían asumido ya su papel protagonista en la transformación histórica que se avecinaba.² Convertidas en importantes enclaves de comerciantes y artesanos cuyo poder económico y social se iba incrementando, estas comunidades urbanas retaron el poder de los estamentos tradicionales que obstaculizaban constantemente cualquier indicio de cambio.

La presencia cada vez más definida de una tensión entre los residuos del viejo poder señorial y la presión de nuevos grupos surgidos en los centros urbanos se fue exacerbando hasta tal punto, que el primero tuvo que idear distintas estrategias de cohesión social para alejar los amenazantes proyectos democráticos como el de Savonarola, quien proponía la participación del pueblo en la vida de las pequeñas repúblicas italianas.³

España por su parte, vivía la etapa final de la llamada Reconquista, campaña militar, política y social cuyo objetivo era la recuperación de los territorios peninsulares que permanecían aún bajo dominio moro. Este hecho, que concluiría con la rendición de Granada, último baluarte de la centenaria presencia musulmana en Iberia, tuvo una enorme significación dentro del proceso de consolidación del poder hegemónico de los “Reyes Católicos”. Además, constituyó un acontecimiento crucial en el proceso de ruptura que experimentó la España medieval, en su trayecto hacia la modernidad.

A pesar de que las transformaciones ocurridas dentro de la geografía peninsular guardaban directa relación con la realidad histórica española, la repercusión de estos cambios alcanzó zonas muy distantes del Viejo Continente. Así, la instauración de la monarquía de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón sirvió de

base para la construcción de un Estado unitario y centralizado que bajo control real, comenzó por neutralizar las aspiraciones de los señoríos regionales en España, posibilitando además la expansión posterior del dominio español hacia amplias zonas de Europa, bajo el imperio de los Habsburgo.

La discontinuidad de antiguos modelos sociales provocada, en buena medida, por estos acontecimientos derivó en la reorganización política de buena parte de Europa, durante los siglos XV y XVI. Existen, sin embargo, otros hechos coyunturales que determinaron una transformación histórica aún más profunda y trascendente. El primero es la hazaña tecnológica de Johannes Gutenberg, cuya imprenta rompió la clausura de la palabra escrita, poniéndola al alcance del mundo secular de aquel entonces. El efecto de este hecho va mucho más allá de la reducción de poder que sufren los especialistas de este saber. La presencia de la palabra impresa generó una ruptura profunda en la sociedad europea mayoritariamente oral, en la que se inició una difusión cada vez más amplia e irreversible del pensamiento escriturado que transformaría la conciencia humana.⁴ En efecto, el manejo de la palabra escrita trajo consigo no solamente la posibilidad de un mayor conocimiento a partir de la aprehensión del contenido del texto, sino que significó la difusión de una tecnología de interiorización en el individuo, que provocaría importantes cambios en la racionalidad y favorecería finalmente, la definición del sujeto moderno.⁵

La palabra impresa facilitó la difusión de textos vetados para el vulgo entre los que se contaban obras tan dispares como la Biblia y los Libros de Caballería. En el caso del primero, el fomento de su lectura favoreció considerablemente la propagación del protestantismo, signo más visible de la modernidad anglosajona; mientras que los segundos sirvieron para conservar aquellos referentes y códigos de conducta que guardaban la esencia de la sociedad y el imaginario de la Edad Media, en muchas de las sociedades que fueron delineando su propio concepto de modernidad. En relación con estos libros de corte secular, cabe señalar

que pese a que su lectura estuvo fuertemente restringida por los tribunales de la Inquisición, el *Libro del Orden de Caballería* escrito por Raimundo Lulio difundió con éxito los ideales caballerescos en el mundo hispánico a partir del siglo XIV y fue incluso traducido e impreso en Inglaterra por William Caxton, en 1484. Sin embargo, no cabe duda de que mientras en buena parte de Europa las virtudes del caballero estaban en franca decadencia, España se mantuvo fiel a este modelo en el que el sentido del honor y la sed de grandeza y reconocimiento, se conservaron como estímulos fundamentales de las más temerarias acciones impulsadas en defensa de la fe y del rey.⁶ He querido referirme a la proliferación de los Libros de Caballería hacia finales del siglo XV y al control que provocó la circulación clandestina de estas obras, aspecto que abordaré posteriormente en detalle, por la importancia que tuvo el paradigma caballeresco en el desarrollo de la sociedad colonial en América.

Un segundo hecho coyuntural de enorme trascendencia es la campaña exploradora y descubridora de Cristóbal Colón, cuyos resultados rebasaron el éxito mercantil que significó el hallazgo europeo de tierras desconocidas que se anexaron a la corona española y fortalecieron el proyecto expansionista de la monarquía católica. La constatación física de la existencia de tierras ignoradas por Europa hasta ese entonces, resquebrajó más de una convicción y trastornó más de una creencia. En efecto, este descubrimiento implicó un cambio mental forzado por los acontecimientos, que significó asumir realidades distantes y de naturaleza muy diversa a las reconocidas hasta ese entonces. Esta postura incluía la interpretación de entornos y extensiones exuberantes, habitados por seres que debían ser integrados, de alguna manera, al esquema social y mental que regía para cristianos e infieles de regiones conocidas.

Todo este proceso de aprehensión de dimensiones, espacios e individuos nuevos, produjo una ruptura profunda con la realidad geográfica y humana aceptada hasta ese entonces, fracturan-

do la validez de horizontes, límites y referentes establecidos. En ese sentido, el proyecto mercantil y evangelizador que impulsaba la empresa del navegante genovés se quedó corto frente a los efectos sociales e intelectuales que produjo el descubrimiento de estas tierras nuevas, cuya presencia revolucionó la percepción europea del mundo.

Así, las rupturas descritas aquí sacudieron las estructuras mentales, desestabilizaron la racionalidad imperante, cuestionando la vigencia de los postulados y encausaron múltiples reflexiones que forzaron una reformulación de referentes, para reconstituir aquella estructura resquebrajada. Fue la combinación de determinados acontecimientos y coyunturas que se sucedieron e intercalaron en esos años, las que acabaron por desequilibrar las viejas estructuras mentales. Fue esta época en la que se rompieron los límites de los horizontes conocidos, en la geografía y en la conciencia; tiempos en los que amenazas conocidas como la guerra y la hambruna resultaban más manejables que aquellas que implicaban el visible desmoronamiento de conceptos, creencias y poderes. Estas mismas transformaciones que debilitaron el sometimiento tradicional del hombre a fuerzas que estaban fuera de su alcance, pueden ser interpretadas como momentos en los que ya se percibe a esa modernidad que desencanta el mundo, como sostenía Weber.⁷ De manera que la ruptura que afectó la regularidad de un proceso, acabó descubriendo también sus límites e insinuando la presencia de una mutación que alteró e interrumpió el tiempo de larga duración.

Efectivamente, si consideramos que estas irregularidades afectaron los estratos más profundos del imaginario colectivo, basados en una compleja estructura mental que determina la visión del mundo de cada individuo, bien pueden interpretarse estos hechos como evidencia de un inminente cambio epistemológico o quizá, más precisamente, como la formación del umbral epistemológico foucaultiano.⁸

Inicios de las rupturas

Si el interés de un análisis como éste es estudiar los orígenes del complejo proceso de discontinuidades que vive el Viejo Continente en este período, es imprescindible explorar y definir los espacios en los cuales se generó la inflexión decisiva; aquella que desencadenaría la gran ruptura histórica que marcó el cruce del umbral hacia la modernidad.

Para lograr este objetivo, es indispensable enfocar los entornos y actores que resultan particularmente afectados por estas transformaciones. Precisamente al enfocar estos aspectos pueden descubrirse determinados caracteres propios de respuestas alternativas, frente a un cambio que trastoca la estabilidad de la estructura mental.

En los acontecimientos reseñados anteriormente, el principio religioso es el componente que, directa o indirectamente, está presente en todos ellos. Es más, fue el más afectado por esta serie de transformaciones. Esta constatación resulta particularmente sorprendente cuando se trata de ubicar el ámbito donde se generó el proceso más intenso de reflexión crítica de aquellos años y la mirada apunta hacia los monasterios católicos de Europa.

Estas instituciones religiosas creadas a principios del medioevo habían logrado concentrar, dentro de sus muros, el conocimiento de la época. A partir del control y la producción de los textos manuscritos, se crearon al interior de los monasterios importantes centros de debate, de los cuales comenzaron a escapar los vientos más intensos de reforma, repercutiendo en diversas instancias de poder de la Iglesia cristiana de Occidente.

En efecto, desde el siglo XV distintas órdenes religiosas habían venido propugnando la necesidad de una reforma “in capite et in membris” es decir una reestructuración integral de la vida religiosa.⁹ Esta cruzada de renovación poseía matices muy diversos, pero respondía a una aspiración compartida por recuperar los fundamentos de la Iglesia primitiva, frente a una autori-

dad eclesiástica cada vez más centrada en el manejo del poder terrenal. Inspirados en la teología tomista o en las enseñanzas de Savonarola, y posteriormente, siguiendo los pronunciamientos humanistas de Erasmo y Tomás Moro, varios religiosos fueron delineando los contornos de una reforma que, en buena medida, trazó los caracteres fundamentales de la primera modernidad.

Así, mientras Martín Lutero debilitaba la autoridad de Roma a través de sus “Confesiones de Ausburgo” y su tesis ganaba cada vez más adeptos en la convulsionada Europa central, fisurando definitivamente la unidad de la Iglesia católica, Teresa de Avila y Juan de la Cruz establecían en España los lineamientos de su propia reforma conventual. Esta proponía un cambio espiritual, basado en la recuperación de los valores de la vida contemplativa rigurosa y asceta, como medio para revitalizar a la institución eclesial amenazada por las corrientes protestantes. Esta postura catalogada como indiscutiblemente contrareformista,¹⁰ contrasta claramente con otra faceta del mismo proceso de reforma que también surge en la Península Ibérica y cuyo advenimiento estuvo estrechamente relacionado con la desislamización de los territorios peninsulares y posteriormente, con la colonización de las tierras americanas. Se trata del milenarismo, corriente religiosa medieval recuperada fundamentalmente por los frailes franciscanos y por la nueva escolástica, difundida por la orden dominica.

Todos estos vientos de reforma que surgían dentro del seno mismo de la Iglesia, compartían la necesidad de recuperar el modelo de la Iglesia primitiva. La alternativa frente a la incertidumbre de aquellos tiempos, parecía estar depositada en la recuperación de los comportamientos y objetivos propios de los primeros cristianos, que se presentaban como antídotos efectivos ante la amenaza de lo desconocido.

Para comprender la lógica que originó el desequilibrio severo sufrido por el sistema de valores religiosos que sostenían la estructura mental de la sociedad de esa época y legitimaban el poder de la Iglesia católica, es necesario recurrir nuevamente a la

teoría desarrollada por el historiador George Duby. Según este autor, las sociedades cuyas ideologías o sistemas de representación enfrentan una situación desestabilizante, como la que vivía la Europa católica en aquellos años, desarrollan estrategias que les sirve para neutralizar los factores que causan la inestabilidad.

Además, Duby insiste que tanto las características de este sistema ideológico, como sus mecanismos de defensa se tornan más perceptibles durante los períodos críticos, “en los que el movimiento de las estructuras materiales y políticas acaba repercutiendo en el plano de los sistemas ideológicos y convierte en más agudo el conflicto que las opone. En el curso de esas crisis, de las revueltas, de las iniciativas de reforma o de las revoluciones que suscitan, vemos aparecer a plena luz estructuras latentes, ordinariamente ocultas”.¹¹

Con respecto a la reacción que causan estos desajustes sobre la estructura mental que articula las relaciones sociales, este mismo autor destaca el hecho de que las sociedades: “se encierran para protegerse, en un caparazón de costumbres, y hallan su asiento en el respeto de una sabiduría cuyos depositarios más seguros son los ancianos. No obstante, con mayor solidez y frecuencia, el conservadurismo se apoya en la jerarquía social”.¹²

Esta estrategia resulta visible en aquellas sociedades que viven en religión, como es claramente el caso de la sociedad española de los siglos XV y XVI. Allí, los estratos dominantes, como los define Duby, constituidos por la nobleza y la institución eclesial, manejaban una suerte de doble discurso a través del cual, por una parte alentaban innovaciones menores o aquellas que les beneficiaban directamente, mientras por otra, se defendían contra todos los cambios menos superficiales que podían amenazar las ideologías impuestas por ellos y que servían a sus intereses.

Este argumento teórico es claramente perceptible en el análisis de los acontecimientos que anteceden a la irrupción de la primera modernidad en España. Allí, las ideologías tradicionales se apoyaron en aquellos estamentos que garantizaban su conservación y que podían ofrecer algún tipo de estabilidad en tiempos

de ruptura. Frente a este desafío histórico, España generó dos respuestas muy acordes con su tradición histórica y confesional. La primera se basó en la reconstitución de viejas utopías religiosas y sociales, recuperadas del medievo y adaptadas a tiempos y espacios nuevos, mientras la segunda, representa la interpretación católica de los postulados humanistas que inspiraron el pensamiento moderno de la época. La primera, se reflejó en el ideal milenarista y caballeresco que se transfirió al otro lado del océano y sirvió, en gran medida, como soporte legitimador de la incursión ibérica en el nuevo continente; la segunda en cambio, se condensó en el proyecto de la Contrareforma. Este se difundió principalmente, desde la monarquía católica de España hacia Europa y el resto del mundo, como un modelo de vida basado en una revitalización de la fe y las prácticas religiosas y sirvió para enfrentar la amenaza que implicaba la expansión del mundo protestante.

La primera, se constituye en una “vulgarización” del viejo modelo señorial desplazado de las cumbres de la jerarquía social donde fue formado, hacia medios más amplios y humildes que se lo apropian y lo plasman desde su imaginario como referente para instaurar el poder colonial. La segunda, es la respuesta desde una postura de resistencia intelectual y religiosa, que se centra en la salvaguardia de conceptos, creencias y reglas morales sobre las cuales se afincaba el poder de la estructura tradicional.

Antes de proseguir con este análisis, es indispensable preguntarse qué es lo que permitió que los viejos sistemas de representación se preservaran en la Península Ibérica. No hay duda de que este fenómeno está estrechamente vinculado con la singular realidad histórica que caracterizó a España. Esta región constituyó el único lugar en Europa donde los cristianos llevaron a cabo una cruzada en contra de los “infeles” dentro de su propia tierra. Esta “guerra justa” no solamente eliminó el protagonismo de judíos y musulmanes en la sociedad hispana, sino que contribuyó también a neutralizar las ambiciones de poder de los señores feudales españoles, quienes tuvieron que subordinarse al gobier-

no hegemónico de Castilla y Aragón. Estas circunstancias otorgaron a la Iglesia una creciente relevancia, convirtiéndose en un componente decisivo dentro del proceso de consolidación del gobierno monárquico de España.¹³

Por todo lo expuesto anteriormente, resulta evidente que los efectos de esas múltiples rupturas que sacudieron al Viejo Continente, están estrechamente vinculadas con todo el proceso de conquista y colonización de América. Esta relación no solo se produce por las consecuencias desestabilizadoras que tiene el viaje descubridor de Cristóbal Colón, sino porque las tierras que fueron cedidas por el Papa Alejandro VI a la corona española, adquieren un sentido de enorme significación. Su geografía se convierte en un espacio donde confluyen viejos saberes que se recuperan y otros que se ensayan, apuntando a tiempos nuevos. Dentro de la gran crisis civilizatoria que se produce entre los siglos XV y XVI, América se convierte en un escenario remoto en el que se puede recrear una renovación; en el que la ruptura de unos, significaría el renacimiento de otros.

Así, en tiempo de incertidumbres, el descubrimiento de tierras americanas originó una coyuntura particularmente propicia para el resurgimiento de sistemas de representación, propios de la sociedad medieval. De esta forma, tanto el poder civil como el religioso aseguraron su protagonismo dentro del proceso de aprovechamiento de las tierras recientemente descubiertas. La transferencia de estos sistemas de representaciones hacia el otro lado del mundo, garantizó el establecimiento de una sociedad colonial fundamentada esencialmente, en un orden conocido. Este, aunque remozado y adaptado a un medio nuevo, continuaba nutriéndose de referentes tradicionales sobre los cuales se consolidaba y reproducía el esquema de poder hispano en América, posibilitando al mismo tiempo la reconstitución de viejas ideologías, fuera del espacio peninsular.

A partir de este punto, es importante analizar cómo se llevó a cabo todo el complejo proceso de traslado, implantación y evolución de este sistema ideológico y quiénes fueron los agentes

que lo reprodujeron. Esos serán, entonces, los aspectos que se desarrollan en las siguientes páginas de este trabajo.

Del ideal caballeresco a la utopía religiosa: lo que en América se torna pensable

“Es privilegio de galera que todos los que allí quisieren entrar o pasar han de ser humildes en la conversación, pacientes en las palabras, disimulados en las necesidades y muy sufridos en las afrentas; porque en galeras más natural cosa es sufrir las injurias que hacerlas o ni aún vengarlas”.¹⁴

Así se expresa Fray Antonio de Guevara cuando se refería a las incontables penurias que pasaban los viajeros que se aventuraban por el Mediterráneo, a principios del segundo tercio del siglo XVI. La cita resume todas las limitaciones y agravios que se ve obligado a tolerar el navegante que osaba realizar trayectos breves en las pequeñas embarcaciones que bordeaban las costas mediterráneas. Si esta experiencia resultaba tan amarga y sacrificada, qué podía esperarse del viaje de 159 días realizado por 47 frailes dominicos que salieron de Salamanca con destino a Ciudad Real, en Chiapas. El azaroso viaje de la flota de 27 embarcaciones, inició el cruce del Atlántico en julio de 1544, llevando consigo al grupo de misioneros dominicos a cuya cabeza estaba el septuagenario Fray Bartolomé de las Casas consagrado poco antes obispo de Chiapas quien, a esa fecha, había realizado la travesía diez y seis veces, según informa Fray Tomás de la Torre, cronista de aquella aventura.

El relato recoge la experiencia dramática de los peligros que enfrentaban los pasajeros de Indias. Éstos no solamente tenían que sortear las amenazas naturales, propias de las embravecidas aguas atlánticas y caribeñas evitando, de paso, los encuentros con la armada francesa y los corsarios ingleses, sino que además, debían asumir las consecuencias de la impericia de los pilotos de los navíos menos sólidos. En efecto, en muchas ocasiones los arriesgados viajeros se aventuraban a realizar el cruce oceánico

navegando a la saga de la flota experimentada, debiendo sobrevivir a las más extremas condiciones de hacinamiento e insalubridad que caracterizaban a estas embarcaciones.¹⁵

¿Qué es lo que impulsaba a religiosos y seculares a realizar esta peligrosa travesía marítima para llegar al nuevo mundo? ¿Qué anhelos y ambiciones les llevaban a emprender un viaje hacia lo desconocido? ¿Qué papel desempeñaban en esta decisión, las fantasías populares y las convicciones religiosas? ¿Cuáles eran los referentes que alimentaban los sueños y utopías de estos viajeros? ¿Cómo eran los guardianes imaginarios que alentaban sus esperanzas y bajo qué formas se escondían los demonios que les asechaban, en momentos de peligro?

A fin de obtener una respuesta a todas estas preguntas, es indispensable considerar que el número de pasajeros que se embarcaban en San Lucar de Barrameda o Cádiz hacia “Las Indias”, aumentaban progresivamente a medida que avanzaba el proceso de conquista y colonización de las tierras americanas. De manera que hacia mediados del siglo XVI, estas “naos” transportaban a hombres y mujeres pertenecientes a los más diversos horizontes geográficos y ocupacionales.¹⁶ A éstos se fue sumando un número cada vez más creciente de frailes de diferentes órdenes religiosas.¹⁷

En el caso de los seglares, buena parte de los que cruzaban el océano pertenecían a una cultura fundamentalmente oral.¹⁸ Además, eran escasos los relatos escritos por viajeros y cronistas de Indias que pudieron haber circulado en medios populares. Por todo ello, resulta más probable que, en las tierras de origen se escucharan más bien descripciones orales del viaje y la fortuna que habrían logrado aquellos que se aventuraron hacia tierras ignotas. En los puertos de embarque las fantasías enriquecían las conjeturas y se tornaban certezas. Las inusitadas experiencias traídas por marineros, mercaderes y aventureros que habían logrado hacer el viaje de ida y vuelta se complementaban con explicaciones y figuras propias del imaginario fantástico preservado por la memoria medieval, en el que convergían lugares míticos

cos citados en los Libros de Caballería y detalles propios de los relatos atribuidos a los primeros evangelizadores cristianos.

Esa memoria que se cultivaba y se recuperaba una y otra vez, gracias a su constante repetición y protagonismo dentro de la conversación cotidiana, mantuvo vivo y dinámico un conjunto extraordinariamente rico de imágenes y representaciones, de muy diverso origen, que se conservaban en el imaginario colectivo.

Es difícil recopilar el bagaje mental que compartían los pasajeros de Indias. Sin embargo, apoyándose en el enfoque de historiadores como Carlo Ginzburg, es posible intentar la recuperación de los caracteres propios de la cultura popular que sobrevivía a la sombra de la cultura dominante. Más aún, si se considera la relación dicotómica e interdependiente que mantuvo ésta con la cultura impuesta desde el poder.¹⁹

Dentro de este esquema, es necesario partir de la concepción del mundo que predominaba entre los europeos y más específicamente entre los pobladores de la Península Ibérica, a principios del siglo XVI. El orbe medieval constituía un escenario singular que fusionaba lo fantástico y lo real. Este se encontraba rodeado de un cinturón de islas reales o imaginarias del “mare tenebrosus” como fue denominado por algunos navegantes en aquella época. Tolomeo y el geógrafo árabe, Edrisi calcularon que el número de estas islas fluctuaba entre 25 y 27.000, aunque apenas “describieron” 17 de ellas.

Las islas más buscadas en estas tierras remotas fueron las de “San Borondón”, denominadas así por el santo irlandés quien según los relatos de la época, celebró la Pascua en una isla que resultó ser el dorso de una ballena y posteriormente incluso encontró el paraíso terrenal. Además, destacaban entre otras, la isla de las “Siete Ciudades”, la del “Brazil” o la “insula Perdita” o “Antilla”, de particular fascinación para los exploradores. La isla de “Mayda” que se distinguía por los animales heráldicos leonados o dragonescos, encargados de guardar celosamente su seguridad; las islas de “las Górgades” o de “los Gorgóneos”, llamadas

CONQUISTA EMBARCAROSE ALASÍDIAS

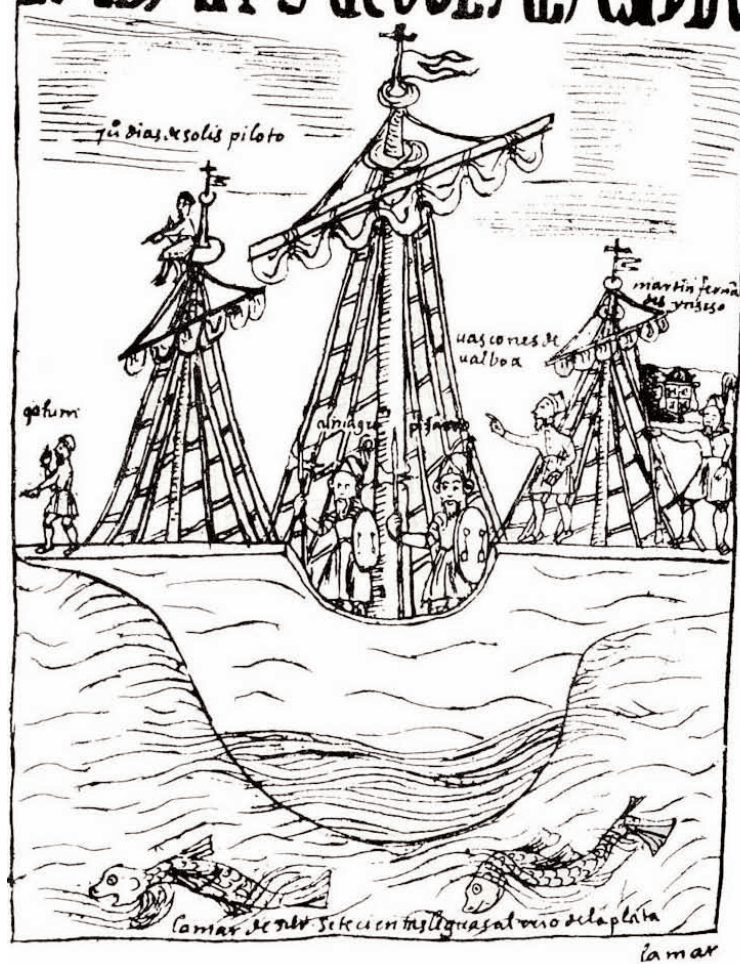


Figura 1

así por los monstruos que convertían en piedra a todo aquel que se atrevía a mirarlos.²⁰

Mientras más alejadas de la periferia del orbe conocido, más enigmáticas resultaban las islas y más probable se tornaba el encuentro con seres y lugares extraordinarios. Ese fue el caso de Juan Ponce de León, explorador español quien, desde 1513, se empeñó en buscar la fuente de la juventud o “Fons Juventutis” en los territorios de La Florida y Las Bahamas. El descubrimiento de esta “fuente que remoja a los viejos” era una aspiración medieval que se remontaba a 1165, tiempos en los que el Arzobispo Cristián de Maguncia, Canciller de Federico Barbarroja organizaba la tercera cruzada. Aparentemente, ese relato legendario acerca de los maravillosos efectos de estas aguas rejuvenecedoras que había servido de señuelo para reclutar a los cruzados, sedujo también a Ponce de León cuando escuchó el rumor que corría entre los caribes y los lucayos acerca de la existencia de un río que devolvía el vigor a los que se bañaban en sus aguas. De manera que fue ésta la fantasía que le condujo a solicitar licencia de la Corona para descubrir la isla de “Bimini” lugar donde, según la cartografía medieval, se hallaba la fuente de Juvencio.²¹

Otro descubrimiento que ocurre bajo la clara influencia del imaginario medieval y caballeresco es el de la Península de Baja California. Considerada también como una de las islas de ese archipiélago asiático que acogía a seres extraordinarios, esta región costera del norte del continente americano, fue bautizada como California. Esta denominación derivada del romancero medieval y de los libros de Caballería, identificaba a un reino insular habitado por Amazonas. Responsable de esta designación fue el mismo Hernán Cortés, ávido lector de Libros de Caballería quien, en 1534, dirigió la expedición en la costa del Pacífico.²²

Por lo demás, el mito de las Amazonas sería una de las representaciones más persistentes entre los exploradores y conquistadores a lo largo del siglo XVI. Muchos creyeron haber descubierto este reino en varias latitudes del nuevo continente y la idea de su existencia persistió incluso hasta finales del siglo XVIII, cuan-

do seguían circulando leyendas sobre las amazonas en los Apalaches.²³

Sin embargo, el bagaje mental que trajeron consigo los españoles no solamente se reflejaba en su constante afán por descubrir estos lugares míticos tantas veces mencionados en relatos orales o escritos. La herencia de las cruzadas, sobre todo aquella que llevó a cabo España durante la “reconquista” de su territorio, sirvió de referencia fundamental en todo el proceso de la conquista. Muchos de los medios utilizados en esta “guerra justa” como aquel de sitiar la capital azteca o la plaza de Cajamarca para lograr la rendición de los indígenas, las manifestaciones de fuerza o *alardes*, destinados a afirmar la superioridad bélica en situaciones de emergencia o el ofrecimiento de fama y botín para quienes se sumaran a las campañas de conquista, eran todas estrategias que habían probado su eficacia en la Europa medieval y a las que sus protagonistas les atribuían incluso el aval de la Providencia. Un buen ejemplo de ello es el epílogo de la Noche Triste. Allí, Hernán Cortés atribuyó el éxito obtenido por sus hombres heridos y hambrientos, a la protección divina, en estos términos:

Pero quiso Nuestro Señor mostrar su grand poder y misericordia con nosotros, que con toda nuestra flaqueza quebrantamos su grand orgullo y soberbia en que murieron muchos dellos y muchas personas muy prencipales y señaladas, porque eran tantos que los unos a los otros se estorbaban, que no podían pelear ni huir. Y con este trabajo fuimos mucha parte del día hasta que quiso Dios que murió una persona tan prencipal dellos que con su muerte cesó toda la guerra.²⁴

Sin embargo, a lo largo de las relaciones de Cortés es frecuente encontrar que esa protección que le ofrece Dios, está condicionada a que las acciones emprendidas por el conquistador estén encaminadas al servicio del rey. Durante su expedición a Hibueras (Honduras), donde la ausencia de fortuna y el hambre fueron constantes, describe así la asistencia que recibe del cielo:

Estando en esta perplejidad, Dios Nuestro Señor, que de remedio a semejantes necesidades siempre tiene cargo, en especial a mi inmérito, que tantas veces me ha remediado y socorrido en ellas por andar yo en el real servicio de Vuestra Majestad, aportó allí un navío que venía de las Islas harto sin sospecha de hallarme,²⁵

Las expresiones recogidas en estas citas de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, están impregnadas por un sentido sacro de sus acciones, muy semejante a la que otorgaron los organizadores de las cruzadas a Jerusalén. Aquí, la seguridad de estar cumpliendo una misión encomendada por Dios, le garantiza su guía y protección en cada una de las etapas de la campaña de conquista. Además, detrás de las palabras que registran estos episodios se percibe la acción legitimadora de la Iglesia y de la corona.

En el caso del referente caballeresco, tan persistente entre los primeros conquistadores españoles en América, resulta particularmente interesante analizar la forma cómo se intercalan emblemas, costumbres o gestos, plasmados en determinados comportamientos o incluso en expresiones verbales. Precisamente los episodios de la conquista de México protagonizados y narrados por Hernán Cortés, se convierten en escenarios profusamente documentados, en los que se reactivan determinados signos característicos de esta tardía sociedad de cruzados. Allí, no solamente se registran testimonios escritos de la acción legitimadora que cumple La Providencia en la “guerra justa” que libran los “cristianos” en tierras americanas, sino que éstos utilizan gestos e insignias con los que se alientan determinados sistemas de valores.

Varios son los cronistas que aseguran que Cortés transfirió a la Nueva España un estandarte negro con una cruz colorada, símbolo de la civilización paleocristiana y medieval, con la cual arengaba a sus compañeros de armas antes de una acción bélica. Bernal Díaz del Castillo relata cómo utilizó este emblema antes de avanzar sobre Tlaxcala, exclamando: “Hermanos y Compañe-

ros, sigamos la señal de la Santa Cruz con fe verdadera, que con ella venceremos”, a lo cual respondió la tropa: “Vamos mucho en buena hora, que Dios es fuerza verdadera”. Otro signo visible de esta ideología religiosa era la invocación: “¡Santiago a ellos!” retomada por Hernán Cortés como señal de ataque de los españoles.²⁶ Weckmann destaca que el renacimiento de la figura de Santiago como protector de las huestes cristianas en tierras americanas, transformó al apóstol de matamoros en mataindios. Miguel León Portilla recoge los relatos de los informantes de Sahagún durante la incursión española a Cholula, donde al grito de: ¡Santiago!, Cortés y sus hombres protagonizaron uno de los sucesos más sangrientos de la conquista. Posteriormente, los Tlascaltecas hicieron suya esta invocación, apropiándose del apóstol cristiano como protector y guía de sus propias batallas.²⁷ Por lo demás, la invocación al apóstol Santiago se repite en la toma de la plaza de Cajamarca, cuando a la voz de: “¡Santiago a ellos!”, Fray Vicente de Valverde arenga a los hombres de Pizarro para que inicien el ataque.²⁸

La figura emblemática del apóstol Santiago, consagrado como patrón de la España cristiana, aparece en la crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala, cuando relata el: “Milagro del Señor Santiago Mayor, apóstol de Jesucristo, en el Cuzco”. (ver figura No. 2) La escena del asedio a los españoles en Sacsu Guaman y la aparición salvadora del apóstol Santiago no solamente reafirma la presencia de referente medieval remozado en tierras americanas sino que ofrece el primer testimonio del traspaso de ese referente europeo a la cosmovisión andina:

“como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga” (...) “Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y digeron que abía cáydo yllapa, trueno y rrayo del cielo, caccha, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor Sanctiagio a defender a los cristianos”.²⁹

Aún hoy, el apóstol Santiago reaparece en innumerables fiestas y rituales indígenas de diversos países latinoamericanos. A

propósito de los modos de uso y la apropiación de referentes como dinámica cultural, Michel De Certeau sostiene que la victoria de España en la colonización de las culturas nativas de América fue desviada de sus objetivos iniciales a través de la apropiación y uso que hicieron los indígenas de leyes, prácticas y representaciones que les habían sido impuestas por la fuerza o por fascinación:

Ellos metaforizaron el orden dominante, haciéndole funcionar dentro de otro registro. Se mantuvieron distintos dentro del sistema que habían asimilado y que les había asimilado externamente. Ellos desviaron ese orden sin abandonarlo. Los procedimientos de consumo mantuvieron su diferencia precisamente dentro del mismo espacio organizado por el invasor.³⁰

He querido incluir esta cita de De Certeau porque el proceso de conquista y evangelización española de las tierras americanas ofrece más de un ejemplo de estrategias de apropiación y reutilización de paradigmas y signos, recreados tanto por conquistadores como por conquistados.

Si bien la influencia del rico imaginario medieval ibérico es más marcado en las primeras campañas de exploración que realizan los españoles en la zona central del continente americano, el orbe fantástico y los distintos referentes del Medioevo persisten entre los conquistadores que se aventuran a buscar “el País de la Canela” a lo largo de la costa del océano Pacífico, a partir de la segunda década del siglo XVI. La crónica recogida por Pedro Cieza de León que relata la expedición de Francisco Pizarro hacia “la mar del sur”, incluye la descripción de algunos lugares cuyos nombres tienen reminiscencias de ese orbe fantástico que tanto atraía a los conquistadores. Cieza habla de las “Islas de las Perlas” que era el archipiélago situado al frente de las costas panameñas que aún conserva este nombre. Este, evoca aquel lugar referido por Plinio en el que, según Las Casas, las perlas nacían del rocío del cielo.³¹



Figura 2

La toponimia de la costa del actual Ecuador, permite recuperar improntas de ese afán, aparentemente muy común entre los exploradores españoles, por identificar lugares míticos propios del imaginario europeo medieval en tierras del Nuevo Continente. Así, en su avidez por descubrir las islas ricas en oro y plata, los primeros navegantes europeos bautizaron con el nombre de “Isla de la Plata” a la “ínsula” localizada al frente de las costas de Manabí.³²

La geografía teratológica medieval omnipresente en el imaginario de estos exploradores, hizo que tanto en Mesoamérica como en América del Sur se buscara las figuras legendarias de gigantes, sirenas y amazonas. Los primeros son nombrados con alguna frecuencia por diversos cronistas como es el caso de Pedro Cieza de León, quien dedica un capítulo entero a hablar sobre la existencia de hombres de inusitado tamaño que habitaron la península de Santa Elena.³³ Las sirenas están presentes no solo en los relatos de los conquistadores españoles, sino que constan inclusive en la ilustración correspondiente al Mapamundi de las Indias de Guamán Poma (ver figura No. 3). Por su parte, Gonzalo Fernández de Oviedo retoma el tema del “Señorío de la Reyna Conori e de las Amazonas” en la tercera parte de su *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, cuando recoge la relación hecha por Fray Gaspar de Carvajal quien, al referirse a la expedición realizada por Francisco de Orellana por las selvas orientales, habla sobre el: “señorío de mugeres que viven por si sin varones, e militan en la guerra, e son poderosas e ricas e poseen grandes provincias”. Este mismo autor destaca en su crónica las palabras de un indio recogido por Orellana, quien le aseguró que: “en la tierra questas mugeres son señoras, se contienen e incluyen más de trescientas leguas pobladas de mugeres, sin tener hombre consigo: de lo cual todo es reyna e señora una sola muger, que se llama Conori...”.³⁴ Este detalle es particularmente importante porque permite descubrir la manera en que un elemento mítico se objetiviza a través de la inclusión del testimonio oral. Así, las Amazonas que constituían una

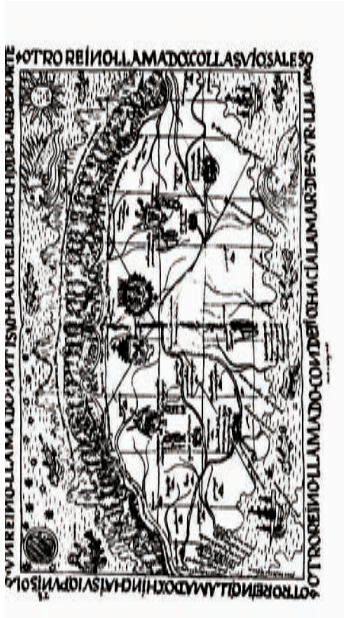


Figura 3

leyenda cultivada como memoria, desde la Antigüedad helénica, se convierte en el Nuevo Orbe, en una realidad no solamente pensable sino también visible.

El interés por resaltar la persistencia con la que aparecen estos seres teratológicos en los relatos de la conquista española de América, va más allá de destacar una curiosidad. Se trata de descubrir a partir de qué referentes se va construyendo la percepción del Otro. En ese sentido, estas primeras crónicas recogen indicios del complejo proceso que implicó la aprehensión de esos Otros que encontraron los conquistadores ibéricos. Para ellos, el imaginario fantástico fue en un principio, el instrumento de interpretación más idóneo de este mundo extraño.³⁵

A diferencia de Hernán Cortés quien escribió personalmente las *Cartas de relación*, en las que refería la conquista de Tenochtitlán al emperador Carlos V, Francisco Pizarro iletrado al igual que Sebastián de Benalcázar, tuvo que delegar esa tarea a cronistas quienes recopilaron estos hechos, muchas veces a lo largo de años posteriores. Esta circunstancia hace que las crónicas correspondientes a la conquista del Perú no recojan impresiones directas de los conquistadores. Estas fueron producto de una elaboración literaria, en la cual los detalles de las incursiones españolas en América del Sur están matizados con elementos vinculados a la ideología oficial de la metrópoli hispana. En ese sentido, es muy probable que los textos que fueron editándose a partir del siglo XVI, perdieran buena parte de la estructura original, dando paso a versiones centradas dentro de un marco más formal, apegado a los intereses de la Corona y la Iglesia.

Sin embargo, este no fue el único filtro que intervino en el proceso de divulgación de los episodios escritos de la conquista española. Una acción aún más vigilante y represiva tuvo en este aspecto, el “Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición”. De hecho, al revisar los distintos textos sobre la conquista y colonización de las tierras americanas, es necesario analizar dichos documentos desde una perspectiva crítica que tome en cuenta tanto el destinatario de estos relatos, como las posibles alteraciones

que pudieron haber tenido esas crónicas, desde su producción hasta su edición. A partir de 1502, la Corona española incitó a reprimir “los delitos de imprenta” que pudieran afectar la religión, la moral, los intereses políticos y la seguridad del Estado monárquico. Dos décadas después, los libreros y tipógrafos tuvieron que cumplir la orden imperial de someter a censura todo texto que pretendía ser editado. Un buen ejemplo de ello es la marginación a la que se sometió la obra de Pedro Cieza de León. Efectivamente, a mediados del siglo XVI cuando éste iniciaba la publicación de su crónica, la acción de la censura se había endurecido notablemente, apoyada en una serie de disposiciones emitidas por los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II. Así, a la muerte de Cieza, la edición de su obra se vio interrumpida, debiendo ser su hermano Rodrigo el encargado de recuperar los escritos que le habían sido confiscados por las autoridades encargadas de la censura.³⁶

Renacimiento alternativo: refundación social y religiosa en América

Los ideales caballerescos y todo el imaginario fantástico que acompañaban la temeraria aventura emprendida por aventureros, mercaderes y artesanos atraídos por la fortuna, el honor y la fama que les ofrecía el *Nuevo Orbe*³⁷ se convertía, en el caso de los miembros de distintas órdenes religiosas que compartían esa incierta travesía, en una misión religiosa ineludible, de cuyo cumplimiento dependía su acceso a la vida eterna. Si bien para uno y otro grupo la mano de la Providencia era la que determinaba sus acciones, no hay duda de que, para los frailes mendicantes y predicantes el descubrimiento y conquista de *Las Indias*, posibilitó la realización de una tarea interpretada como una misión divina, encomendada a los monarcas españoles y a todos a quienes les servían.³⁸ Sin embargo, más allá de esta convicción más bien oficial, su presencia en este escenario les convirtió en protagonistas privilegiados del renacimiento de aquellos ideales religiosos que tanto habían pregonando las corrientes reformistas de la Iglesia de Occidente, a lo largo de la Edad Media.³⁹

En su estudio sobre el Renacimiento, el historiador Peter Burke señala que esa aspiración renovadora que irrumpió en el devenir histórico de Italia, entre los siglos XV y XVI, no es un acontecimiento único. Los medievalistas poseen hoy datos suficientes para afirmar que existieron varios “renacimientos” a lo largo de la Edad Media, particularmente en el siglo XII y en la época de Carlomagno. En los dos casos, hay un resurgimiento del interés por las enseñanzas clásicas, hecho que se alternó con logros artísticos y literarios que se produjeron paralelamente. Así mismo, los contemporáneos de aquellos tiempos consideraron a la suya como una época de restauración, renacimiento o renovación.⁴⁰

A fin de poder comprender a cabalidad la utilidad del análisis de Burke, es necesario asumir el concepto tradicional del Renacimiento como una construcción conceptual de la historia positivista del siglo XIX. Jacob Burckhardt, historiador prominente de la época, fue un hombre de su tiempo que buscaba legitimar la modernidad del progreso y la ciencia, a través del rescate de lo que él consideró las raíces del pensamiento moderno. Su incansable interés por lograr este objetivo y el predominio de la modernidad positivista, convirtió al “Renacimiento” en un suceso único que quedó registrado como tal, en la historia convencional.

No hay duda de que los cuestionamientos que recoge el ensayo de Burke se inscriben dentro de la corriente de análisis crítico de la modernidad. Gracias a esta postura, estudiosos como este autor inglés, logran establecer suficiente distancia con la historiografía tradicional como para producir enfoques novedosos que contribuyen a una mayor comprensión de sucesos pasados. En efecto, este trabajo no solamente favorece una relectura histórica, sino que resulta muy útil para analizar determinados aspectos propios de una época tan compleja y dinámica como la que abarca esta investigación.

Tomando en cuenta que se trata de un período de múltiples rupturas que, según palabras de Foucault, originan el “punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regula-

dor, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, el instante de dislocación de una causalidad circular”,⁴¹ entonces ese afán renovador que surge precisamente en tiempos de transformaciones profundas, puede ser interpretado como una reacción de las ideologías frente a un desequilibrio que amenaza la supervivencia de su estructura.

Esta referencia teórica es particularmente necesaria cuando se trata de interpretar la actuación de los representantes de la Iglesia Católica y, muy especialmente, la de las órdenes religiosas, frente al proceso de conquista y colonización de América. ¿Ante todas las manifestaciones de disgregación que vivía la institución eclesial, no era el proyecto de conquista y evangelización de las tierras recientemente agregadas a los dominios imperiales de los “Reyes Católicos”, una ocasión precisa e incluso, profética para propiciar un renacimiento de la cristiandad?

En efecto, más allá de las reacciones de sorpresa, desconcierto y sobre todo, codicia que generó el descubrimiento colombino, este suceso despertó en muchas esferas religiosas, una serie de interpretaciones teológicas, a partir de las cuales se trataba de inferir y asumir este acontecimiento. Una forma de enfrentarlo fue recuperando el milenarismo, propiciado por el monje cisterciense Joachim De Fiore, durante el siglo XII. Pese a que esta corriente teológica fue reiteradamente marginada por la institución eclesial, el pensamiento de De Fiore volvió a tomar fuerza entre las órdenes religiosas precisamente, durante estos agitados cien años en los que se experimentaron los cambios profundos, a los que hice referencia en páginas anteriores.

Según las palabras de este monje, hacia el año 1206 se acercaban tiempos críticos que darían paso a una época de turbulencias, tras la cual se iniciarían los tiempos de armonía representada por la religión monástica que garantizaba la paz en el mundo. Con ello se inauguraba la era inspirada por el Espíritu Santo, a través del “*Evangelium Aeternum*” cuya divulgación según las profecías de De Fiore, eran responsabilidad de hombres santos, ascetas y piadosos, cuya entrega a la tarea de evangelización era

la condición necesaria para alcanzar el “Milenium”, antesala del fin de los tiempos.⁴²

Las ideas joachimistas, que llevaban implícita la predominancia del clero regular sobre el secular, se reflejaron claramente en la visión religiosa que caracterizó a los doce frailes de la orden franciscana que llegaron a México en 1524 y fueron recibidos por el mismo Hernán Cortés.⁴³ Frailes franciscanos como: Martín de Valencia, Fray Toribio de Benavente, conocido con el nombre náhuatl de: “Motolinia” (el pobre), Pedro de Gante y posteriormente, Jerónimo de Mendieta, consideraron la tarea evangelizadora en Nueva España como una misión providencial cuyo objetivo final era el resurgimiento de la Iglesia primitiva entre los indios, pobres y sencillos de Nueva España, lejos de la cristiandad pervertida de Europa.⁴⁴ Al respecto, es interesante destacar la convicción con la cual se vive ese tiempo refundacional que se refleja en el uso de nombres como: “la Nueva España” o “Nueva Granada”, “Nueva Castilla”, para citar algunos de los espacios que se fueron agregando a la geografía ya conocida por los europeos. No obstante, el término “Nuevo Mundo” es, sin duda, la evidencia más clara del sentido escatológico que se dio a este espacio descubierto por los europeos y a la misión que allí debía realizarse.⁴⁵

Más allá de la importancia que alcanzaron las profecías de De Fiore en el Viejo Mundo, éstas adquirieron una dimensión mexicana, cuando Motolinia interpretó la conversión masiva de los indios de Nueva España como presagio del inicio inminente del reino del Espíritu. Esto se evidencia cuando éste relata los pasajes más destacados de la vida del fraile Martín de Valencia quien durante una de sus frecuentes meditaciones pedía a Dios que le permitiera presenciar la conversión de los infieles: “...pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días y en la última edad del mundo”. Motolinia describe a continuación cómo el fraile: “vió en espíritu muy grande muchedumbre de ánimas de infieles que se convertían y venían a la fe y bautismo”.⁴⁶

Ese interés por la conversión de los mexicanos, condujo a los misioneros franciscanos a llevar a cabo bautizos masivos que fueron seriamente cuestionados tanto por las autoridades eclesiásticas de la metrópoli, como por otros misioneros que llegaron posteriormente a la Nueva España y desaprobaban abiertamente esta práctica. Uno de ellos fue el célebre dominico Fray Bartolomé de Las Casas, cuyos criterios se distanciaban notablemente de los de Motolínia, no solo en lo relativo a las características que debía tener la fundación de la Iglesia en América, sino a la naturaleza que debía tener la conversión masiva de los nativos de estas tierras.

Mientras los franciscanos interpretaban la fundación de la Iglesia mexicana como el inicio de la profética “sexta edad” que implicaba la salvación colectiva como perspectiva inminente, Las Casas, seguidor de la doctrina agustiniana, consideraba que la salvación estaba predestinada para los elegidos, premisa que eliminaba toda esperanza de la conversión masiva. Así mismo, en la medida que Motolínia dedicó su vida a crear una Iglesia generada a partir de comunidades indias iniciadas en la práctica y devociones propias del catolicismo medieval, Las Casas invirtió todas sus energías en promover la reforma profunda dentro de la misma estructura de la sociedad colonial.

La acentuada contraposición que se produce entre los criterios de estos hombres notables, es una expresión clara de la presencia de esquemas remozados y concepciones nuevas que se enfrentan en una época de ruptura y que evidencian los matices que tuvo el proyecto evangelizador. Mientras Motolínia veía en la misión cristianizadora la posibilidad de un renacimiento de la Iglesia primitiva, Las Casas interpretaba ésta como la oportunidad de reformar el concepto mismo de adoctrinamiento. En los límites del imperio católico y en la frontera del pensamiento premoderno se gestaba un *Weltanschauung* en el que la divulgación del evangelio era pensada desde la práctica de la solidaridad, la justicia y el respecto al Otro, sin limitarse exclusivamente a la misión de dar a conocer la doctrina a quienes vivían en las tinieblas.⁴⁷

El revolucionario pensamiento Lascasiano fue adoptado con entusiasmo por Jerónimo Mendieta y Bernardino de Sahagún, dos insignes franciscanos pertenecientes a la segunda oleada de misioneros. Estos dos religiosos generaron un proyecto evangelizador que conservaba sus raíces milenaristas,⁴⁸ sobre todo en lo relativo a su misión providencial y a las prácticas ascéticas y místicas de los monjes. Sin embargo, poseía características propias de un genuino pensamiento humanista en el que se destacaba fundamentalmente el interés por descubrir al Otro, sobre todo a partir del conocimiento de su lengua y de un intento por aproximarse a su cultura. Paralelamente a este proceso de comprensión, centrado principalmente en el adoctrinamiento cristiano, se implantó también un sistema de inserción de la población nativa dentro de la sociedad colonial, a partir de la educación.

Estos criterios fueron claramente compartidos por los misioneros flamencos Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial, futuros fundadores del convento de San Francisco de Quito, quienes se nutrieron de la experiencia misional acumulada en México, por sus hermanos seráficos con los que se reunieron en Nicaragua, probablemente, alrededor de 1534.⁴⁹

Las bases del Nuevo Orden

Más allá de los diferentes matices que fue alcanzando la tarea evangelizadora de las diversas órdenes religiosas, el “Nuevo Orbe” siguió siendo para todos los “cristianos”, religiosos o no, el espacio idóneo para recrear una nueva realidad. Los seglares vieron su participación dentro de la empresa de la conquista y colonización de las nuevas posesiones imperiales de España, no solamente como una posibilidad de alcanzar la fama y la fortuna, elementos necesarios para acceder a los privilegios reales que les redimían del anonimato social y espiritual, sino como un modo de transformarse en “hidalgos”. Para la “nobleza indiana”⁵⁰ esta condición significó la posibilidad de ocupar un sitio privilegiado dentro de una sociedad tradicional y estamentada que rena-

cía, en los dominios españoles de ultramar. Para los religiosos, en cambio, eran tierras promisorias y predestinadas para el renacimiento de la Iglesia primitiva. Un lugar donde podían resurgir perfeccionadas, las instituciones y las ideas del Viejo Mundo y, finalmente, un espacio en el que las utopías espirituales pregonadas por San Agustín, Erasmo de Rotterdam o Tomás Moro posibilitaban el nacimiento de un cristianismo renovado.⁵¹

¿Cómo entender ese ideal de renacimiento a éste y al otro lado del océano? Al respecto es importante destacar dos hechos que resultan evidentes en este contexto. Mientras en Europa, el renacimiento fue una propuesta intelectual para vencer la presencia de un tiempo que quería ser superado, en América fue una respuesta para recuperar un tiempo que no quería ser abolido.

Esto es precisamente lo que ocurrió con la sociedad que se fue trasplantando paulatinamente desde España hacia las tierras recientemente descubiertas. En un tiempo singularmente marcado por la violencia y la incertidumbre, los colonos españoles reprodujeron un sistema ideológico, que alimentó todo el espacio cotidiano y fue insertándose dentro de un denso y predominante tejido de referentes religiosos. Así, estas ideologías, fundamento básico de un orden tradicional que Europa había condenado a la caducidad, se conservaron en España como soporte remozado de la monarquía católica y renacieron en América, readaptando los elementos medievales a las condiciones culturales y materiales que ofrecía el nuevo entorno.

¿Cómo puede caracterizarse ese orden que se impone a partir de la conquista? Al respecto, es imprescindible referirse, una vez más, al trabajo más destacado de George Duby sobre las mentalidades del medioevo. Cuando este autor centra su atención en el imaginario que caracterizó al feudalismo en la Francia del siglo XI, no solamente lleva a cabo una de las investigaciones históricas más ingeniosas y fructíferas, sino que su inagotable creatividad y erudición le permite descubrir las huellas del complejo sistema ideológico que fundamentó el orden social y político de la sociedad medieval francesa.

Sin embargo, la proyección del análisis realizado por este historiador va más allá de los límites temáticos y geográficos de su trabajo, constituyendo un notable aporte a la investigación historiográfica contemporánea.⁵² Esto se debe fundamentalmente a la recuperación del modelo de tripartición social y al descubrimiento de su reiterada aparición a lo largo del tiempo, en la historia francesa. La presencia intermitente de este modelo ideológico, detectada por George Duby, descubre la relación entre la permanencia de una estructura mental y las estrategias que desarrollan los estamentos de poder frente a una ruptura histórica, aspecto al cual me referí en páginas anteriores.

Efectivamente ese enunciado, recuperado por Duby en la creación poética y el discurso político de dos obispos del siglo XI, al norte de Francia, que asevera que: “desde el origen el género humano estaba dividido en tres, entre los oradores, los labradores y los guerreros”,⁵³ encierra el basamento de un esquema social que nació como abstracción de la serie de cambios ocurridos en una buena parte de Europa, a partir del año 1000. Este modelo sirvió para consolidar un sistema de representaciones directamente vinculado a una legitimación del poder creciente del clero y la nobleza.⁵⁴ De acuerdo al planteamiento teórico de Duby, esta ideología se generó como una resistencia al cambio desde el poder. Su intermitente reaparición, remozada a lo largo del tiempo, es la evidencia de ese afán de conservar la predominancia de un sistema ideológico como forma de legitimar la supervivencia de una estructura de poder.

Como toda obra de arte, el trabajo de Duby tiene la virtud de ser tan sugerente, que su propuesta ejerce una especie de seducción sobre aquel que se enfrenta a un escenario histórico que, por alguna razón, puede relacionarse con el descrito por este autor. Por ello, al analizar la estructura de la sociedad española, hacia mediados de 1400 resulta casi imposible no reconocer ciertos caracteres de un orden social y político muy semejante al encontrado por Duby, para el caso de Francia. Incluso por debajo del poder monárquico que se consolida durante la segunda mitad

del siglo XV, se perciben indicios claros de aquella vieja estructura social, que se fundamenta en los tres órdenes: El que ora, el que lucha y el que trabaja; es decir, el clero, los hidalgos y el campesinado.

Si se interpretan los sucesos que se produjeron en torno a la unificación de la corona española bajo el poder de Castilla y Aragón, se descubrirá que son los dos estamentos superiores que tienen *locus*, es decir, la Iglesia y la nobleza, los que consolidan la monarquía española. En efecto, cuando en 1594 el Papa Alejandro VI confirió el título de “Reyes Católicos” a Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, no solamente les otorgó un poder legitimado por Dios, sino que con ello el sistema ideológico tradicional del medioevo, se adaptó a la nueva estructura de poder establecida por los jóvenes monarcas.

Así, el protagonismo que alcanzaron los Reyes Católicos en las gestas finales de la Reconquista y en la conformación del Estado monárquico y unitario, ocurrió bajo el patronazgo vigilante de la Iglesia y la nobleza españolas. Los dos estamentos estuvieron estrechamente vinculados tanto en la estrategia que implicó la alianza matrimonial entre los reinos de Aragón y Castilla, como en la campaña final de la reconquista de los territorios de dominio moro. Mientras los miembros de la Iglesia aseguraron de esta manera, su protagonismo hegemónico dentro del nuevo Estado unitario y monárquico, la nobleza logró mantener la vigencia de las viejas estructuras legales y políticas de cada reino peninsular.⁵⁵ De esta forma, “los que oraban y los que luchaban” mantuvieron su posición tradicional dentro del remozado modelo trifuncional. Pese al gran cambio que se estaba operando, ellos conservaron su protagonismo. Sin perder su resonancia en este nuevo escenario, sus voces siguieron disponiendo la ley y la acción, determinando el orden en lo terreno y lo espiritual.

Ahora bien, este orden tuvo una aplicación muy particular, en el caso de la sociedad que se transfirió e implantó en América. Aquí, reapareció en su forma más primaria no solamente durante el proceso de conquista, sino a todo lo largo de la coloni-

zación del Nuevo Orbe. Ese orden que había sustentado a la Europa cristiana a lo largo del medioevo, era el que serviría de eje social, político y económico en Las Indias. Esta estructura se basaba en la existencia de tres categorías, tres divisiones jerarquizadas, tres funciones complementarias desempeñadas por los miembros de los tres sectores en los que se dividía la sociedad de aquella época.

La interacción de los elementos constitutivos de esta estructura, originaba una figura triangular. El ángulo superior estaba ocupado por “los que oraban”. Su posición elevada apuntaba al cielo, pero al mismo tiempo servía de equilibrio entre los dos otros ángulos; “los que luchaban”, estaban situados en el siguiente vértice de este triángulo. Su localización era intermedia entre el vértice superior y el inferior, suficientemente alejada de la segunda y adecuadamente próxima a la primera. Finalmente, el vértice inferior, insertado en la tierra, albergaba a “los que trabajaban”.

El postulado de la trifuncionalidad social fue parte sustancial de la estructura ideológica que se impuso en las nuevas colonias españolas. En estas latitudes el modelo renació, adaptado a las circunstancias particulares del entorno americano: “los que oran” es decir, el clero mantuvo su posición en la cúspide del triángulo, mientras los conquistadores y encomenderos transformados en la nobleza indiana, ocuparon el lugar asignado al segundo orden. Finalmente, la figura de: “los que trabajan”, fue personificada por los indios tributarios, que constituyeron el tercer orden.

Curiosamente, la carátula original de la obra: “*el primer nueva corónica y buen gobierno compuesto por don phelipe guaman poma de aiala, señor i príncipe*” escrita por este insigne cronista entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, está compuesta por una ilustración en la que pueden identificarse las tres figuras del orden tripartito. En el ángulo superior izquierdo consta la figura del Pontífice, representante máximo de la Iglesia católica, quien sostiene en las manos los símbolos de su autoridad. En la mitad y al lado opuesto, separado por los emblemas



Figura 4

del papado, de la monarquía española y del cronista andino, está la figura del emperador a quien se lo representa arrodillado en un cojín, sobre una alfombra y con sus dos insignias de poder: la corona y su espada. Finalmente, en la parte inferior derecha, consta la figura de un hombre arrodillado en el suelo, que bien podría identificarse como el cronista Guaman Poma, representando al vasallo indiano (ver figura No. 4).

Este orden social dejó sus huellas tanto en el legado material de la época como en el modo de representar, organizar y vivir la vida dentro de la sociedad colonial. Es este orden fundamental el que determinó los espacios dentro de las nuevas ciudades, el que catalogó los derechos y las obligaciones de sus pobladores, legitimando o condicionado sus relaciones. Estuvo codificado en el lenguaje, definió la arquitectura, influyó en el arte y se plasmó en las prácticas rituales y cotidianas.

Una vez analizados los elementos de este orden social, es importante continuar el trabajo con un análisis más puntual, a propósito del radio de influencia que tuvo esta estructura mental en el proceso de fundación y desarrollo de ciudades coloniales como San Francisco de Quito. La intención de este enfoque es la de descubrir de qué manera se fue reproduciendo y consolidando esta estructura mental en un espacio particular como el de Quito. Además, a partir de este aspecto, quiero explorar las correlaciones que se establecieron entre las estructuras materiales y las mentales en el caso específico de esta ciudad, para luego poder establecer el papel que cumplió este esquema ideológico en la construcción del sujeto colonial.

Notas

- 1 Con respecto a este tema Josep Fontana, hace un análisis amplio de las dos fases características de la Edad Media. La primera de ascenso y crecimiento que se extiende hasta comienzos del siglo XIV y la segunda, de crisis y decadencia. en: Josep FONTANA *Europa ante el espejo*, Barcelona, Editorial Crítica, Colección: *La Construcción de Europa*, 1994, p. 74. En relación al origen medieval de las corrientes renacentistas que alimentarían a la

- primera modernidad, Peter Burke recupera las raíces del “movimiento renacentista” en una serie de procesos de transformación social y cultural que se originan en el Bajo Medioevo ver: Peter BURKE, en: *El renacimiento*, Barcelona, Editorial Crítica, 1993,
- 2 Aquí me refiero al papel fundamental que tuvieron las ciudades, en la construcción de la sociedad moderna.
 - 3 Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 74-77.
 - 4 Al respecto del cambio que producen las “tecnologías” de la palabra escrita, ver: Walter J. ONG, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 81-116.
 - 5 Ibid., p. 86.
 - 6 Luis WECKMANN, *La herencia medieval en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 142. La persistencia de este paradigma caballeresco esta espléndidamente recreado en la figura cervantina de Don Quijote de la Mancha. La perspicaz manera de tratar este tema y la intencionada distancia que interpone Miguel de Cervantes con el protagonista principal de su obra, le identifica como uno de los primeros y más brillantes representantes de la literatura moderna.
 - 7 Op. cit. Alain TOURAINE, p. 264.
 - 8 Cuando Michel FOUCAULT se refiere a “umbral epistemológico” utiliza la definición de G. Bachelard quien se refiere a estos fenómenos como aquellos que: “suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo, los escinden de su origen empírico y de sus motivaciones iniciales: los purifican de sus complicidades imaginarias; prescriben así al análisis histórico, no ya la investigación de los comienzos silenciosos, no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples”, en: *La arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996 p. 5.
 - 9 Alberto BARRIENTOS, Dirección, *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1976, p. 279.
 - 10 Ibid, p. 282.
 - 11 George DUBY, “Historia social e ideologías de las sociedades”, en: LE GOFF y NORA, *Hacer la historia*, Barcelona, Editorial Laia, 1978., p. 167.
 - 12 Ibid, p. 161.
 - 13 Según J. H. ELLIOTT, el poder de la Iglesia católica española se centró fundamentalmente en los obispados de Toledo y Sevilla, cuyos representantes no solamente ostentaron una considerable fortuna material, sino que fueron protagonistas claves en el manejo de políticas reales destinadas a controlar la supremacía de la fe católica frente a posibles amenazas heréticas

- de conversos, iluministas y protestantes. J.H. ELLIOTT, *Imperial Spain, 1469-1716*, London, Penguin Books, 1990, pp. 99-110, 212-248.
- 14 Cita extraída del Capítulo V del “Libro de los inventores del arte de marear y de muchos trabajos que se pasan en las galeras”, del franciscano Fray Antonio de Guevara predicador de Carlos V, recopilado en: José Luis MARTINEZ en: *Pasajeros de Indias*, Madrid, Editorial Alianza, 1983, pp. 217-218.
- 15 Fray Tomás de la Torre, “Diario del Viaje de Salamanca a Ciudad Real. 1554-15545”, en: *Ibid*, pp. 235 - 278.
- 16 Según Peter Boyd-Bowman, durante el siglo XVI el flujo migratorio de España a América sufre un notable incremento. De tal manera que hacia 1600 se calcula en 200.000 el número de españoles, europeos y esclavos africanos que vivían en Indias. A medida que avanza el proceso de conquista y colonización se va incrementando el número de mujeres, mineros, mercaderes y criados que cruzan el Océano. Es difícil establecer el origen social de los inmigrantes ya que este aspecto no puede deducirse de los registros de pasajeros. Además, tanto Boyd-Bowman como James Lockhardt sostienen que los antecedentes sociales y ocupacionales eran frecuentemente ocultados por los pasajeros de Indias. Al respecto, ver: Peter BOYD-BOWMAN, “Prólogo” de *Índice geobiográfico de 40.000 pobladores españoles en América en el siglo XVI*, tomo I, 1493-1519, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1964 y James LOCKHARDT, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, Austin/London, Institute of Latin American Studies by the University of Texas Press, 1972, pp. 31-41. Al respecto de este tema, J. H. Elliott en cambio sostiene que los “Hidalgos” procedentes de familias empobrecidas estuvieron bien representados en la conquista y que debido a su situación económica decidieron probar suerte en tierras americanas. J.H. ELLIOTT, *Imperial Spain: 1469-1716*, Middlesex, Penguin Books, 1990, p. 63.
- 17 El número de misioneros que llegaron a América, en esta misma época, es registrado por Pedro BORGES MORAN en: *El envío de los misioneros que vinieron a América durante la dominación española..* De acuerdo con este autor, durante el siglo XVI llegan 5.418 misioneros de los cuales 2.782 eran franciscanos y 1.579 eran dominicos. Estos datos están citados por José Luis MARTINEZ en: *Pasajeros de Indias*, p. 177..
- 18 Para el caso de los hombres que participaron en la toma de Cajamarca, Lockhardt sostiene que menos de un tercio de ellos puede considerarse como letrados. Si adicionalmente se toma en cuenta que la generalidad de mujeres y criados no eran escriturados, entonces el porcentaje total de colonos letrados es aún más reducido. Ver: op. cit., LOCKHARDT, p. 35.

- 19 En su original investigación sobre el molinero Menocchio, Ginzburg se basa en la hipótesis de Bakhtin sobre la influencia recíproca entre la cultura de la clase popular y la clase dominante, que yo tomo prestada para este análisis. Ver: Carlo GINZBURG, *The Cheese and the Worms*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1992, pp. xvi - xix .
- 20 Luis WECKMANN, *La herencia medieval...*, pp. 37-39.
- 21 *ibid.*, p. 49.
- 22 *Ibid.*, p. 44.
- 23 *Ibid.*, p.67.
- 24 Hernán CORTES, *Cartas de relación*, Madrid, Editorial Castalia, 1993, pp. 285 – 286.
- 25 *Ibid.*, p. 591.
- 26 Bernal Díaz, 1xiii, l.239., citado por Luis WECKMANN, *La herencia medieval...*, pp. 118-123.
- 27 Miguel LEON PORTILLA, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 1971, p.51.
- 28 Pedro PIZARRO, “Noticias Contemporáneas de la Captura de Atahualpa”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima: La Colonia y la República - Cronistas Coloniales (Segunda Parte)*, Puebla-México, Editorial J. M. Cajica Jr. S.A.,1960, p. 211.
- 29 (sic) Felipe GUAMAN POMA DE AYALA (WAMAN PUMA), *El primer nueva corónica y buen gobierno*, México, Siglo Veintiuno – América Nueva, 1991, p.377.
- 30 Michel DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, Berkely, University of California Press, 1988, pp. 31-32. (La traducción del texto inglés es mía).
- 31 *Op. cit.*, *La herencia medieval...*, p.44.
- 32 Weckmann sostiene que a principios del siglo XVI, surgió un “último espejismo” que atrajo la atención de los navegantes del Pacífico que fue el búsqueda de las Islas *Rica de Oro* y *Rica de Plata*. El descubrimiento de estas islas alentó varias expediciones hasta fines de 1500. *Ibid.*, p. 58.
- 33 (sic) Pedro CIEZA DE LEON, “La Crónica del Perú nuevamente escrita por Pedro Cieza de León, vecino de Sevilla”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima cronistas coloniales, segunda parte*, Méjico, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A., 1960, pp. 101-103.
- 34 Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDES, “*Historia General y Natural Historia de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*”, en: *op. cit. Biblioteca ecuatoriana mínima - cronistas coloniales...*, pp. 259-260.
- 35 El proceso al cual se elude aquí, es un tema ampliamente tratado por Tzvetan TODOROV, en: *La conquista de América: el problema del Otro*, México, Siglo Veintiuno Editores,1992, pp. 277.
- 36 Pedro CIEZA DE LEON, *Descubrimiento y conquista del Perú*, Buenos Aires, Editorial Jamcana, pp. 41-42.

- 37 Aquí hago referencia al término utilizado por Pedro Mártir de Anglería, humanista milanés que residía en la corte española, cuando en 1514 presenta la colección de cartas escritas en latín estilizado, que recogían noticias y comentarios sobre los más recientes descubrimientos en América y estaban dirigidas al cardenal Ascanio Sforza y al papa León X, bajo el título *De Orbe Novo*. Esta referencia consta en: David A. Brading, *Orbe indiano, de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 30.
- 38 Como se pudo apreciar en las citas de las Cartas de Relación de Hernán Cortés, también los conquistadores interpretaron su participación en la conquista como un servicio a Dios y al Rey. Además, no cabe duda de que su comportamiento estuvo inspirado por las míticas figuras caballerescas de El Cid, Rolando o incluso Carlomagno.
- 39 Este tema es abordado en forma extensa y erudita por David A. BRADING en: *Orbe indiano, de la monarquía católica...*, pp. 122-148.
- 40 Peter BURKE, *El renacimiento*, Barcelona, Editorial Crítica, 1993, p.13-14.
- 41 Michel FOUCAULT, *La arqueología del saber*, México, Editorial Siglo XXI, 1996., pp. 13-14.
- 42 Joachim De Fiore dividió la historia en tres grandes etapas trinitarias regidas por Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Esta catalogación del tiempo otorgó un sentido providencial a los acontecimientos históricos. En esta manera, las profecías de De Fiore añadieron una significación muy especial al papel que cumplieron las órdenes de mendicantes y predicadores en el proyecto evangelizador de la conquista española, ya que tanto los franciscanos como los dominicos eran considerados los “hombres espirituales” encargados de anunciar el advenimiento de la tercera edad, animada por el Espíritu Santo y que daría lugar a una era de perfección, antesala de la Segunda Venida de Cristo y del Juicio Final. Al respecto ver: op. cit., *La herencia medieval...*, pp. 204-222, y, David A.BRADING, *El orbe indiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 122-148.
- 43 Ibid., p. 122.
- 44 Jean DELMEAU, “*El Apocalipsis Recreado*”, en: *El fin de los tiempos*, Barcelona, Anagrama: Colección Argumentos, 1998, pp. 97-109.
- 45 Op cit. Luis WECKMANN, *La herencia medieval de México*, p. 216.
- 46 Fray Toribio de Benavente, “Motolinía”, *Historia de indios de la nueva España*, México, Alianza Editorial, Tratado Tercero, Capítulo II, 1988, p. 203.
- 47 David A.BRADING, *Orbe indiano...*, p. 147.
- 48 El pensamiento milenarista debe haberse difundido a lo largo de la Audiencia de Quito a partir de la llegada de los misioneros franciscanos, es decir durante el segundo tercio del siglo XVI. Carmen Muñoz Bernard publica en 1980, un estudio etnografico titulado “*Tradición oral, historia*

popular e indianidad“, que recogen los resultados de una investigación hecha en los pueblos de Pindilig y Taday, en la sierra meridional ecuatoriana. Al registrar la memoria oral del pasado dice: “Los indígenas explican que el mundo conoció tres edades (“tres siglos”) después de su creación: el siglo de Dios-padre; el siglo de Dios-hijo y el siglo de Dios-Espíritu Santo...” La descripción de cada uno de estos periodos es una rica fuente para analizar el proceso de apropiación que se produce con las enseñanzas religiosas de la época colonial y cómo esta memoria se mantiene hasta el presente, dentro de un contexto claramente regional.

- 49 P. Agustín MORENO, *Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial: apóstoles y maestros Franciscanos de Quito, 1535-1570*, Quito, Abya Yala, 1998, pp. 150-154.
- 50 Este término es utilizado por el historiador Javier Ortiz de la Tabla Ducasse en su trabajo sobre los encomenderos de Quito para caracterizar a aquellos descubridores, conquistadores y pobladores que participaban en las campañas exploratorias en las tierras recientemente descubiertas. Estas hazañas permitieron el acceso de muchos a algún título nobiliario o cuando menos a lograr privilegios y mercedes como la de la entrega de encomienda de indios y la asignación de propiedades.
- 51 Bartolomé de Las Casas fue seguramente el más fiel seguidor de las ideas agustinianas que se centra en la premisa de que todos los pueblos del mundo poseen casi las mismas cualidades para estar predestinados a la salvación eterna. Por lo tanto, el Evangelio debía predicarse universalmente y del mismo modo a todos los hombres. Además, la búsqueda del único Dios verdadero era una necesidad natural en todos los hombres. De allí es que el reino del cielo debía ser predicado a través del ejemplo y el amor e incluido por medio de la persuasión racional.
- 52 George DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Ediciones Taurus, 1992.
- 53 Ibid, p. 43.
- 54 Joseph Fontana, *Europa...*, pp. 48-49.
- 55 ELLIOTT hace un relato singularmente detallado de la participación del Arzobispo de Toledo en todas las circunstancias que rodearon la boda de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. Según este autor, el influyente prelado se encargó de organizar el rescate de la princesa, amenazada por su hermano, Enrique IV de Castilla, manteniéndola en un lugar seguro, hasta la celebración de su matrimonio. Debido al parentesco que tenían estos jóvenes regentes, el Arzobispo se encargó también de conseguir la dispensa papal, que de acuerdo a Elliott, resultó ser un documento espurio, fraguado por el Rey de Aragón, el Arzobispo y el mismo príncipe Fernando. Ver en: J. H. ELLIOTT, en: *Imperial Spain...*, p. 15

Capítulo III

COLONIZACIÓN

VISIBLE E INVISIBLE

Cuando se exploran temas relativos a la conquista y colonia española, es inevitable volver sobre una pregunta que han formulado numerosos americanistas. ¿Cómo pudo un grupo tan reducido de españoles, conquistar y someter a dos imperios tan populosos y organizados como el azteca y el inca? Más aún, si la conquista y colonización de un pueblo va más allá de los resultados exitosos de una campaña militar.

Si bien la imposición de la fuerza y la presencia de elementos bélicos superiores a los del enemigo fueron las condiciones necesarias para vencerlo, éstas nunca resultaron suficientes para consolidar el poder. Este objetivo estuvo más allá del momentáneo dominio impuesto por las armas e implicó una permanente y sutil intervención de la subjetividad. Por ello, el éxito de toda conquista y colonización se afincó en la paulatina introducción de un nuevo sistema de valores y su imposición desde los distintos espacios de poder, es decir, una lenta e implacable sustitución de referentes visibles e invisibles.

La fundación de la ciudad de San Francisco de Quito, al igual que la de todas las otras urbes españolas establecidas por los conquistadores a su paso por la extensa geografía americana, obedeció a varios propósitos. En primer lugar, fue una manera tangible de afirmar su presencia en las tierras recientemente ocupadas, una táctica que había venido siendo aplicada por los españoles durante la reconquista de la Península Ibérica, a lo largo

del medievo. La ciudad se constituyó en un medio efectivo para forzar el asentamiento de los miembros de las huestes conquistadoras dentro de límites determinados, facilitando así el establecimiento de un orden y su correspondiente control por parte de la Iglesia y la corona. Sin embargo, en el Nuevo Orbe la función más trascendental cumplida por los asentamientos urbanos, fue la de servir como medio para reafirmar los referentes tradicionales entre los colonos españoles e inculcarlos entre los pueblos conquistados.

En efecto, estos núcleos de población se convirtieron en la expresión más viva y dinámica del sistema de representaciones que se había transferido desde España. Así, los colores y texturas mediterráneas que invadieron paulatinamente los valles andinos, guardaban complejos sistemas ideológicos que lentamente se impregnaron en espacios y vidas de todos los que habitaron estas tierras.

El capítulo que aquí se inicia, centra su atención en la tarea de localizar algunos indicios y signos vinculados con este sistema de representaciones. Para lograr este objetivo, he seleccionado aquellos aspectos cuya aplicación no solamente les torna permeables a la recepción de mensajes ideológicos, sino que les convierte también, en medios particularmente eficaces para transmitir y consolidar este sistema. Todos ellos están insertados en la vida cotidiana. Son factores a partir de los cuales se construyó y desarrolló la vida diaria; elementos que guardaban, en forma codificada, los lineamientos ideológicos que enmarcaron a la sociedad colonial.

Comenzaré por analizar algunos de los elementos que se impusieron a la llegada de los españoles como signos característicos de su dominio y que constituyeron también, la base del afianzamiento de su poder en estas tierras.

Signos y símbolos de dominio

Al inicio de la colonia, los signos de dominio ibérico estuvieron vinculados mayoritariamente, con los saberes manejados

por los dos órdenes predominantes: el clero y los vecinos de mayor rango. Estos dos grupos se encargaron de determinar los lineamientos generales sobre los cuales se construyó y administró el poder español en estas tierras. Las actuaciones combinadas de frailes, conquistadores y colonos forjaron una red, en la que se entretejieron los intereses religiosos de los primeros y las aspiraciones económicas y sociales de los segundos, invadiendo los espacios más íntimos y diversos. Desde esta perspectiva, ellos se convirtieron en los principales defensores de las tradiciones transferidas desde sus tierras de origen, empleándose a fondo en la tarea de salvaguardar y divulgar en las colonias, los distintos elementos que legitimaban su poder y mantenían viva la estructura ideológica que lo sostenía.

No hay duda que lo más complicado en el objetivo trazado en este capítulo, es el de seleccionar correctamente los elementos que puedan contener indicios de ese sistema ideológico. No obstante, el proceso de fundación española de ciudades como la de San Francisco de Quito, ofrece un escenario en el que pueden hallarse muchos componentes de esta estructura de representaciones. Por cierto, los procesos fundacionales son momentos analíticos únicos en los que los referentes ideológicos y los intereses de los hombres se confunden y recrean en acontecimientos, espacios u objetos tangibles, a partir de los cuales se puede captar la compleja interacción entre las estructuras materiales, sociales y mentales.

Cuando se analiza detenidamente el asentamiento de los conquistadores en esta región andina, llama la atención el hecho que cada fase de este proceso formó parte de una especie de libreto programado. Es como si los hechos reales debían ocurrir en concordancia con un esquema específico que los legitimaba y cuyo desarrollo era controlado desde las distintas instancias del poder monárquico. En ese sentido, las capitulaciones, las actas de fundación de las villas o las actas que definían sus límites y determinaban la distribución de solares, son testimonios fehacien-

tes de ese tradicional y riguroso ritual que ligaba la acción militar de conquista, con la siguiente etapa de colonización.

Pero más allá de todo esto y desde el punto de vista metodológico, los documentos en los que se reconocía y legalizaba las posesiones de la corona, así como aquellos que definían la participación y los beneficios que obtenían las autoridades eclesiásticas y los vasallos reales, poseen un doble valor. Primeramente, son una evidencia importante del curso que seguía todo el proceso de conquista y colonización. Sin embargo, su mayor trascendencia está en la producción misma del manuscrito, como herramienta de poder.

Tomando en cuenta la importancia que tiene el lenguaje y específicamente la palabra escrita como instrumento esencial en la producción de significación, resulta evidente que estos elementos se convirtieron en aliados del dominio español, también en el caso del territorio del norte de los Andes. Por ello, al referirme a la conquista visible e invisible de Quito, empezaré por analizar el papel que cumplió en este proceso, el lenguaje escrito, el lenguaje de las imágenes y el de los emblemas.

El poder del lenguaje

La cultura española se caracterizó por ser particularmente prolífica en elaboración de textos escritos. Si bien gran parte de la población era iletrada, los principales poderes de aquella sociedad manejaron ingentes cantidades de documentos escritos que sirvieron básicamente como instrumentos de legitimación. Sin embargo, más allá del propósito específico que tenían cientos de folios generados diariamente en los distintos ámbitos del poder, estos textos cumplían una función clave dentro del proceso de preservación del sistema ideológico. Tanto el uso adecuado del vocabulario, como los temas tratados y la estructura misma del texto, guardaban una relación directa con el orden general de las cosas.

Así, en el caso de las colonias españolas en América, las crónicas de Indias, las constituciones de los concilios y sínodos eclesiásticos o las Leyes de Indias registraron contenidos muy diversos, pero todos ellos parecen haber sido elaborados dentro de lineamientos específicos que determinaron su forma y fondo. Son precisamente esas similitudes las que llaman la atención y merecen ser analizadas con mayor detalle.

Las primeras crónicas acerca de la ciudad de Quito escritas, en buena medida, por miembros de la Iglesia o de la incipiente burocracia colonial, constituyen ricas fuentes documentales en las que, además de las detalladas descripciones del medio natural y geográfico, se registran otros aspectos vinculados a la constitución misma del texto. Al analizar estas relaciones, resulta evidente que existen ciertos temas que se abordan reiteradamente, pese a la mayor o menor atención que pudieron merecer cada uno de ellos por parte de sus distintos autores. En efecto, en la gran mayoría de relatos los cronistas hacen referencia a la predominancia de iglesias y monasterios, al carácter defensivo del emplazamiento de la urbe, así como su provisión y disponibilidad de armas y finalmente, tratan aspectos relativos a los recursos alimenticios que pueden obtenerse de su entorno.

Así, por ejemplo, en 1570 Rodríguez de Aguayo destaca precisamente el uso de los accidentes geográficos como medios naturales de fortificación: “Tuvieron los Ingas que poblaron este sitio por fortalezas las dichas quebradas y así, los españoles cuando conquistaron aquella provincia, poblaron en el dicho sitio y se aprovecharon de las casas y edificios que hallaron de los dichos indios”. Esta cita no solamente permite descubrir cómo se impone el concepto inconfundible del medioevo de la ciudad fortificada, sino que incluso se interpreta la localización del asentamiento aborígen desde la misma perspectiva defensiva europea. La apariencia y localización de la catedral y los tres monasterios de San Francisco, Santo Domingo y La Merced constituye un tema prioritario de este mismo cronista, quien además se refiere a la creciente población tributaria de la zona y a las “sie-

rras bajas, llenas de labranzas de pan”, con las que cuenta la ciudad.¹

Estos aspectos aparecen también en crónicas anónimas de la misma época o en el detallado relato recopilado por el Cronista Mayor de Indias, Antonio de Herrera y Tordesillas quien señala que: “... el intento que tuvo Sebastián de Belalcázar, fue ponerla en sitio fuerte, para poderse defender de los Indios, que eran muchos, i los Castellanos pocos”.² La crónica de este autor se complementa además, con una minuciosa descripción acerca de los implementos defensivos que pueden encontrarse en Quito:

Esta proveida esta Ciudad de Armas, como Coracinas, Cotas, y Escaupiles de Algodón, que han valido mucho para las Flechas empoñadas: hance hecho Petos i Espalderas, i Celadas de Cuero de Toro, que resiste a la Lanza, i Espadas: las Armas de Hierro, i de Acero duran mucho, porque la Tierra no es humeda; han usado unas Coracinas de laonas de cuerno para Infantes, que duran más que el Hierro, i Acero, i defienden tanto como los Escaupiles de Algodón, que fatigan mucho, porque el Algodón en lo frío es frio, i en lo caliente es fuego, i muchas veces se han encalmado los Hombres por tomar un alto, o hacer alguna cosa de priesa; i en sustancia, en esta Ciudad se hace mui Buena Polvora, i Cuerda, i buenas Rodelas de Duelas de Palma Tostada, texidas con Algodón:hacense Lanzas, i Picas de todas Maderas, i hacense de Bexucos, que salen correosas, i fuertes....³

Herrera y Tordesillas dedica además, buena parte de su crónica a la descripción de los monasterios e iglesias de Quito, destacando la importancia que tienen estas edificaciones religiosas en el desarrollo de la ciudad. La referencia a los pobladores nativos de Quito es muy breve, pero muy significativa: “...avra en el distrito de la Ciudad cincuentamil Indios Tributarios, antes mas que menos, i cada dia crecen, porque están mui descansados y relevados”.⁴

He querido destacar la insistencia con la que aparecen estos temas dentro de las primeras descripciones de la ciudad de Quito, porque considero que las crónicas además, de un relato detallado de la vida en estas urbes coloniales, registran indicios de los sistemas de valores propios de su época. Efectivamente, tanto el contenido como el uso del lenguaje en estos textos, se vinculan a un sistema ideológico predominante. Es éste el que influye en el recopilador de la información para que privilegie un tema sobre otro. Entonces, no solamente se guarda un orden desde el punto de vista temático, sino que se mantiene un orden secuencial: primero, lo relativo a la Iglesia, luego lo relacionado con los colonos españoles y finalmente, la información acerca de los conquistados.

Antoine Meillet, se hace eco de la concepción de Durkheim al sostener que el lenguaje es “un hecho eminentemente social”, y considera además que: “Las lenguas sirven para expresar la mentalidad de quienes las hablan, pero cada lengua constituye un sistema en alto grado organizado que se impone a los hablantes y da a sus pensamientos su forma; (...)”.⁵

Bajo esta premisa, las citas anteriores recogen evidencias de los aspectos que mayor interés originaba entre los lectores de esas relaciones, que eran los miembros de la Iglesia y de la corona española. La secuencia de prioridades que mantiene la temática y la persistencia en el tratamiento de asuntos relativos a la presencia material de la Iglesia, la actuación y servicios realizados por los conquistadores y los recursos que pueden ofrecer los tributarios locales, constituyen evidencias claras de la presencia del orden trifuncional, en el lenguaje escrito.

Este mismo esquema se encuentra presente en otros dos textos originados en las esferas eclesiásticas. Se trata de las Constituciones de los primeros Concilios de Lima, efectuados durante la segunda mitad del siglo XVI y las disposiciones que originan los Sínodos de Quito, celebrados en esta ciudad a partir de 1569. En ambos casos, se encuentra que la elaboración de estos textos obedecieron también, a un orden establecido.

En efecto, las resoluciones de los Concilios Limenses de 1551-1552, 1567-1568, y, 1583 son un testimonio claro de la importancia que tuvo esta estructura en tierras americanas. Las numerosas Constituciones que llenaron los legajos relativos a estos cónclaves religiosos, muestran que, en su elaboración se siguió una ordenación específica que se vincula directamente con el sistema de los tres órdenes. En este documento “los que oran” eran los encargados de establecer el orden general de las cosas. A su cargo estaba la especificación de reglas y normas para los miembros de su propio gremio. Luego estaban las disposiciones para los españoles, “los que luchan”, cristianos pertenecientes a los diferentes obispados y arzobispados y, finalmente constaban las normas dirigidas a los neófitos, los indígenas, “los labradores”, que debían ser adoctrinados en la religión oficial de la corona. Aquí, se encuentra nuevamente esa figura triangular, en la que el vértice superior establece la “solidaridad triangular” necesaria para mantener el equilibrio entre fuerzas desiguales.⁶

La autoridad y legitimidad de la acción de la Iglesia en Las Indias, se destacan de manera particular en este párrafo del prólogo de las Constituciones del Primer Concilio de Lima:

Una de las mayores fuerzas en que Iglesia se sustenta y con que mayor temor y flaqueza pone en sus enemigos es la Congregación de los Concilios y Sínodos, esto tiene autoridad y principio de los Apóstoles, príncipes y fundadores dela y siempre la Iglesia regida en todo por el Espíritu Santo lo a continuado y pues en nuestros tiempos a sido Dios Nuestro Señor servido que se descubriesen estas provincias que de inmensurable tiempo están pobladas de gentes, de quien no leemos ni se a podido entender tuviesen conocimiento de la verdad ni se les aya predicado el Evangelio, para dar horden mediante su divina gracia y misericordia cómo se les predique y enseñe nuestra sancta fee catholica, pues son capaces de ello y asimismo para dar horden en el culto divino y servicio de las yglesias y ministros dellas y correccion y enmienda de las vidas y costumbres de los cristianos de este Arzobispado y de los Obispados sufraganeos a él,

Nos, Fray Gerónimo de Loaysa, por la misericordia divina primer Obispo y Arzobispo desta ciudad de los Reyes...⁷

Una de las resoluciones del Concilio de Trento fue la de celebrar Concilios provinciales cada tres años y anualmente un Sínodo. Sin embargo, esta orden resultaba difícil de llevar a cabo en espacios geográficos tan indómitos como los que tenían que vencer los prelados que debían acudir a estas reuniones. Por todo ello, el Papa admitió que estas disposiciones fueran menos rígidas en las colonias. De esta manera, el siguiente Concilio se llevó a cabo en la capital virreinal, 18 años después de la reunión de 1551 y el primer Sínodo de Quito tuvo lugar en el año de 1570, bajo la rigurosa autoridad de Fray Pedro de la Peña, O. P., segundo obispo de San Francisco de Quito, quien se encargó de su preparación y desarrollo.⁸ En palabras del Padre José María Vargas, la principal preocupación del insigne obispo fue la de: ...“encausar la vida real de la Iglesia quiteña”. Un primer cuerpo de leyes dadas a conocer al pueblo, en la Iglesia Mayor de Quito a principios del mes de Junio de 1570, constaba de 154 Constituciones. Estas reglamentaban: el rezo coral y las costumbres de los Prebendados, es decir los Canónigos; las siguientes normas estaban dedicadas a los curas que prestaban sus servicios en la Catedral; un tercer grupo de disposiciones se referían a los curas que servían a los pueblos de españoles y finalmente, estaban aquellas Constituciones que debían ser acogidas por los curas doctrieros de indios. A este conjunto de normas se adjuntaron 55 artículos adicionales, que se ocupaban fundamentalmente de la población indígena.⁹

Nuevamente aquí, la estructuración de este cuerpo de leyes obedecía al esquema de la trifuncionalidad. Una vez más, el orden de las cosas partía del establecimiento de una reglamentación para cada uno los “estados” u “órdenes”. Una determinación de las funciones y obligaciones de cada orden que a su vez, legitimaba desigualdades garantizando además, el ejercicio del poder desde una dirección determinada. A esta estructura se subor-

dinaba el tratamiento de cualquier otro asunto como aquellos relativos a género, costumbres, ceremonias o prácticas, ya fueran éstas religiosas o profanas.¹⁰

Esta figura triangular reaparece una vez más en la constitución de una obra, más bien de origen burocrático, de enorme trascendencia para el desarrollo y consolidación de las colonias españolas en Ultramar. Se trata de las Nuevas Leyes de Indias, contenidas en cuatro volúmenes de cédulas impresas, recogidas por Diego de Encinas y dadas a conocer en 1596. En la Recopilación posterior efectuada por León Pinelo, durante el primer tercio del siglo XVII, se encuentra un cuerpo de leyes mucho más amplio que el original de Encinas, ya que comprende una serie de otras disposiciones que se sumaron al primer grupo de cédulas. La publicación que he manejado para este trabajo carece de referencias concretas sobre la forma y disposición de la obra original de Encinas, razón por la cual he debido basarme únicamente en la estructura que presenta la Recopilación de León Pinedo. Al respecto, es importante señalar que pese a que esta obra fue dada a conocer a partir de 1635 y que el autor de esta gigantesca tarea de recopilación la fue complementando y corrigiendo durante los siguientes veinte años, todavía se percibe el orden trifuncional como referente para la ordenación de la obra.¹¹

En efecto, la estructura triangular está presente en el texto, si bien en este caso su figura es más difusa que en los documentos analizados más arriba. Quizá esto se deba al tiempo que transcurre desde la elaboración inicial de este cuerpo de leyes, hasta la conclusión de la tarea de recopilación. Así, el análisis del índice de la Recopilación de Indias de Antonio Leon Pinedo, muestra la división de los tres ordenes sociales, respetando la tradicional jerarquía. En consecuencia, las primeras disposiciones están dirigidas a los miembros de la Iglesia, seguidas por las que aluden a los españoles y sus diversas actividades relacionadas con América, para concluir con las reglamentaciones destinadas a la población indígena.

A partir de este punto, es necesario reflexionar sobre cuál pudo haber sido la función de esta estructura tripartita contenida en reglamentaciones religiosas, sociales, políticas e incluso económicas. Si se toma en cuenta que estos documentos estaban destinados al uso de los colonos letrados, entonces puede suponerse que la presencia de esta ordenación tradicional dentro de estos textos, era una forma sutil de consolidar y mantener viva una estructura fundamental del sistema ideológico dominante, en este sector social. No debe olvidarse además, que la manera de conservar una memoria es posibilitando su reactivación constante. La estrategia cultural más común para lograrlo, ha sido vincular la memoria con una práctica tradicional y cotidiana, consiguiendo así, que un significado trascendente se reproduzca innumerables veces ya sea en actos formales, festivos o cotidianos. Dentro de este contexto la palabra oral o escrita constituye una de sus herramientas más importantes. De manera que, en relación a los documentos analizados anteriormente, el esquema de los tres órdenes sirvió para reafirmar y preservar esa estructura, entre los miembros de esta sociedad jerarquizada.

Sin embargo, el poder de la palabra alcanzó en América dimensiones particularmente amplias e insospechadas. Los españoles no solamente trajeron otras lenguas, sino sobre todo otras formas de comunicación.¹² Me refiero a la introducción de la palabra escrita y al efecto que produjo su presencia, en el mundo andino. La misma historia de la época se encargó de recoger un suceso cuya trascendencia ha sido absolutamente singular, incluso desde el punto de vista historiográfico, porque su lectura continúa generando las más diversas interpretaciones, dependiendo cuándo y desde qué postura se lo haga. Mi interés en volver sobre este acontecimiento está relacionado precisamente con el impacto que produjo el mundo escriturado, en este espacio americano. Se trata de la dramática escena que protagoniza Atahualpa, cuando recibe la Biblia de manos de Fray Vicente de Valverde, en Cajamarca. El cronista Agustín de Zárate relata así los hechos:

Y Atabalipa le pidió el “Brevario” o “Biblia” que tenía en la mano; y como se lo dio lo abrió, volviendo las hojas á un cabo y á otro, y dijo que aquel libro *no le decía á él nada ni le hablaba palabra*, y le arrojó en el campo.¹³

El análisis detallado de esta escena y los sucesos que de allí se derivaron son, sin duda, la evidencia más palpable de la confrontación entre la conciencia oral y la conciencia escrita, (ver figura No. 5). Es la manifestación visible de la distancia entre el mundo oral, donde la palabra es sonido y la memoria su soporte, y el mundo escriturado donde el sonido se transforma en un objeto visual que sustituye a la memoria.¹⁴ Ese carácter inhumano de la palabra, como fue denunciado en su época por Platón, provoca enormes perturbaciones, en el Nuevo Continente.

No obstante, el sistema escriturado introducido por los conquistadores no solo desencadenó el abominable juicio de Atahualpa y su muerte en Cajamarca, sino que aseguró otro medio más de dominio europeo en el Nuevo Mundo. Muy pronto, la sociedad colonial urbana y burocrática supo utilizar las ventajas que le ofrecía la palabra escrita. Fue un factor que acentuó la desigualdad y sirvió como instrumento de poder, en más de una instancia. Tanto los miembros de la Iglesia como aquellos que conformaban el grupo de colonos, supieron hacer uso de este medio para legitimar y consolidar su posición hegemónica dentro de la sociedad.

Sin embargo, el documento escrito cumplió adicionalmente una función estratégica, como era la de afirmar la presencia de la distante autoridad real. De hecho, gracias a la imparable y prolífica labor de escribanos y burócratas, a uno y otro lado del océano, la distante “corona española” pudo gobernar las colonias americanas desde la metrópoli ibérica.

J. H. Elliott afirma que el principal reto del imperio de los Habsburgo de gobernar extensos territorios a la distancia, produjo una firme estructura burocrática y una clase administrativa especializada, que generó una forma de gobierno “vía papel, a una



Figura 5

escala nunca antes conocida en la historia europea”. Este mismo autor sostiene que apenas se ha empezado a comprender la vasta cantidad de papel que utilizó la monarquía española durante los siglos XVI y XVII. Un buen ejemplo de ello es la “visita o residencia” que se realizó al conde de Villar, al término de sus funciones como virrey del Perú, en 1590. Para 1603, el encargado de efectuar esta visita había utilizado 49.555 folios de papel y aún no concluía su tarea, mientras el propio ex-*virrey* ya había muerto.¹⁵

Sin embargo, el poder del lenguaje no se limitó a la expresión escrita. La evangelización e incorporación de los pueblos aborígenes a la religión católica, constituyó una coyuntura favorable para introducir y reafirmar la trascendencia de las manifestaciones figurativas católicas. Así, la centenaria tradición cristiana de utilizar imágenes como principal medio de adoctrinamiento religioso fue aplicada una vez más, en la difusión del cristianismo en el orbe americano. Nuevamente aquí, las imágenes recuperaron su viejo protagonismo como medio de instrucción y registro de significación codificada. Esta facultad pedagógica y mnemotécnica no solamente facilitó la divulgación de la fe religiosa dominante, sino que alteró sustancialmente la subjetividad de los neófitos americanos.¹⁶

Como muchas de las estrategias utilizadas por los españoles en sus campañas de conquista y colonización, también el uso del arte figurativo como instrumento de adoctrinamiento religioso fue ensayado en La Nueva España. De hecho, la introducción y el posterior desarrollo del arte pictórico y escultórico por parte de las órdenes religiosas en México y su amplia utilización como medio evangelizador, facilitó enormemente esta tarea posterior en la región andina. Si bien en el caso mexicano se trató, más bien, de la sustitución de la tradición pictórica y escultórica aborígen por la de los conquistadores, la introducción de las imágenes religiosas tuvo consecuencias profundas y contundentes en todos los espacios geográficos en los que se afincó el dominio colonial ibérico.

¿Cuáles fueron las ventajas de este tipo de expresión y por qué resultaron tan beneficiosas para la consolidación de los diversos poderes institucionales de la colonia? En principio, el lenguaje figurativo constituye un recurso de apoyo para quienes, como los evangelizadores querían comunicarse con los indígenas, sin conocer sus lenguas. En ese sentido, las imágenes plasmadas en un lienzo transmitían y complementaban conceptos que, en muchos casos, no podían ser expresados en palabras ya sea porque la impresión visual superaba la capacidad verbal del doctrienero o porque su explicación se veía frenada por su falta de conocimiento del idioma nativo. Con respecto a la trascendencia que adquiere el lenguaje figurativo, por encima de la palabra, Serge Gruzinski sostiene que, en el caso de México:

Las “pinturas” son tanto imágenes como textos y las palabras no podrían ofrecer el equivalente exacto de una imagen. En otras palabras, parecería que la explotación escrita de la información pictográfica implicó obligatoriamente una pérdida de sustancia, pérdida tanto más preocupante cuanto que resultaba irremediable y no era verbalizable.¹⁷

Sin embargo, este lenguaje figurativo tuvo otra particularidad muy importante y es el carácter sacro de sus representaciones. Este hecho le otorgó un papel fundamental dentro de la empresa evangelizadora e insertado en esta tarea legitimada y sacralizada por acción papal, el lenguaje figurativo sirvió también a otros fines. No solo fue una forma de adoctrinamiento en los fundamentos de la fe cristiana, sino que se convirtió en una manera visual de enseñar, transmitir y afirmar las bases del Nuevo Orden. En consecuencia, las representaciones pictóricas de temas mayoritariamente religiosos, incluían además, la difusión de mensajes vinculados con las estructuras sociales y materiales. Muchos de éstos, codificados como objetos materiales o incluso elementos decorativos, constituían medios visuales llamativos, cuyo propósito era transferir de manera simbólica los emblemas del poder, el reconocimiento y la legitimación sociales. Sin em-

bargo, un lienzo no solamente difundía información por medio de imágenes y objetos; también lo hacía a través de la disposición de éstos en el cuadro. Así, la localización y composición de las figuras, el vestuario, los elementos decorativos y los objetos materiales, eran todos referentes cargados de significado. De esta manera, la mirada captaba y leía también los códigos situados en espacios menos luminosos o discretamente localizados en los ángulos inferiores del lienzo.

Innumerables y diversas son las representaciones codificadas que guardan las obras pictóricas en claustros e iglesias de Quito, a partir de mediados del siglo XVI. Las prolíficas obras del padre Bedón o de pintores posteriores como Hernando de la Cruz e incluso Miguel de Santiago son muestras importantes de la utilidad que podía ofrecer un lienzo de arte figurativo religioso, como medio de registro y transmisión de códigos ideológicos. Pero aún centrándose en los numerosos cuadros anónimos elaborados en Quito en la misma época, pueden descubrirse algunos significados más terrenos y prácticos que los relativos al tema central del lienzo. Ese es el caso de las representaciones tempranas de la Virgen de los Angeles o de la Virgen del Rosario, en donde con mucha frecuencia pueden verse retratados, en los márgenes inferiores, a San Francisco y a Santo Domingo, fundadores de las dos primeras ordenes religiosas que se establecieron en Quito, acompañados por figuras prominentes de la élite local.

Esta vinculación entre imágenes celestiales y figuras sociales destacadas se repite constantemente en la tradición pictórica quiteña; es un lenguaje a través del cual se difunden simultáneamente, los principios doctrinales de la piedad cristiana y los fundamentos de representatividad social. En una sociedad profundamente religiosa y estamentada como la que se estableció en Quito, las instituciones y personas plasman su protagonismo y su papel dentro de la estructura social, por medio del lenguaje figurativo. Así, junto a las alegorías que resaltan las virtudes cristianas, se destacan imágenes y símbolos que sirven para afirmar la legitimidad, autoridad o representatividad de los miembros

del clero, de las elites locales o de mujeres prominentes. Un caso bastante frecuente en el arte pictórico de la época es el de la presencia del donante, representado discretamente al costado inferior de la imagen religiosa.¹⁸

Por lo extenso de este tema, debo limitarme a realizar una referencia muy somera a la relación que tiene el arte quiteño, tanto con la difusión del cristianismo en la región de la Audiencia de Quito, como también con el papel que tuvo en la consolidación de la estructura social de la colonia. No cabe duda que las posibilidades analíticas ofrecidas por la historia cultural, obligan a comprometer mucho más tiempo en el estudio específico de este tema.

Como he señalado anteriormente, el lenguaje figurativo al igual que el lenguaje oral y escrito, estuvo fundamentalmente al servicio de los diversos sectores de poder, siendo precisamente éstos los que se encargaron de promover y difundir su utilización.¹⁹ Ellos determinaban los referentes explícitos, pero también autorizaban la inclusión de elementos que, aunque aparentaban ser marginales, contenían un mensaje codificado. En efecto, y como se ha expuesto en las páginas anteriores, el sentido sagrado dentro del cual se maneja el arte figurativo religioso, permitió insertar junto a su código iconográfico doctrinal, los principios básicos de legitimación de una sociedad unificada por una la misma creencia, pero heterogénea y jerarquizada.

Restricciones y emblemas de poder

No cabe duda entonces, de que los distintos estamentos de poder que participaron en la formación de las sociedades coloniales en ultramar, fueron los más interesados en conservar la estructura tradicional que había caracterizado a la sociedad ibérica. Una vez superados los problemas generados por la necesaria inclusión de los vasallos aborígenes y la polémica causada por la presencia creciente de los mestizos, se definieron una serie de disposiciones encaminadas a eliminar cualquier posible transgresión del orden social transferido desde España.

Una de las maneras más extendidas para restringir posibles rupturas de una estructura piramidal, fue el imponer la diferenciación de los diversos sectores sociales a través de la vestimenta. Esta distinción visible, tantas veces descrita por antropólogos para caracterizar a sociedades “no occidentales”, no puede pasarse por alto en un análisis histórico como éste, en función de la importancia que tuvo este tema dentro del proceso de colonización, en el área geográfica seleccionada para este trabajo.

En efecto, la instauración de un nuevo código de vestimenta y su imposición entre los habitantes de Quito a lo largo del siglo XVI, representa una de las formas de colonización más claras y complejas. El impacto producido por la introducción de significados desconocidos se incrementó aún más, con las disposiciones que determinaban el uso de prendas de vestir que respondían a códigos extraños. La utilización de este vestuario distinto conllevó el despojo de elementos de alto contenido simbólico. Además, supuso la aprehensión de un código ligado a un sistema de valores desconocido. Pero, por encima de todo ello, significó asumir una condición que les era impuesta desde las nuevas instancias de poder.

La costumbre de ejercer control sobre el uso adecuado de una vestimenta acorde con la condición del individuo, fue celosamente mantenida por la corona española. “Las Siete Partidas” de Alfonso X contienen ya preceptos relativos a las prendas que debían vestir los miembros de la nobleza. A estas disposiciones se agregaron posteriormente las “Leyes Suntuarias” dictadas por los Reyes Católicos, destinadas a vigilar la preservación de la moral y la distinción de los diferentes sectores sociales, a través del vestido apropiado. Normas como las que emitieron las Cortes de Segovia en 1537 demuestran la minuciosidad a la que llegaron estos mandatos. Allí se ordenó que las mancebas de los clérigos llevaran: “un prendedor de paño bermejo de tres dedos de ancho sobre las tocaduras... porque sean conocidas y apartadas de las dueñas honradas y casadas...”²⁰

Con estos antecedentes, el control del vestido debe haberse instituido desde muy temprano en Quito, habiendo sido seguramente la Audiencia la encargada de detallar las prendas y adornos que podían ser utilizados por los miembros de esta incipiente sociedad. Aparentemente estas normas se mantuvieron durante los siglos de coloniaje, conservando en muchos casos su vigencia hasta bien entrada la época republicana.

En 1650, Juan del Campo Godoy, Oidor Alcalde de Corte de la Real Audiencia de Quito, fue el encargado de llevar adelante un juicio a tres mestizas, a quienes se les acusó de contravenir “los Autos de la dicha Real Audiencia para que las mestizas no traigan vestidos de tela lama y otras sedas, ni arreos de oro ni perlas...”.²¹

Juana de Bohórquez, conocida como la Punina, Catalina Flores, llamada Chaupicuy y Ana Peralta, son acusadas de usar “faldellines” afollados de lama de seda, terciopelo o damasco, guarnecidos, en el caso de Juana de Bohórquez, con: “sevillaneta de oro y plata aforrado con tafetán de Castilla y una liquida de bayeta morada de Castilla, también guarnecida con sevillaneta de plata”.²²

A consecuencia de estas infracciones, el presidente de la Audiencia ordena la reclusión de las tres mestizas, en el recogimiento de Santa Marta, mientras las vestimentas son depositadas en manos de la abadesa para ser rematadas posteriormente por el procurador Bernabé López. Los “ahogadores” de perlas, las sortijas de oro con que adornaban los dedos de sus manos y los zarcillos de oro y perlas desaparecieron, y según testimonio de Cristóbal de Mansilla, Teniente de Alguacil Mayor de Corte, encargado del apresamiento, fueron escondidas por las mismas mestizas.

Las singularidades de este juicio, demuestran el alcance y el poder que tuvo el control de la vestimenta. No solamente se restringía el uso de determinadas prendas sino que se vigilaba también los materiales y colores en los que éstas se elaboraban. Fue un medio irrefutable para distinguir y condicionar a los distintos miembros de la sociedad colonial. En ese sentido, el desafío



Figura 6

de lucir públicamente ciertas prendas, por parte de la población mestiza, puede interpretarse como un intento de este sector social, de romper las limitaciones que le habían sido impuestas; muchas veces incluso, a costa de someterse a cumplir con duras penas de reclusión, como fue el caso de las tres mestizas quiteñas.²³

Pero en Quito, los vecinos no solamente se distinguían por la vestimenta, sino también por otras manifestaciones visibles de poder que legitimaban su protagonismo social. Me refiero a los escudos de armas, aquella tradición medieval de arte codificado, que creó la heráldica como una expresión tangible de reconocimiento de honor o gloria, a los servidores de una causa. Esta costumbre de raíces militares, fue ampliamente cultivada por los conquistadores y colonos en tierras americanas. De hecho este lenguaje de significación, a través del cual se catalogaba y distinguía a unos vasallos de otros, se convirtió en la gran aspiración de todos aquellos que comprendían la importancia de este símbolo de poder y las implicaciones que tenía esta concesión para ellos y sus descendientes.

Por ello, tanto los llamados “pacificadores”, como se denominaron posteriormente a los conquistadores, como también los miembros de las elites nativas empeñaron tiempo, tinta y recursos en probar que poseían las cualidades necesarias para ser merecedores de esta distinción real. Innumerables fueron las “Provanzas de Méritos”, cuyo propósito era conseguir los privilegios con los cuales el rey premiaba el servicio prestado a las causas de la corona española. Estos iban desde el reconocimiento a un repartimiento de indios, la concesión de propiedades o rentas en cajas reales, hasta la entrega de hábitos de órdenes militares y el correspondiente escudo de armas cuyas insignias le acreditaban como vecino benemérito de las nuevas villas y ciudades.

Por ejemplo, Don Sancho Hacho Cacique Mayor de La Tunga, solicita en 1578 varias mercedes del rey, como reconocimiento a su participación en algunas campañas militares junto a

los españoles. Entre otras cosas, pide que se le conceda un escudo de armas:

...para que queda memoria del y de los dichos sus serbizios y de sus sushesores le mande hazer merzed de un hescudo de harmas syguientes el armado con un hestandarte rreal en la mano en campo colorado y en la otra parte unos yndios con sus flechas que vienen de guerra y en el otro quarto de abajo un caballo ensyllado y enfrenado con una lanza puesta henzima del harzon con un yndio que le tiene de la rrienda y en el otro quarto un leon puesto en salto con una hespada en la mano...²⁴

Importante en este caso, es el hecho de que, si bien al Caci-que Sancho Hacho de Velasco se le concedió este blasón, aparentemente el uso de esta insignia solamente se autorizó para su persona, ya que ninguno de los documentos relativos a sus descendientes menciona esta distinción.²⁵

Pero, volviendo a la capital de la Audiencia, para 1570 la ciudad española de Quito se había convertido en el lugar de residencia de 41 feudatarios. De manera que el mayor número de encomenderos de la Audiencia vivía en esta ciudad. Esto se debió fundamentalmente al considerable número de indios que encontraron los españoles en el valle de Quito y sus alrededores, así como al constante flujo de tributarios que se concentraron mayoritariamente en la capital de la Audiencia.²⁶ De los encomenderos asentados en Quito, sabemos que más de una docena de ellos consiguieron obtener del rey la concesión de un escudo de armas. Este hecho permite suponer que sus ostentosas “casas de morada”, cuyo lujo y boato provocaron severos reproches del presidente Barros de San Millán en 1589, estuvieron presididas por portadas decoradas con llamativos emblemas heráldicos. En la concesión del escudo de armas a Francisco Ruiz, uno de los primeros y más ricos encomenderos de la Real Audiencia, sus virtudes se plasmaron por medio del singular lenguaje heráldico, que codificaba los méritos y el poder de los privilegiados. Por

ello debía incluirse: "...un águila negra que del pico della salga un letrado que diga: "virtus proprie vera novilitas".²⁷

Para resumir, es preciso destacar que todos estos símbolos y signos de poder jugaron un papel clave en la construcción de la sociedad colonial. Mi interés por rescatarlos para este estudio, se basa en la necesidad de caracterizar aquellos elementos de dominio que poseen una importante dosis de simbolismo y cuya lectura implica la comprensión de distintos códigos. Su recuperación resulta absolutamente esencial para poder analizar la vinculación de cada uno de estos elementos con el sistema ideológico predominante y así mismo, estudiar el efecto que tuvieron éstos en la subjetividad y las prácticas de los habitantes de Quito.

Sin embargo, para poder obtener una visión más integral de todo aquello que implicó esa conquista visible e invisible, es indispensable intentar una exploración más profunda y detallada de los conceptos y valores que primaron en el establecimiento y desarrollo de la ciudad de San Francisco de Quito. Estos aspectos, al igual que todos los que se han expuesto a lo largo de las últimas páginas de este trabajo, son piezas muy importantes dentro del análisis del complejo entramado que se establece entre el sistema ideológico vigente y las diversas estructuras materiales.

El orden espacial

El primer artículo del Libro Octavo, Título Primero, de las Leyes Generales de las Indias, emitido por Felipe II en 1573, relativo a la fundación y población de las ciudades, villas y lugares de Las Indias dispone, entre otras cosas, lo siguiente:

...se haga la planta del lugar por sus plazas, calles y solares a cordel y regla, comenzándola desde la plaza mayor, desde allí, sacando las calles a las puertas y caminos principales y dexando tanto compás avierto que, aunque la población vaya en gran crezimiento, se pueda siempre proseguir en la misma forma.²⁸

Treinta y nueve años antes Sebastián de Benalcázar organizaba la villa de San Francisco de Quito, luego de la apresurada fundación de Santiago de Quito en la explanada de Sicalpa. Estos asentamientos respondieron inicialmente, a una necesidad estratégica de establecer enclaves defensivos, ocupados por pobladores españoles, que sirvieran de soporte en las campañas de conquista hacia tierras más distantes.

Una vez superado el caos de los primeros años de vida, la ciudad española de Quito fue consolidándose dentro de los límites del entorno irregular y sobrecogedor de la serranía andina. Con el propósito de plasmar espacialmente el concepto del orden, que resultaba primordial en las jóvenes urbes coloniales, se retomaron los conceptos arquitectónicos de emplazamientos defensivos y monásticos, propios del medioevo peninsular y se los insertó dentro de un trazado de damero. Esta combinación respondía a la aludida necesidad de orden que hizo que la práctica superara en gran medida, la presencia de disposiciones escritas.²⁹ En efecto, mientras en 1573 Felipe II emitía algunas ordenanzas generales sobre la fundación y el orden espacial de los asentamientos urbanos en ultramar, el mismo año, un autor anónimo incluía en su crónica un gráfico con el diseño de damero, característico de la ciudad de San Francisco de Quito.³⁰

El origen del modelo de cordel y damero continúa siendo materia de discusión. Sin embargo, tomando en cuenta que muchos autores defienden el origen romano de este esquema, y en vista de lo frecuente y temprano que resultó su uso en la América española, bien puede sostenerse que este diseño de orden espacial, tuvo un renacimiento temprano en la geografía mesoamericana y andina.

La ciudad a partir de la plaza

Creo que la mejor manera de comprender la visión del “orden de las cosas” que tenían los primeros colonizadores españoles es haciendo un recorrido, aunque solo fuese mental, por

las dos plazas desde las cuales se originó la ciudad y la vida de Quito. Se trata de la antigua Plaza Mayor, posteriormente conocida como plaza de la Independencia y de la Plaza de San Francisco. Considero que estos dos espacios que sirvieron de referentes para la paulatina expansión de Quito, son piezas claves en la búsqueda y recuperación de los elementos ideológicos que formaron la estructura mental de la sociedad colonial. De manera que las próximas páginas están dedicadas a descubrir indicios del sistema de representaciones a partir de estos dos espacios urbanos.

Pese a los innumerables cambios visibles que han sufrido después de más de cuatrocientos años de existencia, ambos sitios conservan sus elementos fundamentales. La preservación de los rasgos primarios en estas plazas, así como la indiscutible trascendencia que han tenido los dos lugares a lo largo de la historia de la ciudad de Quito, obliga a enfocar más detalladamente los orígenes de estos emplazamientos que, aún hoy, mantienen su importancia como espacios emblemáticos. ¿Cuáles son los conceptos que guiaron la disposición de los elementos constitutivos en estas plazas? ¿Cuál es la lógica que rigió su uso? ¿Qué significado tuvieron determinados recursos arquitectónicos utilizados allí? Estas son las inquietudes que buscan ser estudiadas a través del siguiente análisis.

Desde sus inicios, la Plaza Mayor constituyó un centro de convocatoria propio de una sociedad fuertemente jerarquizada. Sin embargo, se trataba de un espacio de convocatoria controlada. Siguiendo la costumbre de la época, esta plaza albergaba a la Iglesia secular, la misma que compartió este espacio con las autoridades locales y los representantes de la metrópoli ibérica.³¹ Así, el obispado, encargado de las responsabilidades espirituales de la Iglesia dentro de la Audiencia, ocupaba el ala sur de la plaza donde se levantaba la Iglesia Mayor o Catedral, mientras el palacio episcopal: centro de la acción burocrática eclesial, estaba situado al lado opuesto. El ala oriental y occidental de la plaza

fueron destinadas a la localización del Cabildo y de las Casas Reales de la Audiencia, respectivamente.³²

Este era el marco que encerraba al espacio central y abierto de la plaza, destinado mayoritariamente a la “gente del común”. En este lugar se realizaban diversas actividades cotidianas: era el sitio donde los vecinos y demás pobladores se abastecían de agua y efectuaban sus actividades comerciales. Era también el sitio escogido para “pregonar” y hacer conocer las disposiciones emitidas por el cabildo y las autoridades reales. Finalmente, constituía el lugar de encuentro de los vecinos y pobladores de la ciudad quienes desarrollaban allí buena parte de sus relaciones públicas y personales.

Más allá de toda esta actividad diaria, la parte nuclear de la plaza era el lugar más versátil de la misma. En efecto, este espacio transformaba su imagen cotidiana para convertirse en un escenario festivo que se engalanaba de acuerdo al tiempo extraordinario que vivía la ciudad. Allí se realizaban las manifestaciones religiosas y lúdicas más diversas: procesiones religiosas se apoderaban periódicamente de la plaza, presididas por autoridades, cofradías y fieles, quienes utilizaba este lugar para manifestar públicamente su fe. Hay que recordar que no solamente era importante ser devoto, sino aparentarlo.³³

El propósito lúdico de este emplazamiento se expresa claramente en las Leyes de Indias, donde el Rey Felipe II destaca la necesidad de tomar en cuenta este aspecto, cuando señala que:

La plaza sea en quadro prolongada que, por lo menos, tenga de largo una vez y media de su ancho, porque esta manera es mejor para las fiestas de a cavallo y qualquiere otras que se ayan de hacer.³⁴

Las palabras del adusto monarca, descubren la trascendencia que tenía para una de las principales instituciones de poder, el uso de la plaza como espacio festivo y de convocatoria. A propósito de la celebración de las fiestas de Pentecostés, el 10 de marzo de 1573, el Cabildo emitió el siguiente acuerdo:

Otro si dixeron que porque a su noticia es venido que estando mandado jugar e correr toros e que se regocije la ciudad por lo referido (...) acordaron que se dé pregón público, que todos los vecinos y moradores (...) vengan a la plaza pública e se regocijen por lo suso dicho.³⁵

La Plaza Mayor fue el escenario principal de múltiples fiestas conmemorativas. Allí se festejaron tanto las más importantes fechas del año litúrgico, como los acontecimientos más destacados en la vida política del imperio español. Allí, se llevaron a cabo los juegos de cañas y se corrieron toros, como parte de los actos organizados con motivo de la llegada del Virrey del Perú, Don Luis de Velasco, en mayo de 1596. En 1599, la plaza volvió a transformarse para conmemorar la muerte de Felipe II y la proclamación de Felipe III. Estas últimas celebraciones fueron descritas como modestas: “por estar sumamente pobre la Caja de Propios de la Ciudad”.³⁶

Sin embargo, más allá del uso ritual y la versatilidad que caracterizó a la Plaza Mayor de Quito, las actividades que allí se llevaron a cabo determinaron la vida del resto de la urbe. Desde este emplazamiento se trazó la ciudad, se reglamentó lo permisible y lo condenable, se construyó representatividad y se crearon protagonistas. Aquí se destacaron las desigualdades y se expusieron los privilegios. Desde este escenario, donde cada individuo cumplía con el papel que le había sido asignado, la plaza exhibía el constante juego social de la provocación, la apariencia y el reconocimiento de autoridades y vasallos. El carácter emblemático de la Plaza Mayor de Quito, puede ser apreciada en la ilustración de Guaman Poma, (ver figura No. 7). Tanto en tiempos regulares como en tiempos festivos, la Plaza Mayor se convirtió en un espacio de equilibrio de los diversos poderes temporales y espirituales. Desde allí se vigilaba cuidadosamente el mantenimiento del orden, que implicaba entre otros, la preservación de las relaciones entre la comunidad y los poderes dominantes. Por ello entonces, el paso inquieto del obispo, el grito autoritario de un



Figura 7

corregidor, la vestimenta llamativa de una criada o la conversación atropellada de los mercaderes y las miradas vigilantes del cura, tenían una singular trascendencia, originando revuelo y anticipando inconformidades.

Como he venido destacando anteriormente, a partir de mediados del siglo XVI, la Plaza Mayor se convirtió en el principal escenario de las fiestas oficiales. Aquellas que se organizaban desde los distintos estamentos de poder, con el propósito de “consagrar, sancionar y fortificar el régimen vigente”.³⁷ En efecto, en Quito se retomó una costumbre generalizada durante el medioevo, que era la de organizar celebraciones oficiales con el propósito de consagrar el orden social presente. Las festividades religiosas y lúdicas transformaban lo cotidiano en tiempo extraordinario por mandato de las autoridades, quienes utilizaron estas celebraciones como ocasiones propicias para transmitir un claro mensaje sobre la inmutabilidad y perennidad de jerarquías, valores, normas religiosas, políticas y morales, que se consideraban parte de un orden universal.³⁸ De manera que, las procesiones religiosas, las corridas de toros³⁹ o los juegos de cañas, que se efectuaron desde mediados del siglo XVI en la Plaza Mayor de Quito, deben interpretarse como manifestaciones colectivas en las que lo lúdico, lo festivo y lo ritual, servían fundamentalmente a un objetivo: el de consagrar el sistema ideológico dominante.

Pero mientras la Plaza Mayor de Quito constituyó el eje de la vida política y social de la urbe, a poca distancia, la plaza de San Francisco reflejó en su emplazamiento, el espíritu religioso y el concepto del viejo orden monástico,⁴⁰ que habían inspirado la misión evangelizadora de estas tierras. Allí, el poder de las órdenes religiosas se evidenciaba en el uso y disposición del espacio. El templo franciscano y su convento alledaño eran un testimonio visible de la trascendencia que tuvo el control de la Iglesia sobre la vida de la ciudad. Las imponentes edificaciones franciscanas no solo dominaban la plaza sino que, de alguna manera proyectaban simbólica y espacialmente, su misión integradora frente a los otros elementos que conformaban este espacio, esto es; por

una parte los “solares” situados en los lados sur, norte y oriente de la plaza donde residían los vecinos “beneméritos” de la ciudad y el área central, abierta, destinada a las actividades del “común”. Así, “los que oraban” presidieron este emplazamiento, desde una posición más elevada, mediando entre el cielo y la tierra; “los que luchaban”, es decir, los viejos conquistadores, muchos de ellos convertidos en encomenderos, edificaron sus “casas de morada” en los tres lados restantes de la plaza, mientras la población indígena es decir, “los que labraban” asumieron el uso del centro de la plaza como lugar para desarrollar las actividades propias del “Tianguez”.⁴¹

Difícilmente puede encontrarse una evidencia más clara de la figura tripartita que la que se plasma en la disposición espacial de los elementos arquitectónicos que conforman la plaza de San Francisco de Quito. Los dos “locus” fijos de poder es decir, el enclave conventual y las casas de residencia de los encomenderos enmarcaban y definían el espacio de uso común, aunque temporal, en el que los indios ofrecían los suministros y alimentos para los vecinos de la ciudad.⁴² Así, en la medida que se reproducía espacialmente la ideología tripartita que, de acuerdo a Duby constituyó el soporte a un sistema de valores, se legitimaba espacialmente el protagonismo de los dos poderes predominantes en esta figura.

Guiados por la experiencia y la tradición, el templo de San Francisco fue construido en la parte más prominente del lugar.⁴³ Desde este sitio, los seguidores del santo de Asís buscaron reproducir en esta zona de los Andes, todas las prácticas y valores propios de aquella vida conventual, que había impulsado y, en buena medida, sustentado el desarrollo de una incipiente cultura urbana medieval en Europa. Como parte de una objetivización de las utopías milenaristas, el vasto proyecto franciscano en Quito no solamente se impuso como referente principal de la ciudad, ocupando el frente occidental de la plaza, sino que, a partir de su presencia espacial, organizó y controló la vida y la muerte de sus habitantes.

Las tareas evangelizadoras de los fundadores del convento de San Francisco de Quito, Fray Jodoco Ricke y Fray Pedro Gocial, se complementaron con la enseñanza de múltiples actividades, tan diversas como la alfabetización y la siembra de cereales europeos y su aprovechamiento en la preparación de alimentos, hasta ese entonces desconocidos por los habitantes nativos. Esta gama de “usos”, destrezas y conocimientos, impartidos por éstos y muchos otros frailes a los miembros de la población aborígen de Quito, sirvió para difundir muchas prácticas cotidianas que contribuyeron a vitalizar continuamente el sistema de representaciones adoptado por la cultura colonial.

La fundación de cofradías propiciadas con frecuencia en esos años por los miembros de las órdenes de franciscanos y dominicos, fue otro de los medios para transferir esta compleja estructura ideológica a los pobladores nativos de Quito. Pero adicionalmente, estas agrupaciones gremiales se transformaron en medios eficaces para fundir las nociones de hermandad cristiana y comunidad andina. Esta fusión generó una amalgama de los dos conceptos, facilitando tanto el acercamiento de los indígenas a las nuevas creencias, como su integración dentro de la compleja red social y simbólica que se derivaba de la organización de cofrades.⁴⁴

Con relación a la trascendencia que tuvo el antiguo orden monástico irradiado desde el convento de San Francisco, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, es necesario establecer las posibles relaciones que existieron entre la misión forjadora de “civilidad” que se impartía desde el convento franciscano y la necesidad de control sobre el centro de esta plaza, como punto de encuentro tradicional de la población aborígen. ¿Hasta qué punto el señalamiento del uso de la plaza no respondía a la necesidad tradicional europea de mantener una vigilancia cercana sobre las actividades comerciales de la urbe? ¿No era ésta, una forma efectiva de control sobre uno de los espacios ancestrales de trueque de la población aborígen de Quito?⁴⁵ En efecto, siendo la Plaza de San Francisco el lugar donde la población de la ciu-

dad colonial se abastecía de agua y alimentos, éste constituía un espacio privilegiado para ejercer un control social, económico e ideológico sobre toda la población.

En el caso particular de Quito, que había sido uno de los centros de encuentro e intercambio comercial más importantes de la región norandina, mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles, es pertinente pensar que la intensa actividad de trueque característica de esta área, debió haber llamado la atención de los recién llegados. La necesidad de prevenir posibles carencias de alimentos o rebeliones gestadas en sitios de convocatoria colectiva, originó probablemente un control constante e intenso de este espacio urbano por parte de los defensores de la fe y la autoridad.

Antes de concluir con este tema, es preciso destacar el sentido emblemático que poseen las dos plazas analizadas anteriormente. Si se estudia la disposición y predominancia de cada una de las edificaciones, así como los elementos arquitectónicos que formaban estos dos emplazamientos se descubre una vez más, las huellas de una distribución social que constituyó la esencia del “orden de las cosas”.⁴⁶ En los albores de la colonia, la Plaza Mayor de Quito y la Plaza de San Francisco, reflejaron espacialmente el esquema de tripartición social, plasmando un orden imaginario que a partir de entonces se reproducía en esta región de la geografía andina.

Este fenómeno adquiere una singular trascendencia cuando se analizan trabajos como el de Valerie Fraser sobre la arquitectura de la conquista. Con respecto al desarrollo urbano y arquitectónico de las ciudades españolas en América comenta: “Es como si los colonizadores españoles se basaban en algún tipo de memoria cultural, un conocimiento heredado en forma casi instintiva”.⁴⁷ En el caso que aquí he analizado, esa “memoria cultural” a la cual hace referencia esta autora es la que conservó la vigencia de muchos elementos de significación, como los referidos anteriormente.

Para concluir, creo que es indispensable hacer un breve análisis diacrónico de estos dos emplazamientos emblemáticos de la ciudad de San Francisco de Quito. Al recorrer la historia de esta ciudad, puede constatarse que la Plaza de San Francisco ha conservado la impronta que le impusieron sus gestores, sujetos fundamentalmente religiosos, para quienes el hombre estaba sometido a un orden divino al cual debía integrarse cumpliendo el papel que le era asignado. Al mantener su estructura original, este espacio urbano ha preservado el espíritu de ese sujeto colonial atravesado por el logos divino; el sujeto que desconocía el Yo y cuya existencia era interpretada como creación forjada y dirigida por fuerzas externas. Curiosamente este sentido de orden universal parece haberse encriptado en este lugar a lo largo de casi quinientos años. En efecto, aún hoy los signos de la modernidad son poco prominentes en este lugar que sigue considerándose el corazón del “Centro Histórico” de la capital de la República del Ecuador.

Mientras tanto, la Plaza Mayor de Quito fue desde el siglo XVI, un espacio muy sensible a los cambios. Si bien el primer edificio que se construyó allí fue la Catedral, desde el inicio este templo tuvo que compartir su protagonismo con las construcciones que albergaban a los representantes de la corona y a las autoridades del cabildo local. Los cambios de denominación que ha experimentado este espacio, evidencian el desplazamiento de un orden hegemónico religioso a un orden cada vez más secularizando. Aquí cobran una singular importancia las palabras de Alain Touraine relativas al origen religioso del sujeto moderno, cuando sostiene que: “(...) hay que rechazar abiertamente la idea de la ruptura entre las tinieblas de la religión y las luces de la modernidad, porque el sujeto de la modernidad no es otro que el descendiente secularizado del sujeto de la religión”.⁴⁸ De manera que mientras la Plaza de San Francisco conserva en gran medida su sentido original revelándose al paso del tiempo, la Plaza Mayor denominada también “Plaza de Armas” y conocida posteriormente como “Plaza de la Independencia”, mantiene codificada en

su cambiante estructura, los signos propios de cada una de las fases de la singular modernidad, desarrollada en estas latitudes.

El orden intangible

Una vez enfocados los aspectos más visibles de la conquista española en el territorio de Quito, entraré a tratar algunos elementos subjetivos que también fueron introducidos como parte del “Nuevo Orden” y que influyeron profundamente en el imaginario de los habitantes de la ciudad colonial. Sin embargo, no cabe duda de que el mayor impacto sufrieron los pueblos aborígenes, que experimentaron el desplazamiento de sus referentes ancestrales, debido a la constante imposición de una serie de pautas desconocidas que alteraban todos los ámbitos de sus vidas.

Propongo aquí explorar uno de los aspectos que considero de especial trascendencia por la influencia que tiene esta noción sobre el imaginario y por su incidencia en todos los espacios de la vida cotidiana. Se trata de la visión del tiempo que constituyó uno de los ejes de la nueva sociedad que se instauró en territorios americanos, a partir de la conquista española.

Al iniciar este análisis es imprescindible considerar el hecho de que la joven ciudad de San Francisco de Quito nació dentro de un imperio donde el tiempo era fundamentalmente religioso. Esta constatación es una premisa necesaria en un mundo como el actual que vive claramente un tiempo predominantemente secular y, por lo tanto, resulta más difícil pensar en las vastas consecuencias que tenía esta condición temporal.

La irrupción del tiempo religioso ibérico en esta zona de los Andes contradujo la circularidad temporal dictaminada por el sol, principal referente de las ancestrales culturas andinas. Esta paradoja es el punto de partida de un análisis necesario sobre los efectos de esta imposición. Al respecto, cabría cuestionarse: ¿Cuáles fueron las consecuencias de esta nueva manera de percibir el tiempo, dentro de la vida cotidiana de los habitantes nativos de Quito? ¿Cómo se entrelazó este concepto cristiano con ca-

da uno de los tiempos vitales de los individuos y de la sociedad, y de qué manera se reflejó la predominancia de este tiempo religioso en la urbe quiteña?

El tiempo religioso y sus consecuencias en los Andes septentrionales

Antes de entrar en el análisis propuesto, es preciso enfocar el concepto de tiempo que caracterizó a la cultura judeocristiana y fue heredada por la Península Ibérica. Con la consolidación del cristianismo en Europa se oficializó la noción del tiempo lineal, concepto que, como tantas otras características de esta fe universal, proviene del Antiguo Testamento o de la Biblia hebrea, como sostiene el historiador francés Jean Delameau. El carácter lineal del tiempo se manifiesta claramente en la creación del mundo, de la vida y del hombre, que ocurre por acción directa de Dios. A partir de estos hechos originarios, el tiempo se convirtió en un vector irreversible que solamente podía ser interrumpido por la voluntad de su Creador. El establecería su origen y determinaría su fin.

Unido a este concepto escatológico del tiempo que tiene un comienzo y un fin, surge el concepto de eternidad, dimensión que libera al hombre de los límites temporales y materiales, alcanzando un estado espiritual y de cercanía a Dios. Este paso hacia un más allá de plenitud espiritual, otorgó un sentido al tiempo finito y lineal. Al respecto, en *La ciudad de Dios*, San Agustín definió al tiempo, esto es al tiempo terreno, como el lugar de la inseguridad. Considerado como lugar de tránsito, de peregrinaje, fue descrito como un sitio peligroso en el que todo puede suceder: lo mejor o lo peor. Por ello, la espera en el “fin de los tiempos” era una manifestación cristiana de esperanza, ya que concluido el tiempo, se vivía la eternidad.⁴⁹

Por todas las implicaciones que tenía este planteamiento teológico, la definición unidireccional del tiempo, ligada a la posibilidad de alcanzar la salvación eterna del alma, constituyó un as-

pecto preponderante del orden intangible, impuesto por los españoles. Este concepto se transformó en el eje medular de la sociedad colonial. Siguiendo las huellas dejadas por la tradición cristiana medieval, desde las más simples prácticas cotidianas hasta las más complejas manifestaciones culturales estuvieron vinculadas a esta concepción que ordenó la vida y muerte de todos los individuos que estaban dentro de su radio de influencia.⁵⁰

Por ello, resulta evidente que esta noción y todas las acciones vinculadas a ella, alteraron de manera profunda el imaginario aborigen. En efecto, la predominancia de esta concepción no solamente produjo un desequilibrio en la percepción de la temporalidad andina, estrechamente relacionada con el movimiento cíclico del sol, sino que su influencia generó el resquebrajamiento de la cosmovisión propia de los Andes.⁵¹ Una vez iniciado el proceso de colonización, el tiempo religioso cristiano invadió todos los espacios invisibles y visibles, superponiéndose, al menos de manera oficial,⁵² al tiempo astral, agrícola y cíclico, de los hombres andinos. Un ejemplo de ello puede verse en la ilustración de Guamán Poma de Ayala donde alude al carácter agrícola del calendario andino, (ver figura No. 8).

El tiempo finito y el premio de la vida eterna

La limitación del tiempo terreno, como metáfora sensible de la vida humana, disfrazó la angustia por el fin, con la esperanza de la promesa divina. Sin embargo, el carácter definitivo de la eternidad obligó a los creyentes a cumplir todos los pasos para garantizar el gozo del premio final. En principio, entonces, era indispensable asumir el sentido irreversible del tiempo lineal, encaminando toda la experiencia vital hacia la salvación del alma, condición indispensable para alcanzar la vida eterna, en el fin de los tiempos.⁵³

Además, el sentido transitorio de la vida y la interpretación de ésta como un peregrinaje en el camino de la salvación, fueron aspectos determinantes en el establecimiento y la consolidación



Figura 8

de una sociedad profundamente jerarquizada. De hecho, el premio definitivo de una vida posterior, libre de limitaciones y diferencias, amortiguó las desigualdades y mitigó la rebeldía.

Así, el orden teológico del tiempo y su implicación práctica, marcó el transcurso de la vida en la joven ciudad de Quito. Para la población aborígen, al igual que lo que había ocurrido con la población desposeída en Europa, la visión de la vida como un estado pasajero alimentó la esperanza de una eternidad colmada de recompensas. Para los colonos prestigiosos y acomodados en cambio, garantizar la vida del más allá supuso el cumplimiento de múltiples requisitos, considerados indispensables para obtener la salvación de su alma.⁵⁴ Estos incluían algunas prácticas sociales y religiosas, reconocidas como medios efectivos para alcanzar este propósito. Evidentemente, el ser un fiel devoto de la fe católica, condición esencial para la salvación implicaba, como señalé anteriormente, la exteriorización constante y visible de la filiación religiosa. Esta actitud característica del espíritu religioso medieval de Europa,⁵⁵ se convirtió en una herencia particularmente acentuada en España luego del largo proceso de desislamización de la Península. Por lo demás, esta conducta definida por Elliott como propia de una “sociedad de cruzados”, fue celosamente conservada en todas las colonias de ultramar.

Como podrá verse más adelante, también en la capital de la Audiencia de Quito esa necesidad de ser y parecer, surge desde muy temprano como un rasgo común en el comportamiento de sus habitantes. Siendo una sociedad que vivía en religión, esta actitud se vuelve particularmente visible en las prácticas religiosas públicas. Esa necesidad constante de representar, de escenificar, puede interpretarse como una expresión embrionaria del espíritu barroco que eclosionaría con fuerza, en el siglo XVII.

Efectivamente, las autoridades y los habitantes de Quito se integraron activamente en prácticas y manifestaciones religiosas que eran consideradas como un testimonio público de adhesión al credo católico. Este fenómeno fue mas visible a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Para ese entonces la vida de esta ciu-

dad se estabilizó con la consolidación del dominio colonial y los efectos de la Contrareforma comenzaron a percibirse también en esta región andina. Los templos, las calles y las plazas de Quito se convirtieron en escenarios muy frecuentes para la celebración de las diversas conmemoraciones litúrgicas y festivas. Este fenómeno sirvió para reafirmar los vínculos de relación y dependencia entre las estructuras ideológicas y sociales imperantes, expresándose de manera particular, en la disposición y orden que debían guardar los tres estamentos en estas ocasiones. Tanto dentro del templo como en los espacios públicos abiertos, donde se llevaban a cabo estas manifestaciones religiosas, las autoridades eclesiásticas y la elite local ocupaban los lugares más prominentes mientras los indígenas se situaban en lugares secundarios.⁵⁶

El afán por demostrar públicamente su fidelidad religiosa está presente en muchas otras prácticas y costumbres reproducidas por los colonos españoles y adoptadas paulatinamente también, por la población nativa de la región. Ligado a esa necesidad de sumar virtudes que les garantizara la obtención de la vida eterna, los fieles encontraron en estos mecanismos formas efectivas de reafirmar su pertenencia a la Iglesia y a la sociedad local. Un ejemplo de ello, fueron las organizaciones de hermanos cofrades que nacieron al amparo del clero y de la elite local.⁵⁷

Los vecinos más pudientes procuraron añadir méritos espirituales a sus hazañas materiales, respondiendo no solo a la conducta propia de los caballeros, sino también construyendo cuidadosamente la imagen de un cristiano cabal, que les favoreciera en términos terrenos y espirituales, en el momento de su muerte. Para ello, ningún esfuerzo parecía suficiente. Al convertirse en benefactores de la Iglesia, de las cofradías o de los desvalidos, no solo hacían gala de su prestigio y poder económico, sino que estos actos de caridad se traducían en virtudes cristianas que les aseguraba el camino a la salvación.

Llevados por este interés, los vecinos de Quito entregaron considerables aportes para la construcción de los principales

templos y capillas de la ciudad. Además, comprometieron dotes para casar a las doncellas huérfanas o financiaron su entrada a los conventos, encargándose también de sostener las obras pías para los más menesterosos, en el hospital de *Jesús de la Misericordia*. A esto se añadió la fundación de capellanías y cofradías que fortalecieron aún más los vínculos de estos personajes con los miembros del clero.⁵⁸

Me he referido a estos aspectos porque considero que todos ellos son importantes indicios de ese orden subjetivo que fue imponiéndose como parte del proceso de colonización. En vista de lo amplio que resulta el tema de la relación entre el tiempo terreno y la vida eterna, volveré sobre este aspecto en el siguiente capítulo de este trabajo. Sin embargo, antes de ello quisiera explorar todavía algunas otras implicaciones que tuvo el tiempo, como elemento religioso, dentro de la vida cotidiana de San Francisco de Quito.

Campanas, ayunos y santos

La ciudad colonial que se fue desarrollando lentamente en la zona más elevada del valle de Quito, impuso un ritmo distinto a las actividades diarias de los pobladores del lugar. El sol, que con su movimiento silencioso y regular había determinado los tiempos del año y los quehaceres diarios en este enclave andino, fue sustituido por el sonido amplio, repetitivo y perturbador de las campanas. Acorazadas dentro de las torres blancas de las iglesias, su tañido anunciaba el triunfo de otro tiempo. La tibieza temprana y el calor abrazador, la luminosidad y las sombras del tiempo solar, cedieron el paso al sonido riguroso y ensordecedor de estos artífices metálicos, pregoneros de los nuevos tiempos religiosos.⁵⁹

Vinculadas en principio, a los siete momentos diarios de oración y al recogimiento de los devotos católicos de esa época, las campanas determinaban fundamentalmente las horas del día y los tiempos del año, de acuerdo a las conmemoraciones religio-

sas. El tañido de las campanas era otro lenguaje codificado que establecía comportamientos, definía actividades y reglamentaba lo cotidiano. El Primer Concilio de Quito, celebrado en 1570, recoge las constituciones sinodales que debían ser guardadas por los curas de la Catedral de Quito, entre las cuales se incluye la disposición No. 12, que ordenaba:

Item. Mandamos a los sacristanes tengan cuidado de tañer al alva cada día en esclareciendo, y a boca de noche a la oración de Nuestra Señora, so pena de medio peso por cada vez que lo dejaren de hacer. Y encargamos a los curas avisen en la Iglesia que a la oración del Ave María todos se hinquen de rodillas, porque amuestran la devoción interior e para el buen ejemplo de estos naturales.⁶⁰

Al respecto, ver la figura 9. Sin embargo, el tañido de las campanas sirvió también a otros propósitos. Además de marcar un orden en el tiempo, su repique se encargó de comunicar a los habitantes de la ciudad el advenimiento de cualquier suceso importante.⁶¹ A medida que se fueron edificando los distintos templos en Quito, se incrementó el coro de las campanas que tañían en concordancia a la naturaleza de su mensaje. Sus voces se hicieron escuchar en tiempos de violencia e incertidumbre, de regocijo o de revuelta, de vida o de muerte.⁶² Pero las campanas de Quito cumplían con otras misiones adicionales. El repique pomposo y dramático que convocaba anualmente a las conmemoraciones litúrgicas de Adviento y Pascua, recordaba el inicio de ciclos religiosos que obligaban a los fieles a observar una serie de prácticas de penitencia y ascetismo.

Así, los tiempos y ritmos religiosos determinaban actos tan cotidianos como aquellos relacionados con las costumbres culinarias. El ayuno y la abstinencia que debían guardarse en estos períodos extraordinarios, hicieron que tanto el tipo de alimento como su preparación, fuera regulada por las autoridades eclesiásticas. Al respecto, el capítulo XXXIX del 2do. Sínodo de Quito, celebrado en esta ciudad en 1594, dispone que:

Porque todos los fieles cristianos son obligados, siendo de edad legítima y no habiendo causa de necesidad, so pena de pecado mortal, á guardar los ayunos que la santa Madre Iglesia tiene, absteniéndose de comer carne, leche, queso, huevos, manteca, y cualquier otro manjar hecho de alguna cosa de éstas, no habiendo Bula de la Cruzada, porque teniéndola podían comer lo que en ella se concede, y para que ninguno lo ignore declaramos ser los siguientes: - Primeramente, toda la Cuaresma, excepto lo domingos, desde el Miércoles de Ceniza hasta el Sábado Santo; las cuatro Témporas del año, las cuales son miércoles, viernes y sábado, de la semana del octavario de la Pascua del Espíritu Santo; miércoles, viernes y sábado, después de la Exaltación de la Cruz en el mes de setiembre; miércoles, viernes y sábado, después de la fiesta de Santa Lucía en el mes de diciembre; la vigilia de Natividad de Nuestro Señor, la vigilia de Pascua del Espíritu Santo, la vigilia de San Joán Baptista, la vigilia de Todos Santos, la vigilia de todos los Apóstoles, excepto la de San Joán Evangelista y la de San Felipe y Santiago; y cuando cayere algún santo de ayuno en Lunes, ha de ser la vigilia el sábado antes; y los que de su voluntad quisieren ayunar otros días de Nuestra Señora, se les concede cuarenta días de perdón.⁶³

Otro de los elementos importantes del tiempo religioso, instaurado en Quito desde sus orígenes como ciudad colonial, fue el ciclo santoral. La conmemoración de los santos, que habían alcanzado la gloria eterna como premio a una vida colmada de actos de servicio a Dios y de manifestaciones milagrosas, constituyó parte fundamental de múltiples devociones y celebraciones festivas, que se intercalaron dentro del calendario litúrgico.⁶⁴ A la larga lista del Santoral se sumaban las fiestas conmemorativas de cada uno de los ángeles a quienes también se les dedicaba un día al año.

Sin embargo, la relación con la corte de ángeles y santos no se limitaba solamente a la participación en el festejo anual que se realizaba en su nombre. El hecho de nacer en una determinada fecha, generalmente originaba un compromiso entre los padres del recién nacido, el recién nacido y el santo conmemorado. El



Figura 9

niño era bautizado con su nombre y el santo se convertía en su patrono y protector permanente. Esta reciprocidad de deferencias garantizaba, la tutela protectora de por vida, de un destacado miembro de la corte celestial y su incondicional amparo en el momento de la muerte de su protegido. El neófito por su parte, se comprometía a las devociones propias del santo o santa al cual había sido encomendado y, por ende, a los gremios y las órdenes religiosas que lo auspiciaban.⁶⁵

Todos los temas expuestos en este capítulo, comparten determinados caracteres que son especialmente importantes dentro de esta investigación. Todos ellos constituyen medios de significación; todos ellos contienen indicios que los relacionan a una gran estructura ideológica, eje fundamental del sistema colonial. El afianzamiento de cada uno de estos aspectos visibles o invisibles sirvió para establecer el orden, o mejor dicho el “Nuevo Orden”, que caracterizaría a la sociedad colonial. Cada uno de ellos constituía un código que debía ser interpretado y asumido apropiadamente por todos los individuos que vivían en esta urbe.

Estos elementos sin embargo, no se impregnaron solamente en el espacio urbano sino que a través de éste, pasaron a formar parte del imaginario de cada sujeto. Las utopías e ideales propios de los primeros tiempos, se fueron concretando dentro del proceso particular de colonización que se impuso en la capital de la Audiencia de Quito. Así, con la implantación de estructuras tradicionales que habían sido trasplantadas desde la metrópoli hasta esta región de los Andes septentrionales, renacían adaptados a la realidad singular de este medio, los sistemas de representaciones que servirían de germen para el surgimiento del sujeto moderno en estas latitudes. Sin embargo, como ya he señalado antes, este fenómeno fue parte de un irregular y lento proceso. Esto significa que esa “emancipación del sujeto”, que se produce con la aparición de un individuo cuyo principio del bien es el control que ejerce sobre sus acciones y su situación, permitiéndole concebir y sentir sus comportamientos como componentes de su historia personal de vida,⁶⁶ empieza a mani-

festarse, durante la segunda mitad del siglo XVI, en forma muy esporádica entre los miembros de la sociedad colonial asentada en Quito. La aparición en escena de estos actores sociales se torna más palpable cuando se analizan las prácticas que giran en torno al fenómeno de la muerte, en la joven ciudad de Quito, tema que será tratado en el siguiente capítulo.

Notas

- 1 Pilar PONCE LEIVA, *Relaciones histórico – geográficas de la Audiencia de Quito, siglos XVI – XIX*, Quito, Tomo I, MARKA – Ediciones Abya Yala, 1992, pp. 117-122.
- 2 (sic) Antonio DE HERRERA y TORDESILLAS, “*Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima, cronistas coloniales (segunda parte)*, Puebla -México, Editorial J. M. Cajica Jr. S. A., 1960, p. 370.
- 3 Ibid., p. 370-371.
- 4 (sic) Ibid., 372.
- 5 Peter BURKE, en: *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Editorial Gredisa, 1996, p. 15..
- 6 Op cit George DUBY, *Los tres órdenes...*, pp. 29-31.
- 7 Ruben VARGAS UGARTE, S. J., *Concilios Limenses (1551 – 1772)*, Tomo I, Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima, 1951. p. 5.
- 8 Fray José María Vargas, “*El Primer Sínodo de Quito*”, en: *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, Los Sínodos de Quito del siglo XVI*, Nos. 3 y 4, Quito, Editora Royal, 1978. P. 11
- 9 Ibid, pp. 12-13.
- 10 Al respecto de estos documentos, resulta interesante el hecho de que en todos ellos no existe una sola alusión a los niños, que era un sector importante de la población, pero que aparentemente formaban parte del sector anónimo de la sociedad.
- 11 Antonio DE LEON PINELO, *Recopilación de las Leyes de Indias*, México, Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, Volúmenes I, II, y III., 1992.
- 12 Es importante señalar aquí, la función que cumplió el latín, introducido por la Iglesia, a América. La presencia de esta lengua, cuyo uso y comprensión estuvo restringida, mayoritariamente al ámbito religioso, constituye una prueba más del poder que se estableció en torno a la palabra.
- 13 (sic) Agustín DE ZARATE, “*Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú y las guerras y cosas señaladas en ella*”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima*, Puebla, Editorial J.M. Cajica, 1960,p. 277., el resalta-do es mío.

- 14 Walter J. ONG, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 81-102.
- 15 J. H. ELLIOTT, *Spain and its World: 1500 – 1700*, New Heaven and London, Yale University Press, 1997, pp. 14-15.
- 16 Si bien las imágenes religiosas son instrumentos de evangelización y símbolos del poder colonial, es importante señalar que también fueron objeto de apropiación por parte de los pueblos conquistados. Muchos son los trabajos historiográficos que han investigado este tema, sobre todo para el caso de México. En el caso ecuatoriano cabe destacar el trabajo de Mireya SALGADO GOMEZ, *La Imagen de María, la historia en una imagen*, Tesis de Maestría en Historia Andina, Flacso, 1997, que trata sobre los orígenes de los santuarios de Guápulo, Oyacachi y El Cisne y sus respectivas imágenes marianas. Este trabajo recoge, entre otros detalles, información acerca del fenómeno de apropiación de estas imágenes religiosas, por parte de la población indígena.
- 17 Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 60.
- 18 Uno de estos casos puede encontrarse en el cuadro de San Nicolás de Bari, de autor anónimo, reproducido en: Salvat, *Arte colonial de Ecuador: siglos XVI-XVII*, Barcelona, Salvat Editores, 1977, p. 30., que en su ángulo inferior izquierdo, representa al donante del cuadro, quien está de espaldas al santo y con visible intención de ser reconocido por quien se sitúe frente al lienzo.
- 19 Pese a que el arte figurativo fue uno de los medios de expresión donde puede verse una mayor participación de la población aborigen, éste siempre se desarrolló bajo la dirección de frailes o artistas europeos, quienes guiaron a los artistas locales. A esto debe sumarse la vigilancia que ejerció el Tribunal de la Inquisición que se encargaba de controlar los aspectos de fondo y forma, en la reproducción del arte figurativo.
- 20 Aída MARTINEZ CARREÑO, *La prisión del vestido: aspectos sociales del vestido en América*, Colección Ariel Historia, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, 1995., pp. 31-33.
- 21 Aquí se refiere a una provisión emitida en enero de 1647, cuando el Presidente y los Oidores de la Real Audiencia de Quito mandan que las mestizas no se vistan de ningún género de seda, ni telas, ni guardados con oro joyas de oro ni perlas. Esta cita consta dentro del mismo juicio al cual hago referencia en esta página.
- 22 Este juicio recopilado por Juan FREILE GRANIZO, está publicado en: *Anuario histórico jurídico ecuatoriano*, Vol. II, como, “Autos acordados de la Real Audiencia de Quito, 1578-1722”, Copia de autos acordados del A.N.H./Q., Guayaquil, Corporación de Estudios y Publicaciones, 1971.

- 23 Si bien el juicio aquí referido se lleva a cabo en pleno siglo XVII, su contenido ilustra cómo la vestimenta servía de medio para codificar la condición de los habitantes de Quito. Por lo demás, el mestizaje se convirtió en un serio problema por el crecimiento que manifiesta este sector, fenómeno que ya comienza a reflejarse durante el último tercio del siglo XVI. Newson señala que hacia 1577 habían 1.000 hombres españoles en Quito, pero apenas 300 mujeres españolas. De acuerdo a la referencia dada por esta misma autora, el obispo Rodríguez Aguayo habría informado en 1598, que esta marcada diferencia numérica entre los dos géneros, habría ocasionado el incremento de la población urbano mestiza. Linda A. NEWSON, *Life and Death in Early Colonial Ecuador*, Norman/London, University of Oklahoma Press, 1995, p.185.
- 24 (sic) “Información de Méritos y Servicios de D. Sancho, Cacique de la Tacunga, en solicitud de un Escudo de Armas, cuyo dibujo acompaña, y de otras Mercedes”, en: Udo OBEREM, *Sancho Hacho: un cacique mayor del siglo XVI*, Quito, CEDECO – Abya-Yala, 1993, p. 107.
- 25 Ibid, pp.27-28.
- 26 Op. Cit., NEWSON, *Life and Death...*, p.185.
- 27 Santiago MONTOTO, *Nobiliario hispano – americano del siglo XVI*, Madrid, s.a. p. 354, citado por Javier Ortiz de laTabla, *Los encomenderos de Quito, 1534-1660: origen y evolución de una elite colonial*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos – C.S.I.C., 1993, p. 43.
- 28 (sic) Antonio DE LEON PINELO, *Recopilación de las Indias*, Tomo III, México, Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, p.2017.
- 29 Valerie FRASER sostiene que, frente a la imprecisión de las primeras disposiciones emitidas en la Metrópoli relativas a las características que debían tener las primeras ciudades coloniales, es muy probable que esquemas como el del “cordel y el damero” les resultara familiar a Cortés y otros conquistadores como para haberlo aplicado, desde muy temprano, en las ciudades americanas, en: *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 36-39,
- 30 “Descripción de la Ciudad de San Francisco de Quito” Anónimo (1573) en: Pilar PONCE LEIVA, *Relaciones histórico – geográficas de la audiencia de Quito (Siglo XVI – XIX)*, Quito, MARKA, 1992, pp. 187-224.
- 31 La crónica anónima de 1573, a la cual hice referencia en la página anterior, se refiere a “las casas del ayuntamiento” y a “las casas episcopales” como edificaciones que están en la Plaza mayor. En este texto sin embargo, no se incluye ninguna referencia a la localización de las Casas Reales de la Audiencia. Esto quizás se deba a que esta institución había sido fundada por Felipe II en 1563, de tal manera que, al tiempo de elaborar esta crónica, las

Casas Reales aún no formaban parte de las edificaciones que circundaban este espacio público.

- 32 Según Lewis MUMFORD, *The City in History: Its Origins, its Transformations and its Prospects*, San Diego/ New York/ London, Harcourt Brase & Company, 1989, pp. 305-307, esta disposición espacial de la plaza, tiene sus raíces en las villas medievales europeas y su estructura se conservó como referente en la construcción de las ciudades españolas en América. En 1573, Felipe II destaca precisamente en las Nuevas Leyes de Indias la necesidad de que además del templo mayor: "... en la plaza mayor se edifiquen las Casas Reales, del Concexo, Cabildo y Duana no de manera que den embarazo al templo sino que lo hautoizen". Op cit. *Recopilación de Indias*, Libro Octavo, Título Primero, Artículo 13, p.2021.
- 33 Este aspecto resultaba absolutamente vital dentro de una sociedad religiosa como la quiteña. De hecho, la plaza era un sitio particularmente destacado para expresar en forma pública, la adhesión a la religión católica. La Plaza Mayor fue el escenario predilecto para evidenciar la participación personal en las fiestas religiosas o para reafirmar el protagonismo social y religioso de los vecinos más pudientes de la ciudad, como veremos en el subsiguiente capítulo de este trabajo.
- 34 Op cit. *Recopilación de Indias*, Libro Octavo, Título Primero, Artículo 9, p. 2019.
- 35 (sic) *1er Libro de Cabildos de Quito (1573)*.
- 36 Cristobal DE GANGOTENA Y JIJON, "Honras de Felipe II. Jura de Felipe III..." *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, No. 8, enero -junio 1924, p. 278., citada en: Alexandra KENNEDY, "La Fiesta Barroca en Quito", *Revista Procesos* No. 9, II Semestre, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996, p. 11. Estas conmemoraciones contrastaron notablemente con el boato que caracterizó a las fiestas organizadas por las autoridades de la ciudad durante el siglo XVII. Al respecto, el caso más destacado es el de las festividades que organizó el Cabildo con motivo del nacimiento del príncipe Baltazar Carlos en 1631.
- 37 Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: El contexto de Francois Rableis*, Madrid, Editorial Alianza Universidad, 1990, p. 15,
- 38 Ibid., Bajtin caracteriza detalladamente el contenido ideológico de la fiesta oficial, en contraposición con las celebraciones carnavalescas. Señala la importancia que tenía en las primeras, el hecho de que cada personaje se presentara con las insignias propias de sus títulos, grados y funciones. Además cada uno de estos miembros de la sociedad ocupaba el lugar reservado a su rango. Esta fiesta, sostiene Bajtin, tenía la finalidad de consagrar la desigualdad, contrastando con el carnaval en el que se imponía una

igualdad entre quienes normalmente estaban separados por las barreras infranqueables de su condición, su fortuna, etc. Allí, la fiesta era el triunfo de una verdad prefabricada, victoriosa y dominante que asumía la apariencia de una verdad inmutable, eterna y perentoria. Tanto en el caso de las fiestas oficiales como en las fiestas populares, también Bajtin resalta la importancia de la plaza pública.

- 39 La corrida de toros que inicialmente fue una fiesta protagonizada fundamentalmente por miembros de la nobleza, pierde esta característica, a lo largo del siglo XVIII, transformando a “los de a pie” en los principales actores de la fiesta brava.
- 40 Lewis MUMFORD, analiza en detalle la trascendencia que tuvo este orden monástico que se desarrolló a partir del siglo XIII. El monasterio se convirtió en una nueva forma de polis: una asociación o hermandad cercana de personas que compartían una misma manera de pensar, que se reunían no solo para ceremonias ocasionales sino que vivían en permanente cohabitación, en un esfuerzo por alcanzar en la tierra, una vida cristiana dirigida solo y exclusivamente al servicio de Dios. Este reclutamiento voluntario fue la piedra angular del modelo de vida austera y disciplinada de quienes optaron por dedicar su vida al servicio de Dios, pero además, de acuerdo con el enfoque de Mumford, el orden monástico dio origen a los lineamientos fundamentales de la civilización urbana que fueron depurándose detrás de las murallas de los monasterios. De allí surge el valor práctico del ascetismo, el orden, la regularidad, la honestidad o la disciplina interior que son transferidos a los pueblos medievales, pasando al capitalismo post-medieval en forma de invenciones y prácticas comerciales a través del uso del reloj, el libro de contabilidad o el establecimiento de un orden diario. Lewis MUMFORD, *The City in History: Its Origins, its Transformations and its Prospects*, San Diego/ New York/ London, Harcourt Brace & Company, 1989, pp.246-247.
- 41 El término “tianguéz” es introducido por los colonos españoles quienes transfieren este término desde Mesoamérica. Yo he querido incluirle en este texto, precisamente, porque me interesa mantener presente la relación que tuvo el proceso de colonización de la ciudad de Quito con las experiencias españolas en Nueva España.
- 42 Las primeras crónicas sobre la ciudad de Quito señalan que, los carniceros y pulperos ofrecían sus productos en establecimientos fijos, situados en lugares marginales de la ciudad, mientras en el tianguéz los indígenas ofrecían una amplia variedad de verduras, carne de caza, gallinas y huevos. Ver en: Op. Cit. Pilar PONCE LEIVA, *Relaciones histórico-geográficas...*, “Descripción de la Ciudad de San Francisco de Quito,” Anónimo - 1573, pp.208

- 43 Tomando en cuenta noticias de cronistas que relatan la existencia del “palacio de Huayna Capac” en ese lugar y, recordando las estrategias utilizadas por los españoles tanto con los musulmanes como con los pueblos mexicanos, es muy posible que hubiesen decidido establecer el primer convento franciscano precisamente sobre un lugar de especial significación para la población nativa local. Además, para este caso es importante recordar el artículo 13 del libro 8vo, título primero de las Leyes de Indias que trata sobre la fundación y población de las ciudades, villas y lugares de las Indias. Allí, Felipe II dispone que: (sic) “el templo en lugares mediterráneos no se ponga en la plaza, sino distante della y en parte que este separado del edificio que a el se llegue, que no sea tocante a el y que de todas partes sea bisto porque se pueda honrrar mejor y tenga mas autoridad a se de procurar que sea lebantado del suelo alde de manera que se aya de estar en el por gradas.” Antonio DE LEON PINELO, *Recopilación de las Indias*, Tomo III, México, Grupo Editorial Miguel Angel Porrua, pp. 2020-2021.
- 44 En el caso específico de las cofradías de naturales, éstas fueron especialmente útiles en lo relativo a la construcción de monumentos arquitectónicos, así como todo lo relacionado con la profusión de imaginiería y pintura religiosa.
- 45 Frank SALOMON hace un extenso y profundo estudio a propósito de la función trascendental que cumplió el Quito prehispánico como centro regional de intercambio comercial. Este autor señala que con la llegada de los invasores europeos la sociedad aborigen se vió abocada a una serie de presiones. Sin embargo, Salomon destaca que la vitalidad de las organizaciones políticas y económicas no se extinguió: “ni por las catástrofes de los 1530s y 1540s, ni siquiera por el aplastante peso de la sociedad colonial que surgió después. Esta organización continuó adaptándose y esforzándose de manera infatigable, por debajo de la superficie de nuevo gobierno extranjero.” Esta cita justifica la atención y el control especiales que pusieron los españoles en las actividades que se realizaban en el Tianguetz. (la traducción de la cita es mía). Ver Frank SALOMON en: *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of the North Andean Chiefdoms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 218.,
- 46 Op. cit., DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 35.
- 47 Op. cit., FRASER, *The Architecture of Conquest*, p. 7
- 48 Op. cit. Alaine TOURAINE, *Crítica a la Modernidad*, p. 274.
- 49 Catherine DAVID, Frédéric LENOIR, Jean Philippe DE TONNAC, “*El Apocalipsis recreado: entrevista a Jean Delumeau*”, en: *El fin de los tiempos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, pp. 69-123.

- 50 Según Max WERBER, “La esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el estilo de vida, cuando la salvación proyecta ya de antemano en este mundo su sombra o transcurre como acontecimiento *interior* dentro de este mundo.” en: *Economía y sociedad*, p. 419.
- 51 Sabine MAC CORMACK, en su extenso trabajo sobre el imaginario religioso en el Perú a principios de la colonia, destaca que: “el tiempo calendario, determinado por el movimiento solar y el tiempo humano, marcado por la maduración de la gente joven, eran celebrados conjuntamente. La iniciación de los hombres jóvenes engendrabla el tiempo humano y era entrelazada en la celebración de los solsticios de invierno y verano. En el Cuzco como a lo largo de los Andes, el tiempo humano era integrado de esta manera, a los ritmos fijos y predecibles del tiempo calendario. Pero no todas las vidas humanas podían ser insertadas dentro de dichos ritmos fijos y predecibles; ya que la vida y muerte del Inca, sobre quien pesaba una amplia red de poder, imponía sus propios ritmos distintivos, sobre sus vasallos”. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 117. (la traducción de esta cita es mía).
- 52 Aquí cabe recalcar otra vez, que si bien se impuso este concepto cristiano del tiempo, los tiempos cíclicos andinos mantuvieron su vigencia de manera velada y más bien ligados con el calendario religioso. De hecho, muchas veces se conservaron ritos ancestrales bajo un simbolismo cristiano disfrazado, como es el caso de las célebres fiestas andinas de San Juan. Por lo demás, en Europa, la supervivencia del tiempo circular agrícola y de prácticas “paganas” camufladas como prácticas y festividades cristianas también ha sido exhaustivamente estudiado por investigadores como James George FRAZER en: *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica (novena reimpresión), 1986., y más recientemente, historiadores como Carlo GINZBURG en: *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1992, pp. 177.
- 53 Catherine DAVID, Frédéric LENOIR, Jean Philippe DE TONNAC, “*El Apocalipsis recreado: entrevista a Jean Delumeau*”, en: *El fin de los tiempos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, pp. 69-123.
- 54 Weber destaca su particular interés por las prácticas que origina lo que el define como: “la nostalgia por la salvación” debido a las consecuencias que tienen éstas en el desarrollo económico de una sociedad. Op. cit., p. 419.
- 55 Sobre este aspecto cabe citar a autores como: Johan HUIZINGA, *The Autumn of the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 203-233, o para el caso español, Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, 1995.

- 56 En efecto, dentro de las iglesias de Quito el clero ocupaba los asientos dispuestos hacia los dos lados del retablo correspondiente al altar mayor. Compartían este espacio con los representantes del Cabildo y de la Audiencia. Abajo, en la nave principal del templo tenían su asiento las mujeres españolas y más atrás se acomodaba la *gente del común*.
- 57 A propósito, Diego Rodríguez de Ocampo incluye en su relación sobre el obispado de Quito detalles sobre la devoción a la Virgen de Guadalupe de Guápulo, señalando que en agradecimiento por los favores recibidos por esta imagen: "... fundaron los mercaderes y sus sucesores y lo principal de la ciudad, hermandad y cofradía de las lucidas y veneradas de esta ciudad, con pinturas de este milagro desde sus principios, que fue por el año de 1581". Pilar PONCE LEIVA, *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo II, Quito, MARKA/Ediciones Abya-Yala, 1994, pp. 217-218.
- 58 También del último cuarto del siglo XVI, es la observación que hace nuevamente Diego Rodríguez de Ocampo en relación al templo de San Francisco: "tienen capellanías y la más considerable es la que dejó el Capitán Rodrigo de Salazar, de 500 pesos de renta cada año, en capilla particular de que es patrono el Presidente de esta Real Audiencia, asignada para entierro de ella y de caballeros conocidos, a falta de entierros suyos." Ibid., p. 252. Sobre este mismo tema, Jiménez de la Espada asevera que la mayoría de las capellanías en la catedral de Quito en 1583 habían sido fundadas por encomenderos como Salazar, Juan de Padilla, Cisneros, Juan de Larrea, Núñez de Bonilla, Francisco Ruiz, Antón Díaz, Diego Méndez. Citado por Javier ORTIZ DE LA TABLA, *Los encomenderos de Quito, 1534-1660*, p. 169.
- 59 En los misales católicos se conserva esta división de las horas del día que continúan ordenando el tiempo y las actividades en los monasterios contemporáneos en la ciudad de Quito. Allí transcurre el día marcado por los siete tiempos de oración: *maitines*, rezados en plena noche, *laudes*, a la aurora; *prima*: hora 1ª, a las 6 am; *tercia*: hora 3era, a las 9; *sexta*: hora 6ta. al mediodía; *nona*: hora 9ª, a las 3 pm; *vísperas*: cuando aparece la estrella Vesper, a las 5 p.m. y *completas*: oraciones con las que se cierran las últimas actividades del día, a las 9 p.m. Adicionalmente, es importante tomar en cuenta que el año calendario estaba dividido en un ciclo temporal, determinado fundamentalmente por dos acontecimientos litúrgicos como eran el Adviento y la Pascua. A esto se añadía el ciclo santoral cuya conmemoración también tenía una enorme importancia en la vida de la ciudad y sus habitantes.
- 60 "Primer Concilio de Quito, (1570), *Texto del Primer Concilio Quitense*" en: Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, Nos. 3y4, *Los Sínodos de*

Quito del siglo XVI, Quito, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, p. 29.

- 61 Bernard Lavallé en su estudio sobre la crisis de las alcabalas describe el ataque armado que sufren los principales jefes de la milicia, cuando volvían a sus casas luego de una larga reunión en la sala de guardia del Cabildo, en las semanas previas a la revuelta. Lavallé señala que: “Una campana se puso a tocar a rebato poniendo en alerta a la ciudad que despertó sobresaltada, imaginando lo peor”. Bernard LАVALLÉ, *Quito y la crisis de la alca-bala (1580-1600)*, Biblioteca de Historia Ecuatoriana Volumen 16, Quito, Corporación Editora Nacional 1997, p. 163.
- 62 El protagonismo de las campanas hacia finales del medioevo, en las ciudades europeas es reseñado por el historiador holandés Johan Huizinga. Este autor relata los eventos que fueron registrados por los pobladores de Burgundy en Francia, gracias al redoble de las campanas que lo mismo anunciaron la elección de un nuevo Papa, el acuerdo de paz entre Borgoña y Armagnac o el desarrollo de un duelo entre dos burgueses de la región. Op. cit. Johan HUIZINGA, *The Autumn of the Middle Ages*, pp. 2-3.
- 63 (sic) Op. cit. “*Los Sínodos de Quito...*”, pp. 109-110. Interesante en esta referencia es que pese a que los cuarenta días de perdón se referían al perdón de penitencia, en amplios sectores, menos reflexivos se interpretó como una disposición en la que una medida de tiempo terreno se aplicaba para reducir el posible “ tiempo” de penitencia en el más allá.
- 64 La veneración a los santos se manifestó además en Quito a través de la devoción a las reliquias de santos que fueron trasladadas desde el Viejo Continente hasta la capital de la Audiencia. Según relata Diego Rodríguez Ocampo, el templo de San Francisco guardaba en uno de sus retablos: “22 huesos de reliquias pequeñas de Santos, con Bulas apostólicas que se trajeron con ellas”. Según este mismo cronista, la Capilla del Rosario dentro del templo de Santo Domingo poseía: “...Un altar en retablo / de reliquias traídas de Roma con santos pintados de pincel y su velo. En esta Capilla está fundada la antigua cofradía del Rosario de Nuestra Señora, muy venerada, y la procesión de la Soledad los Viernes Santos, devota y autorizada por sus 24 cofrades de los principales de la ciudad; y dentro de dicha Capilla está otro retablo con más reliquias magnas con Bula de su Santidad, que trajo el Mro. Fray Marcos Flores”. Op cit. Pilar PONCE LEIVA, *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo II, Quito, MARKA/Ediciones Abya-Yala, 1994, pp. 252, 258.
- 65 Un buen ejemplo de este vínculo que se establecía entre el neófito y el santo tutelar es el caso de Don Francisco Atagualpa quien fue bautizado con este nombre por los fundadores del Monasterio de San Francisco. Su estrecha relación con la orden franciscana se destaca en su testamento, en el

que pide ser enterrado en su capilla dentro del mismo Monasterio. Además funda una capellanía y dispone que con la renta que esto produce se digan misas a favor de su alma tanto en el templo franciscano como en el monasterio de “Nuestra Señora de la Concepción, la Real” que estaba bajo el tutelaje de los frailes mendicantes. Ver en: Tamara Espupiñan – Freile, “*Testamento de Don Francisco Atagualpa*”, Revista *Misilánea histórica ecuatoriana*, No. 1, Quito, Publicación de los Museos del Banco Central del Ecuador, 1988, pp. 19-33.

66 Op. cit., TOURAINE, pp. 267-275.

Capítulo IV

LA MUERTE EN QUITO

Una de las maneras de descubrir cómo asumía el individuo esta compleja estructura ideológica que he tratado de reconstruir aquí, es estudiando la forma como los quiteños de aquella época enfrentaban la muerte. Por esta razón, el capítulo que aquí se inicia tiene el propósito de analizar detenidamente la experiencia de la muerte en Quito, durante la segunda mitad del siglo XVI. No solamente se trata de explorar cómo morían las primeras generaciones asentadas en esta ciudad. Mi intención es descubrir cuál era la visión de la muerte en un espacio urbano como Quito y de qué manera se experimentaba la muerte propia y ajena; qué implicaba morir en esta sociedad religiosa y cuáles eran las funciones que cumplían los distintos miembros de la comunidad en esta circunstancia; qué requisitos debían cumplirse y cómo se reflejaba, en estas postrimerías, todo el bagaje ideológico que había acumulado el moribundo durante su vida.

Este análisis busca poner dentro de un contexto vivencial todos aquellos aspectos que han sido presentados en los dos capítulos anteriores, con el propósito de identificar las raíces del sujeto colonial que surge en este entorno urbano. Si se toma en cuenta que la muerte es una experiencia de ruptura definitiva que afecta a un individuo y a través suyo a toda una comunidad, más aún si se trata de una sociedad religiosa, éste suceso puede constituir un momento especialmente apropiado para recuperar evidencia de la impronta dejada en cada sujeto, por la estructura ideológica dominante. De esta manera, además de los aspectos ideológicos que pueden manifestarse en el comportamiento

del que muere, esta circunstancia puede generar valiosa información acerca del comportamiento comunitario y social a propósito de la muerte. Por estas razones, considero que el tratamiento de este tema es esencial para recoger las huellas legadas por los sujetos coloniales, en las que puedan identificarse indicios de un proceso de transición del sujeto colonial hacia la modernidad.

Los testamentos redactados en esos años, son fuentes extraordinariamente ricas en detalles a través de los cuales puedo recuperar muchos de los elementos que intervinieron en el acontecimiento de la muerte, durante la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, para ello, es preciso considerar que se trata de fuentes testamentales generadas dentro de una sociedad religiosa, asumiendo dentro de ese contexto su carácter jurídico que lo define como: “declaración de última voluntad, relativa a los bienes y otras cuestiones: reconocimientos filiales, nombramientos de tutores, revelaciones o confesiones, disposiciones funerarias.”¹

Antes de entrar a tratar aspectos específicos concernientes al tema planteado, es necesario recordar lo importante que era el tema de la muerte para la sociedad religiosa colonial de Quito. Centrada fundamentalmente en la entrega generosa del Hijo de Dios, para que a través de su muerte humana redimiera los pecados de la humanidad, la doctrina cristiana adopta la experiencia de la muerte como eje básico de sus enseñanzas. La misa, pieza litúrgica esencial del catolicismo, no solamente sirvió para mantener viva la memoria de la pasión y resurrección de Jesucristo dentro de la comunidad de creyentes, sino que de acuerdo a esta fe religiosa, la transustanciación que se produce en este acto sacramental, reproduce su efecto redentor en los fieles. En este sentido y como podrá verse más adelante, la misa se convirtió en el acto ritual más importante, para ayudar al difunto a reducir las penas del purgatorio y alcanzar el cielo.

Adicionalmente, es importante recordar que la conmemoración de la muerte de Cristo constituía también la médula de las celebraciones propias de la Pascua. El período cuaresmal era in-



Figura 10

discutiblemente uno de los ciclos religiosos y rituales más trascendentes del año, en el que la conmemoración del sacrificio de Jesucristo se transformaba en un medio de reflexión comunitaria y personal. Esta ocasión servía asimismo para recordar la condición mortal del ser humano; las consecuencias que tenía el pecado; las distintas formas de evitarlo, así como también la manera de alcanzar el perdón de las culpas y lograr la salvación eterna del alma.²

Josep Fontana sostiene que, a partir del siglo XIII la confesión se convierte en un medio eficaz de control de la vida privada de los fieles, en todos los países católicos. Con la decisión del IV Concilio de Letrán de darle un carácter obligatorio a la confesión anual auricular, la Iglesia inicia una intensa labor doctrinal para lograr una mayor aceptación del sacramento de la penitencia. Este proceso se intensificó notablemente como resultado de las resoluciones emanadas del Concilio de Trento, a propósito de la necesidad de regular y extender, aún más, la práctica de la confesión. Por lo demás, este objetivo sirvió de inspiración para innumerables sermones que mantuvieron absortos a los fieles con la descripción de los detalles más insólitos y aterradores acerca de las penas que aguardaban al pecador en el infierno.³

Sin embargo, más allá de la injerencia que tuvo la Iglesia sobre el imaginario de los fieles, la renovada importancia que adquirió la confesión a partir del cónclave tridentino debe ser analizada también como la interpretación católica de la “subjetivación”⁴. Me refiero aquí a la introspección del Sujeto, esa necesaria interiorización que alentaba la Iglesia en el sujeto religioso como una práctica de vida y condición necesaria para acceder al acto penitencial. Al transformar al hombre en dueño de sus actos y su conciencia, esta concepción se aproximaba indudablemente a los lineamientos característicos de la primera modernidad.

Pero las disposiciones tridentinas determinaron también el surgimiento creciente de una religiosidad más rigurosa, vigilada por las autoridades eclesiásticas que fueron inculcando en los grupos dominantes, una nueva cultura de la muerte en la que el

temido purgatorio y el papel mediador de la Iglesia fueron los temas dominantes.⁵ Interesante resulta el hecho de que precisamente durante el mismo siglo XVI, el protestantismo rescata la figura del asceta promovida inicialmente dentro del orden monástico y la seculariza, transformándole en una ética de vida que, según Max Weber, se convierte en el espíritu del capitalismo.⁶

Como podrá verse luego, todo este marco religioso que ya caracterizó al tema de la muerte desde sus raíces medievales, fue reforzado por las autoridades, en los territorios del imperio español, incluyendo las colonias. Así, también Quito experimentó todas las consecuencias de estas políticas religiosas. Al igual que en el caso europeo, la muerte en la capital de la Audiencia no solamente constituyó un eje importante de prácticas y creencias religiosas, sino que éstas formaron parte de una racionalidad que dinamizaba toda la sociedad.

La muerte: un acto público

Lo referido en las páginas anteriores muestra el profundo carácter público que tuvo la muerte en la sociedad religiosa de Quito. El eminente fallecimiento de uno de los miembros de la colectividad confesional urbana, era motivo de expectativa social, más aún si se trataba de un “vecino benemérito”, miembro de una cofradía destacada o de un gremio artesanal. El largo proceso que conducía a la muerte de un individuo y que se extendía desde la redacción del testamento hasta la ejecución de las mandas, pasando por su muerte física, los ritos funerarios y el entierro, constituía un suceso en el que la participación de distintos representantes de la sociedad era casi tan importante como la de su principal protagonista.

La vieja tradición religiosa medieval y la nueva corriente contrareformista coincidieron en su acentuado interés por el destino del alma después de la muerte. La categoría de bautizado no solamente le garantizaba la asistencia a una “buena muerte” por parte del sacerdote, sino que el hecho de pertenecerse a

una comunidad de fieles le ofrecía la ventaja de contar con la ayuda piadosa de sus “hermanos en la fe”. La contribución de éstos últimos consistía fundamentalmente en ayudar al moribundo a cumplir con todos los deberes que tenía un devoto para alcanzar una buena muerte y lograr la salvación de su alma. De esta manera, la muerte cristiana de un hermano era una responsabilidad colectiva de la comunidad a la que se pertenecía. Por otra parte, la ayuda y asistencia apropiada a un moribundo no eran sólo actos obligatorios de caridad cristiana, sino que su cumplimiento implicaba también la redención de los vivos.⁷

Este carácter aleccionador de la muerte fue uno de los principales recursos utilizados por los sacerdotes doctrineros. Como señalé en las páginas anteriores, el tema de la muerte constituía uno de los más importantes referentes teológicos. “El Arte de Bien Morir”, era un modelo heredado de los monjes cistercenses que fue retomado por Savonarola en 1497 y que, sin duda, marcó la concepción de la muerte en ciudades coloniales como San Francisco de Quito. De allí que las órdenes religiosas encargaran con frecuencia la representación de cuadros sobre esta temática. La muerte ejemplar de frailes fundadores como San Francisco de Asís, Santo Domingo o San Agustín, fue plasmada en lienzos que sirvieron como complemento pedagógico de la evangelización, además de la función que desempeñaban como ejemplos a ser imitados por todo bautizado. A estas imágenes se sumaron otras de personajes prominentes, como podían ser miembros de la élite local o incluso de la lejana nobleza ibérica, a quienes se les representaba recibiendo la atención y los favores de la Virgen María o de alguno de los santos, en el momento de su muerte.⁸

En vista del contenido público y social que tenía la muerte,⁹ este suceso requería ser cuidadosamente preparado, construyendo cada uno de los numerosos detalles que requería tan importante acontecimiento. Este proceso comprendía la escogida del lugar de la sepultura, la redacción del testamento, la nominación de los albaceas que tenían a su cargo la ejecución de las mandas, la cuidadosa selección de rituales, repiques de campanas y ora-

ciones de los fieles que debían resaltar el prestigio del interesado el día de su muerte y garantizar su memoria posterior. Así, la preocupación por la muerte propia o ajena ocupó buena parte de la vida cotidiana de los habitantes de Quito y las prácticas derivadas de este suceso, fortalecieron innumerables redes sociales y económicas de la ciudad.

Al respecto, las Cofradías tuvieron un gran protagonismo como ejecutoras de funciones espirituales y sociales en las postrimerías. La muerte incentivó además, la función religiosa, económica y social de las capellanías, ligadas a importantes redes de “benefactores” de monasterios, conventos y hospitales. En términos contemporáneos, además de su papel religioso, todas estas organizaciones formaban parte de un singular sistema de circulación de capital, a través del cual se materializaba la incertidumbre de un individuo frente a la muerte. La fundación de cofradías y capellanías aseguró el sostenimiento de órdenes religiosas y hermandades de cofrades, a cambio de la organización de las misas por el alma de sus benefactores o hermanos cofrades.¹⁰

¿Qué implicaba entonces morir en la ciudad de Quito? Tomando en cuenta todo lo dicho anteriormente, el hecho de morir en un centro urbano y específicamente en la capital de la Audiencia aseguraba perpetuar el nombre y la calidad de un miembro de la comunidad de vecinos de la ciudad, con claras repercusiones y responsabilidades para su descendencia. En el plano espiritual, este reconocimiento debía revertirse en una corriente continua de misas, oraciones y códigos a través de los cuales se difundían los ruegos comunitarios que se elevaban a Dios y toda la corte celestial, para asegurar así la salvación del alma del difunto. Como puede verse luego en el análisis detallado de los testamentos y de acuerdo a la categoría del difunto, esta responsabilidad estaba a cargo de las personas que conformaban las redes sociales y clientelares del difunto. Con frecuencia, éstas estaban integradas por miembros del clero regular y secular, hermanos de las cofradías locales, así como integrantes del cabildo o del gobierno de la Audiencia. Además, compartían esta tarea los fami-

liares y criados, e incluso personas especialmente contratadas para determinadas labores relacionadas con la memoria del muerto.¹¹

Morir en Quito significaba además poder manifestar, por última vez, en forma pública y simbólica, su vínculo de pertenencia a la sociedad como miembro de alguno de los tres órdenes, a los cuales hice referencia anteriormente. Esto se reflejaba fundamentalmente en el texto del testamento en el que no solamente se recogía el testimonio final de fe y adhesión a la Iglesia, sino que constituía una manifestación explícita de las relaciones de sangre, devoción, oficio y dependencia, que ligaban al moribundo con la comunidad y que legitimaban su posición dentro del orden social.

Como señalé antes, “la última voluntad” registraba minuciosos detalles relativos a los ritos que deberán guardarse con respecto al sepelio, la sepultura y las conmemoraciones fúnebres. Al momento de disponer los pormenores que debían guardar los albaceas con relación a estas ceremonias, surgen una serie de elementos simbólicos que constituyen un código social a través del que se establecen claras distinciones según la categoría del muerto.

La gran mayoría de testamentos incluyen en su texto, la disposición de que el cuerpo sea acompañado con “la cruz alta”. Esta manda parecería haber sido básica para asegurar la necesaria atmósfera ritual de un cortejo fúnebre. En efecto, este elemento de enorme carga simbólico-religiosa guiaba al grupo de dolientes, presididos por frailes, curas o miembros de alta o mediana jerarquía eclesiástica, en el traslado del cuerpo desde su casa de morada hasta la iglesia. La cruz alta, según puede verse en una de las ilustraciones que acompañan la obra de Guamán Poma de Ayala, era una representación escultórica de la crucifixión de Cristo que, como ya mencioné anteriormente, era el referente simbólico de los bautizados frente a la muerte (ver figura No. 11).

Con frecuencia en los testamentos se señalan las personas que deben integrar el cortejo fúnebre. Este detalle podía tener

mayor o menor trascendencia dependiendo nuevamente, del origen y filiación del difunto. Así, cuando redacta su testamento doña Isabel de Andagoya, manda que acompañen su cuerpo:

...el cura y sacristán de la Catedral de la dicha ciudad de Quito con cruz alta con algunos de los frailes del dicho convento de San Francisco, a su voluntad y lo mismo las cofradías y cera de ellas de que soy hermana y cofrada.¹²

El mercader portugués, Antonio Fernández ordena que su cuerpo sea acompañado por la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del convento de Sto. Domingo,¹³ mientras María de Arroyo, aparentemente criada de doña Isabel de Baeza, manda que su cuerpo vaya acompañado de la cruz de San Sebastián: “y el cura de ella por ser yo parroquiana de la dicha Iglesia y la limosna deseo se pague de mis bienes.”¹⁴

Ese interés por manifestar el origen, la filiación y la posición social del testador también se manifiesta cuando, en el año de 1596, Francisco Ortíz, vecino de San Francisco de Quito y rico estanciero del Quinche, resuelve redactar su testamento en el que dispone lo siguiente:

Iten declaro y mando que den de mis bienes a la cofradía que esta fundada. Por los hermanos montañeses en el monasterio de Nuestra Sra. de la Concepción de la ciudad de Quito cien cabezas de cabras Para ayudar a la dicha cofradía.¹⁵

Como puede verse en estos ejemplos, mandas como las aquí citadas ponen al descubierto las intrincadas redes sociales, gremiales y por supuesto familiares, que formalizan o consolidaban públicamente viejos compromisos. La responsabilidad de cumplimiento de las obligaciones que eran usualmente de índole material o espiritual, la compartían el testador, los albaceas y los familiares del difunto. Allí se manejaban en términos semejantes, la dimensión del tiempo de los vivos y de los muertos; allí la eternidad pasaba a formar parte del tiempo de los deudos, compro-



Figura 11

metiendo su responsabilidad en el cumplimiento de ciertas mandas, de manera vitalicia. Estas generalmente estaban relacionadas con las misas por las almas del purgatorio, entre las que se incluía evidentemente también la del testador. El citado Francisco Ortíz fundó e instituyó una capellanía en la Iglesia del Quinche, con la ganancia producida por la venta de un solar suyo:

para que el beneficiado quees o fuere de la Iglesia del dicho Pueblo Por Via de Capellanía *Perpetuamente para siempre jamás* diga por mi anima las missas que por el hordinario de la dicha ciudad de Quito se recopilaren...¹⁶

El rico y acomodado encomendero castellano Don Rodrigo de Salazar, que fuera uno de los más conocidos vecinos de Quito hacia finales del siglo XVI, redactó en 1584 su testamento en el que incluyó algunas mandas que debían ser cumplidas por sus albaceas, en su tierra de origen. En Yepes, en Madrid y en el pueblo de Vallecas, situados todos en los reinos de Castilla, instituyó tres de las muchas capellanías fundadas por él, como una forma muy efectiva de concretar sus ya tradicionales relaciones con los distintos estamentos eclesiales. Los réditos de estas capellanías estaban destinados a asegurar la memoria de sus antepasados, de su madre y de su primera mujer.

En el caso de esta última, dispuso que la conmemoración sea: “en cada un año, para siempre jamás, vespéral y vigilia y misa cantada con diácono y subdiácono...”¹⁷ Conociendo la trayectoria familiar de Salazar, este interés por guardar la memoria de su legítima mujer abandonada en Castilla, hace suponer que se debía al acentuado afán de caballeros linajudos como Salazar de cumplir con todas las condiciones propias del *Arte de Bien Morir*. A esto deberá sumarse la necesidad por perpetuar su memoria y reputación en sus tierras de origen; asunto que, por lo visto, parece haber tenido aún gran importancia para esa generación de vecinos de Quito.

Esta vinculación es particularmente evidente en las disposiciones que se desprenden del testamento del ya mencionado

mercader Antonio Fernández, quien nombró como su heredero “a Juan de Villalobos vecino de la ciudad de Sevilla en la collacion de San Visente” solicitando a sus albaceas que le envíen los pesos que quedaren luego de cumplir con todas las demás mandas de su testamento.¹⁸ Es difícil saber si ésta era una relación gremial, clientelar o familiar la que se mantuvo a pesar de la distancia. Pero en todo caso, el cumplimiento de esta obligación parece haber sido cuestión de honor y conciencia, por el carácter inmediato que posee el texto.

El testamento: reconciliación final

No cabe duda de que el testamento es una fuente documental de enormes alcances analíticos. Sin embargo, es importante poder separar la parte formal del contexto personal. Así, en muchos de los testamentos estudiados para este trabajo, he podido recoger ciertos caracteres que en otras fuentes pueden pasar desapercibidos. Ante la proximidad de la muerte, trascienden por menores de la vida que solamente afloran frente a esta situación extrema. De manera que, este documento público registra las más diversas declaraciones de quienes buscaron exponer todas las circunstancias que contribuyan a dejar saldadas con justicia, todas sus obligaciones.

En octubre de 1586, Francisco de Magariño, encomendero de Yaguarzongo dicta, en Quito, su testamento. En él afirma tener un solo hijo al que nombra como su legítimo heredero. Sin embargo, días más tarde adjunta al testamento un codicilo en el que asegura que, “recorriendo su memoria”, se le han quedado algunas cosas que debe declarar para descargo de su conciencia:

Primeramente, declaraba e declaro que quando hizo e otorgó el dicho testamento no se acordado de declarar que tenía una hija llamada Inés Suárez la cual declara por su hija legítima e hija de Estevania Suárez, su mujer que esta e reside con la dicha su mujer en la dicha villa y Puerto de San Lucar de Barrameda la cual nombraba e nombro por su heredera Universal con el dicho

[illegible]

Figura 12
Testamento de Rodrigo de Salazar, 1584

Marcos Ximenes Magariño su legítimo hijo los quales ambos a dos y ansi hereden hermanamente de a dos sus bienes por iguales partes, porque esta es su voluntad.¹⁹

Una década después, Isabel de Andagoya, viuda de Martin de Galarza y Mondragón, uno de los primeros conquistadores y fundador de Santiago y San Francisco de Quito, utiliza su testamento como un medio para declarar públicamente y en forma muy prolija, la manera cómo administró la fortuna familiar y el destino que tuvo su propia dote, a partir de la muerte de su esposo. Entre otros detalles, expone las razones por las que sus hijas vieron menguados sus dotes, a causa de la demora de su primogénito para pagarle el dinero que le había prestado.

Un caso particularmente interesante es el del cacique de Latacunga Don Sancho Hacho. Este declara en su testamento, para descargo de su conciencia, que estuvo casado con su hermana carnal:

con la qual me casó el Inga por sus Leyes, asiendo un entierro de nosotros vivos, asiendo dispensación a su Ley y a si la otorgue por mi legítima muger saliendo de los Quijos, estando presente don Garcia Dias Arias obispo de este Obispado, y nos dio las manos el señor Obispo estando presente Juan de Taguada el qual fue mi Padrino, y asi fue mi muger legitima por la dispensación que el Señor Obispo hizo...²⁰

Lo importante en esta declaración es la forma como un miembro de los antiguos señoríos norandinos justifica no solamente su pertenencia al “Nuevo Orden” español, sino también su relación con los órdenes anteriores, que son expuestos como categorías semejantes. Con respecto a la forma en que Sancho Hacho describe la legitimación religiosa del matrimonio con su hermana, llama la atención la habilidad utilizada por el Cacique Mayor de Latacunga para inscribir su unión matrimonial dentro de los cánones impuestos por el reciente Concilio de Trento.²¹ Seguramente el testamento del Cacique Sancho Hacho de Velas-

co constituye una de las muestras más ilustrativas de la forma en que los códigos ideológicos fueron adoptados por los miembros de las elites nativas. A las puertas de su muerte este personaje reafirma, por medio de un documento escrito y público, su posición dentro de la sociedad colonial, asegurando así la legitimidad de su estirpe y su patrimonio.

Todos estos casos individuales permiten visualizar los distintos problemas que debían ser aclarados públicamente ante la muerte eminente. Era importante mostrarse sincero y justo con los que quedaban, manteniendo por cierto, hasta el final, la categoría social que le había correspondido en vida, desde la cual aspiraba granjearse el perdón de Dios y conseguir la ansiada salvación del alma.

A mejor vida, mejor muerte

Si bien la Iglesia señalaba la igualdad de todos los cristianos al momento de la muerte, este acontecimiento resultaba un momento especialmente propicio para demostrar el prestigio y el poder económico de una persona, así como la importancia de su posición social y en especial su vinculación con la institución eclesial. Esto puede verse de manera muy clara, entre las personas de mayor privilegio que demostraban gran interés por hacer de este último acto de protagonismo social, un suceso memorable.

Para ello, era indispensable dedicar tiempo y fortuna a todos los detalles que servirían para asegurar una muerte relevante. Los preparativos podían iniciarse mucho tiempo antes de que el cristiano sintiera la proximidad de su muerte. Huelga decir que los miembros más acomodados de la sociedad eran los que más empeño dedicaban a este asunto. El primero de ellos fue, como señalé antes, el de garantizar la posesión de un lugar prominente donde pudieran recibir sepultura estos beneméritos vecinos de Quito. Muchos de ellos se construyeron con mucha antelación capillas familiares dentro de los templos más importantes de la ciudad. El espacio físico para construir estas capillas era ad-

quirido por los vecinos pudientes, generalmente miembros de la élite encomendera local. Además de su edificación, éstos se encargaron de decorar y dotar a este lugar con una ornamentación acorde al patrimonio y prestigio de su dueño.

Diego de Sandoval, viejo y afamado conquistador de tierras mexicanas y guatemaltecas, se asentó definitivamente en Quito, luego de haber participado junto a Alvarado en la conquista y fundación de esta ciudad. En 1559, cuando ocupaba el cargo de regidor perpetuo de la ciudad, firmó una escritura pública, fundando la capilla de San Juan de Letrán, en el monasterio de Nuestra Señora de las Mercedes de Quito. Siguiendo la antigua costumbre medieval, Sandoval asegura que su cuerpo y el de su mujer, Doña Catalina Calderon, así como de sus sucesores, sean enterrados “entre las paredes”²² del templo mercedario. Interesantes, en este caso, son los detalles de este documento, a través de los que se fijan los compromisos de ambas partes. El encomendero no solamente dispone el lugar y las dimensiones que deberá tener su capilla, sino que condiciona la disposición de las restantes edificaciones del templo, en función de su propiedad. Al respecto dice: “... que agora ni en ningun tiempo no aya si se faga ni edifique otra nynguna capilla entre esta que a de hazer y edificar el dho. capitan Diego de Sandoval y el altar mayor”.²³ A este mandato se añaden otros destinados a preservar el protagonismo de esta capilla privada y de quienes harían uso de ella. Asimismo dispone las misas que:

“...los frayles del dho. Monasterio an de ser obligados a dezir e digan por las anymas del dho. Capitan Diego de sandoval e de la dha. Doña catalina calderon su muger e de sus padres e hixos sucesores e difuntos *perpetuamente para siempre jamas...*”²⁴

Finalmente, esta capilla es instituida por su dueño con el nombre de San Juan de Letrán. Para formalizar esta disposición, Sandoval costea el viaje a Roma del fraile mercedario Juan de Valencia:

“...para que su santidad aprueve y confirme la dicha horden adbocazion e conceda bula de las yndulgenzias que las iglesias de la dicha adbocazion suelen tener y gozar y porque traiga la dicha bula e yndulgencia le a de dar Dozientos pesos para los gastos y trabajo que en ello a de hazer e tener...”²⁵

Todas estas imposiciones y privilegios se explican, cuando se revisa la considerable cantidad de dinero que Diego de Sandoval compromete, como aporte para la orden de la Merced. Se trata de mil quinientos pesos de oro, de veinte quilates, de los cuales deberían restarse cien pesos, destinados a cubrir los costos del aceite para dos lámparas: la una, de la capilla y la otra, del Santísimo Sacramento.

Esta escritura muestra claramente las implicaciones sociales y económicas que tenían los preparativos de una muerte propia de uno de los vecinos beneméritos de la ciudad de Quito. En este caso, por una parte, la orden mercedaria se beneficiaba de un donativo importante que serviría para sostener al monasterio, mientras por otra, Sandoval y su estirpe podían hacer gala de su prestigio y boato, tanto en la magnificencia de su capilla privada como también en la forma de afianzar su memoria y la de su descendencia, dentro de la comunidad urbana de Quito.²⁶

Con respecto a la capilla de Diego de Sandoval, a mediados de 1588, Inés de Alarcón manda que su cuerpo sea enterrado en la capilla de San Juan de Letrán del templo mercedario, junto a su marido Francisco de Aro, su legítimo marido. Esta disposición permite suponer que los herederos de Diego Sandoval, como muchos propietarios de capillas, consintieron el enterramiento de personas ligadas a la familia por otros vínculos que no fuesen los de sangre.

El poseer una capilla fue seguramente un lujo que pocos pudieron lograr. Uno de ellos fue Don Francisco Auqui, quien manda que sepulten su cuerpo: “(...) en el monasterio del señor san Francisco desta ciudad, en mi capilla...”²⁷ Esta capilla consagrada a Santa Catalina es descrita como “bien adornada” y apa-

rentemente fue utilizada para acoger el cuerpo de Francisco Auqui y de sus parientes más cercanos. Para sostener esta capilla y costear los servicios religiosos, el Auqui destina 700 pesos provenientes de su estancia en Cumbayá.²⁸

También Don Sancho Hacho de Velasco, encomendero, al igual que Don Francisco Atagualpa, habría tenido una capilla en Latacunga y otra en el templo franciscano de Quito donde dispone que se entierre su cuerpo. La preocupación que demuestra en su testamento por guardar su prestigio y categoría que le habían caracterizado, tanto en su región de origen como en la capital de la Audiencia, refleja esa enorme habilidad que demostró para mantener el poder sorteando todos los cambios que le tocó vivir como miembro de la élite cacical centroandina. Así, como señalé anteriormente, al aproximarse su muerte hizo suyas las tradiciones españolas de un buen morir, propias de “vecinos” de calidad, sin olvidar por ello, una serie de detalles que lo vinculaban con los *allyus* de su señorío. Así, dispone: “(...) que acompañe mi cuerpo, mi cura y los demás sacerdotes que biere con los curas de los cinco Pueblos, de este distrito ...”.²⁹

Seguramente la manda que mejor caracteriza la singular dualidad que manejó el Cacique Mayor y encomendero, Don Sancho Hacho de Velasco, es ésta que dice:

Iten quiero y es mi voluntad que gozen los Yndios en sus parcialidades acudiendo a sus obligaciones libremente sin que tenga otra sujezion, y como Padre de ellos los he tenido sujetos a mi, pues que estan amparadas de la justicia como constara de mandamientos de amparo de la Real Haudiencia como paresera en los recaudos que dejo, en mis provanzas, y los Salarios de obraxe y partiendo de los carneros de la comunidad por higual acomodando en los que mas Yndios tubiere, y asi mesmo en las Posesiones de sus Partes y sus Parsialidades cada uno lo gozen con sus herederos que asi es mi voluntad.³⁰

Contemporáneo del cacique Sancho Hacho de Velasco e incluso compañero en dos campañas de pacificación, el capitán

Rodrigo de Salazar fue un claro representante de la segunda oleada de colonos españoles que se asentaron en las Indias una vez concluidas las campañas iniciales de la conquista. A diferencia de aquellos hombres que pasaron primero por tierras mexicanas y participaron activamente en las primeras incursiones armadas para someter a los pueblos aborígenes, décadas más tarde, estos inmigrantes llegaron a los reinos españoles de ultramar a probar fortuna en los territorios de dominio ibérico en América. La distancia temporal que separa al primer grupo del segundo, debe necesariamente ser tomada en cuenta a la hora de comprender las diferencias de comportamiento entre los primeros conquistadores y los colonos que se van asentando posteriormente, en ciudades recién fundadas como es el caso de Quito.³¹

En efecto, mientras los primeros españoles eran fundamentalmente hombres de armas, buscadores de fama, los segundos eran más bien empresarios anhelantes de fortuna. Mientras los viejos conquistadores se comprometieron en sucesivas campañas de exploración y conquista, los colonos se encargaron de sacar el mayor provecho de los recursos del Nuevo Mundo, poniendo en práctica un nuevo estilo de vida que tendía menos a la aventura y más al lucro.

Hablar entonces de Rodrigo de Salazar, es referirse a un representante, por demás ilustrativo, de este segundo grupo de colonos que se asentaron en Quito. Amante del boato y del poder Salazar se distinguió como vecino benemérito de Quito y pudiente encomendero. Gracias a sus influencias y destrezas políticas, pronto se convirtió en un importante encomendero, obrajero y empresario.³² Además, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI ocupó seis veces el cargo de alcalde ordinario del Cabildo quiteño, hecho que le transformó en uno de los representantes más destacados de la élite local.³³ Sus redes sociales y clientelares se extendieron por todo el territorio virreinal y alcanzaron todos los estamentos sociales. En su tierra de origen conservó buenas relaciones con altas autoridades burocráticas e importantes figuras del clero peninsular, hecho que le permitió evitar

que prospere ninguna de las acusaciones que le hicieran otros vecinos de la ciudad y altos miembros de la Real Audiencia.³⁴ De esta forma al término de su vida, Rodrigo de Salazar había acumulado no solo un considerable patrimonio material sino que se había convertido en una de las figuras más influyentes, prestigiosas y, por cierto como he señalado, también más polémicas de la ciudad. Pese a todo ello, logró preparar su memoria y su muerte con la misma sagacidad y opulencia con las que había planificado su vida, como benemérito vecino de Quito. Siguiendo la costumbre de otros encomenderos, también Salazar costeó la construcción de una capilla: “la más cercana al altar mayor” con la advocación de Nuestra Señora del Rosario, San Francisco y Santa Marta.

Según su testamento, a ésta la dotó con los ornamentos necesarios para el culto: “que uno costo Un mil y cuatrocientos pesos pocos mas o menos”. La lista de objetos donados, que es una evidencia más de su afición al derroche, incluía: cálices, lámparas, candelabros, vinajeras y demás servicio de plata; trece paños de corte: nueve relativos a la historia de Jedeón y otros cuatro, muy grandes de la historia de David: “y seis reposteros muy buenos con las armas de mi padre y antepasados y cuatro paños negros guarnecidos, (...) con un dosel de damasco negro (...)”. La capilla debía ser dorada y su decoración, complementada con un retablo de imaginería de bulto y dos alfombras grandes.³⁵

El interés por perpetuar su memoria, hizo que Salazar contratara la construcción de un “corredorcico” con un retablo con la representación de Dios Padre, para colocarlo en la plaza pública, en un lateral de la Iglesia Mayor. Este debía servir como capilla abierta para que “los naturales de Quito” pudiesen oír misa los días de Pascua, domingos y días festivos. Para solventar los gastos de las misas que debían celebrarse allí por la salvación de su alma y “la conversión de los naturales, dispuso la entrega de 100 pesos de plata provenientes de un censo por la venta de un molino de su propiedad.³⁶

En Otavalo donde tenía una de sus encomiendas más importantes, dotó a las iglesias de ciriales, cálices, cruces, servicios de plata y varios retablos importados de la Nueva España. Construyó y dotó el hospital de pobres de Otavalo según el modelo del hospital de pobres de Lima. Todo este afán de hacer visible su preocupación por los indígenas, al momento de su muerte, hace que estas acciones virtuosas de Salazar reflejen la intención de ser imputadas positivamente en la salvación de su alma.³⁷

Finalmente y, además de las capellanías fundadas en España, se encargó de instituir una capellanía en el convento de San Francisco, del que había sido vecino y generoso benefactor. Adicionalmente, dispuso innumerables obras pías y misas para las almas de sus familiares sepultados en varios lugares de Castilla y las de los criados, esclavos y yanaconas que le habían servido en Quito y Otavalo.

Una de las mandas que incluye Rodrigo de Salazar, en su extenso testamento, es la que se refiere a la mortaja con la que habría de ser enterrado. Esta debía ser el hábito franciscano y más específicamente el de fray Bartolomé de Andino. La costumbre de solicitar el hábito de franciscano como mortaja constituye una disposición frecuente en los testamentos de la época. Este pedido, que seguramente fue otra tradición mediterránea transferida al Nuevo Mundo, está presente en los testamentos de los miembros de la élite, al igual que en los de personas de otros estratos sociales.

¿Cuál fue la razón que les llevó a estas personas a ser sepultado con el hábito del fundador de la orden mendicante? ¿Era éste un símbolo de la humildad con la que se presentaban ante la muerte o era una forma de invocar la protección de un santo patrón?³⁸ Cualquiera que hubiese sido la razón para incluir esta manda, el hecho es que esta disposición se encuentra en varios de los testamentos analizados aquí, como son: el del conquistador Francisco Pizarro; uno de los hijos del Inca Atahualpa, Francisco Atagualpa; El Auqui; el escultor Diego de Robles; Sancho Hacho de Velasco, Cacique Mayor de Latacunga; el viejo con-

quistador y encomendero, Diego de Sandoval y el mercader portugués, Antonio Fernández.³⁹ Este último que parece haber mantenido estrecho contacto con el monasterio franciscano de Quito, pide que su cuerpo sea: “enterrado en la Iglesia de San Francisco en un abito de la dicha velación en el lugar que mis albaceas les pareciere”, disponiendo así mismo que: “a Fray Diego Cuello se de un abito nuevo y de mis bienes se pague”.⁴⁰

El uso del hábito como objeto simbólico, no deja de ser motivo de un análisis más detenido, sobre todo, si se toma en cuenta la importancia que tenía el referente monástico que, como he señalado a lo largo de este trabajo, estuvo presente en múltiples aspectos de la vida cotidiana y fue constituyéndose en uno de los elementos fundamentales de la cultura colonial de este período. Ese interés por expresar el definitivo abandono de los bienes y afectos terrenales como un medio para lograr la salvación del alma, era precisamente una de las enseñanzas de la Iglesia para alcanzar una “buena muerte”. Era necesario deshacerse públicamente de la temida e incontrolable “avaritia”, aquel amor apasionado por la vida que se reflejaba en una atadura a todo lo terreno y que al no liberarse de esta dependencia al momento de la muerte, exponía al cristiano al riesgo de una condenación eterna.⁴¹

Ante esta realidad, la solución que le ofrecía la Iglesia de redistribuir sus bienes dándoles una función económica a través de las mandas testamentarias, resultaba no solo aceptable sino beneficiosa. Así, a cambio del legado de su patrimonio, el creyente obtenía la garantía de una riqueza eterna. Quizás entonces, sea ésta una explicación más amplia a esa necesidad expresada en el gesto de vestir al difunto con el hábito de una de las órdenes religiosas, es decir de uno de los “devoti” como les definió San Bernardo.⁴² De esta manera, el deseo de presentarse a la muerte con hábito de fraile mendicante, tan común en personas acomodadas, pertenecientes a la nobleza, puede también ser interpretado como una última forma simbólica de emular a “los que oran”.

En efecto, el interés por escalar al primer peldaño de ese modelo trifuncional, se manifiesta con frecuencia en muchos miembros de los órdenes inferiores.⁴³ Sin embargo, el afán de muchos “beneméritos” por ser enterrados en el lugar más próximo al altar mayor, puede inferirse como un anhelo común, aunque contrario a las enseñanzas de la buena muerte. Este deseo, que muchas veces se manifestaba de manera determinada y haciendo uso de los privilegios de los más poderosos, era la viva expresión de una necesidad irrefrenable de estos “beneméritos” por asegurar un sitio destacado como lugar de descanso de su cuerpo mortal, garantizando así un espacio relevante, en el núcleo mismo de los principales templos de la ciudad.

Hacia mediados de octubre de 1586, cuando el capitán Francisco Magariño ordenó la redacción de su codicilo, incluyó en él una cláusula que dice: “Iten digo y declaro que siendo Dios servido de llevar de la enfermedad que al presente tiene su cuerpo sea sepultado en la dicha Iglesia Mayor (de Quito) de la primera nave por delante es frontero del altar del crucifijo donde que hubiere lugar (...)”⁴⁴ Alonso de Carvajal, de origen andaluz como el encomendero Magariño también manda ser sepultado en la Iglesia Mayor de Quito: “en la nave que está frente del altar de Nuestra Sra. de la Antigua.”⁴⁵

Este afán por lograr un lugar destacado para la sepultura se recoge también en el caso de María de Arroyo quien se declara hija natural de García de Arroyo y de Juana, india natural de Panzaleo. Al momento de testar, dispone que: “mi cuerpo sea sepultado en el Monasterio de Sto. Domingo de esta ciudad en la capilla de Nuestra Señora del Rosario o sino en el asiento de doña Isabel de Vaeza mi señora...”⁴⁶ Esta manda refleja un curioso manejo de influencias que también se evidencia cómo se mantenían, aún después de muertos, los vínculos de dependencia propios de esta sociedad estamentada.

Sin embargo, la importancia que tienen algunos espacios como lugares de sepultura privilegiados dotados del beneficio de las indulgencias, no se limitaban solo a determinados altares

dentro de los templos de Quito. El renombrado escultor Diego de Robles nos descubre la importancia que tenía el Hospital Jesús de la Misericordia como sitio apropiado para morir:

“Item, mando que quando quiera expirar, si fuera posible se lleve mi cuerpo, al hospital de esta ciudad para que alla acabe de expirar de todo junto y goce de las gracias e indulgencia que por su Santidad están concedidas a los que fallecieren en dicho hospital.”⁴⁷

Compromisos ineludibles

En las páginas anteriores había analizado la importancia que tenía la celebración de la misa, dentro de las distintas manifestaciones comunitarias relacionadas con la muerte. Tanto aquellas que constituían la parte central de los ritos fúnebres y que antecedian a la sepultura del cuerpo, como todas las demás misas que debían realizarse en procura de la salvación eterna del difunto, era una pesada responsabilidad que recaía sobre los albaceas. Estos, que podían estar vinculados con el testador por lazos de sangre, amistad o incluso de dinero, debían velar porque se cumplan todas las mandas determinadas en el testamento. Cabe mencionar que muchas podían extenderse por tiempo ilimitado o hasta que alcanzaran los fondos destinados por el difunto para estos fines. Sin embargo, el cumplimiento de esta tarea no se limitaba solamente a un compromiso establecido con el testador, sino que su inobservancia podía convertirse en un serio impedimento para lograr la propia salvación del alma. En el codicilo de Francisco Magariño consta una cláusula en la cual pide que se salde con sus bienes o con los “réditos de los dichos indios por descargo de su conciencia”, una deuda pendiente que tenía “por una hija de Vargas, vecino de la dicha ciudad de Valladolid de 40 pesos de plata por razón de haber sido albacea de Mendez, difunto...”. En este mismo texto, solicita también que se pague una deuda a Martin Arana, residente en el Cuzco, de: “ciento y

treinta pesos de plata corriente y marcada por haberselos prestado y por no le haber visto muchos años y no se los ha pagado...”⁴⁸

Como puede verse, este deber podía complicarse gravemente debido al grado de exigencia que podían tener las disposiciones testamentarias. No obstante, esto no significó que éstas se simplificaran, sobre todo cuando el testador provenía de los estratos más altos de la sociedad. Así, muchas veces, siguiendo el modelo de reyes y miembros de la alta burocracia española, los vecinos de Quito ordenaron la celebración de varias decenas de misas en los distintos conventos de la ciudad, siguiendo complejas combinaciones de altares, advocaciones y conmemoraciones destinadas a conseguir el efecto deseado. Este era fundamentalmente el de acortar el tiempo de estadía del alma del difunto en el purgatorio.⁴⁹ Doña Isabel de Andagoya pide ser sepultada junto a su marido en su capilla de la Limpia Concepción de Nuestra Señora, del templo de San Francisco. Además, en su testamento instruye a los albaceas para que, luego de su entierro, se digan cincuenta misas rezadas, por su ánima y las de sus difuntos y “ánimas del Purgatorio”, repartidas de la siguiente forma:

(...) seis de ellas, las cinco a las cinco llagas y la última a la Resurrección del Señor en el altar de Ntra. Señora de la Antigua de la Iglesia Mayor de la dicha ciudad – que se llama el altar del crucifijo. Nueve misas a las nueve festividades de Ntra. Señora en el altar del Rosario del convento de Santo Domingo. Seis misas, cinco a las cinco llagas y una a la Resurrección del Señor en el altar del crucifijo de San Agustín. Nueve, a las nueve festividades de Ntra. Señora ... en el altar mayor del convento de las Mercedes y las veinte restantes a cumplimiento del número de las dichas cincuenta misas rezadas en el dicho convento de San Francisco, en los altares de Santa Marta y de la dicha mi capilla.⁵⁰

Otro ejemplo de ello se refleja en el empeño desmedido del encomendero Rodrigo de Salazar, por ordenar una lista interminable de misas dedicadas a su “ánima” y la de todos aquellos que

estuvieron a su cargo. Los beneficiarios fueron sus padres, su mujer, sus hijas legítimas, sus hijas naturales, sus deudas, así como diversas criadas y sus maridos, sus yanaconas, los indios de servicio y los esclavos. Esta actitud denota una necesidad por cumplir una obligación espiritual y social, acorde al prestigio de caballero y buen cristiano que buscó proyectar hacia el fin de sus días. Así ordena, por ejemplo, que se celebre una misa cantada con diácono y subdiácono, en la capilla de los negros del monasterio de Santo Domingo: “por las ánimas de los negros y negras que se me han muerto”.⁵¹

Don Francisco Atagualpa, el Auqui ordena cincuenta misas repartidas de diez en diez en los siguientes templos de Quito: en el altar del crucifijo de la Iglesia Mayor, en la capilla de San Juan de Letrán del monasterio de la Merced, estos dos lugares dotados de indulgencias; en la parroquia de San Sebastián donde era parroquiano y en el Monasterio de Santo Domingo.

Por su parte, Diego de Robles, escultor toledano radicado en Quito y autor las imágenes de la Virgen de Guápulo y Oyacachi, ordena en su testamento dictado en Quito en 1594:

cien misas rrezadas repartidas por iguales parte entre la Iglesia mayor de esta ciudad y los cuatro monasterios de san francisco, santo domingo, san Agustin, nuestra señora de las mercedes que cabe a cada veinte misas en cada uno de ellos de los dicho cuatro monasterios e iglesia las cuales encargo se digan con toda brevedad y todas a la mayor parte que fuere posible en altares pribiligiados y se pagará la limosna acostumbrada.⁵²

Como había mencionado en páginas anteriores, el análisis de los testamentos permite llegar a percibir, de una forma u otra, los rasgos que caracterizaron a muchos de los testadores. La última voluntad de Francisco Magariño, descubre a un encomendero cuya trayectoria contrasta notablemente con personajes como Rodrigo de Salazar o de Diego de Sandoval. Magariño podría haber pertenecido a las huestes que participaron en la conquista de Centroamérica junto a Pizarro y Juan de Salinas Loyola. Su

relación con este último, le lleva hacia los límites sureños de la Audiencia de Quito desde donde se une a la expedición de Salinas de Loyola, en búsqueda del “Dorado”. Privilegiado con una encomienda de indios en Yaguarzongo, se establece como vecino fundador de la ciudad de Valladolid. Cuando hacia fines de 1586 dicta su testamento en la ciudad de Quito, sus bienes apenas le alcanzan para cubrir los costos de su funeral. No obstante, precisamente sus mandas así como su escaso patrimonio presentan la imagen de un hombre que no se dejó seducir por los bienes materiales sino por la aventura y la búsqueda infatigable del Dorado. Al término de su vida conserva su caballo castaño, sus aparejos de jinete y una espada con una inscripción que alude a su lealtad al rey. Sus bienes parecen haber sido tan escasos, como esquivada su fortuna. Sin embargo, al legar su patrimonio a su hijo, lo hace en estos singulares términos:

(...) nombro por universal heredero en el remate de todos los demás mis bienes al dicho Marcos Ximénez Magariño mi legítimo hijo al qual ruego y encargo que después me suceda en los dichos indios que tengo encomienda en la dicha ciudad de Valladolid me descargue mi anima e aga bien por ella en todas las ocasiones que se ofrecieren pues para ello lo hacer tiene obligación.⁵³

Como puede verse en casos como éste, el texto del testamento ofrece una compleja urdimbre en la que se intercalan fórmulas discursivas, convicciones personales y apariencias sociales de manera tan abigarrada, que sus límites resultan difíciles de reconocer y diferenciar. Por lo tanto, es muy posible que no se pueda llegar a saber si personajes como Francisco Magariño encomendero de Yaguarzongo, fue un seguidor de los ideales caballerescos, para quien el honor, la fe y el servicio al rey estuvieron por encima de cualquier otro interés o fue simplemente un desafortunado aventurero, en tierras remotas.

La muerte desde los márgenes

El testimonio más dramático de la forma en que la población aborígen asumió la cultura española de la muerte, es el que se recoge en el “testamento de Juana, India de Quijos”, que consta en este trabajo como anexo. De todos los testamentos revisados, este documento que apenas abarca una escueta hoja, llama especialmente la atención. Lo breve de su texto, lo sucinto de sus mandas y en especial, sus enormes silencios merecen una particular atención. En este caso, importan más las voces que no se escuchan que las palabras que se escriben. Es en ese lado silente y pasivo donde pueden descubrirse actitudes y comportamientos de quienes debían acogerse, desde los márgenes, a esta nueva manera de experimentar la muerte propia o ajena. Esta fuente primaria ofrece una evidencia clara de los efectos alcanzados por esa colonización minuciosa, invasora de los más profundos espacios del imaginario.

En efecto, la muerte de María, India de Quijos, se registra debido a la presencia del padre Joan Caro, su confesor, quien se encarga de facilitarle “el bien morir”. En su testamento prevalece la voz del confesor por encima de la de la moribunda. Luego de las frases de rigor María, o el padre Caro, afirma que sus únicos bienes son tres anacos y tres liguillas; un Quimbe y gargantillas contenidas en una caja cuya llave guarda el padre Caro. Así mismo, declara que estos bienes deberán ser vendidos a su muerte, para cubrir los costos del entierro en el monasterio de San Agustín y de las misas que deberán oficiarse por su alma. Finalmente, concluye diciendo “Y para lo cumplir dejo y nombro por mi albacea al dicho padre Joan Caro para que el como tal mi confesor los haga con cristiandad y declaro que no tengo otros bienes ninguno”.⁵⁴

Al sostener que este texto representa lo no dicho, dentro del proceso de imposición del Nuevo Orden, me refiero a que mientras los demás testamentos presentados aquí, reflejan la actitud de individuos integrados a la sociedad, este caso presenta la vi-

vencia de la muerte desde el margen de la misma. Este documento revela el protagonismo del confesor que en las otras fuentes, solo puede intuirse. Aquí, las palabras contenidas en los “Catecismos para la Instrucción de los Indios” que por aquellos años, deben haber circulado entre los doctrineros y confesores de indios, adquieren un sentido muy específico. Elaborados por el Padre José de Acosta como resultado del III Concilio Provincial de Lima, estos manuales incluían “Exhortaciones para Ayudar a Bien Morir” en el que el doctrinero debía destacar la trascendencia de su misión con frases como ésta: “Por eso hermano mirad mucho que en el poco tiempo que os queda podeys ganar el cielo para siempre *si hazeyz lo que yo os dire: y sino, que yreys condenado a penas eternas del infierno*”.⁵⁵

Aquí la misión mediadora del doctrinero es particularmente visible y de hecho, era muy común que aquellos que experimentaban la muerte desde los márgenes sociales y económicos, es decir los indios tributarios y de servicio y, por ende los esclavos, muriesen en presencia del cura doctrinero.⁵⁶

Con relación a las obligaciones de los vivos con los muertos, es importante señalar que los lazos de dependencia no desaparecían con la muerte. Todo lo contrario, éstos se mantenían y resulta frecuente que quienes “estaban a cargo” del testador mantuvieran esa categoría, aún después de muerto su “patrón”. Rodrigo de Salazar, por ejemplo, otorgó la libertad a su esclava Guiomar con la condición de que llevara a su tumba la ofrenda acostumbrada de pan, vino y cera, durante el primer año de su muerte. Así mismo otorgó ciertos beneficios a los indios de su encomienda, a cambio de que los indios residentes en Otavalo y Guallabamba asistieran y participaran, con ofrendas de fruta y junto con sus tributarios, a las misas que debían celebrarse en la iglesia del pueblo, por la salvación de su alma.⁵⁷ El encomendero Francisco Magariño en cambio, ordena que se les entregue ropa y tres pesos de plata a cada uno de sus indios de servicio que estaban junto a él: “para se ir a su tierra”.⁵⁸ Finalmente, Francisco Ortiz incluye en su testamento la siguiente cláusula que también sirve para ilustrar

las condiciones en las que quedaban aquellos que experimentaban la muerte del “amo” desde los márgenes:

Iten declaro que tengo los esclavos y esclavas siguientes – una negra llamada María con siete hijos que se llaman: Lucas Ortiz y Francisco y Sebastián y Magdalena y ana y beatriz y Barbulita, declarolos por mis bienes.⁵⁹

Si bien la muerte implicaba el protagonismo de un solo actor, quien se presentaba ante Dios, con sus logros y fracasos, sus pasiones y afectos, temores y devociones, el contexto social y religioso que engendraba este suceso dinamizaba una serie de engranajes encargados de preservar las estructuras materiales e ideológicas de la sociedad, convirtiendo al sujeto en agente de una obra colectiva.

En efecto, la muerte en Quito se proyectaba mucho más allá del cuerpo exánime del difunto. Este, como ninguno de los otros momentos de pasaje, robustecía las intrincadas redes sociales que reproducían las actividades cotidianas en la ciudad colonial. La parte litúrgica y ritual reafirmaba, no solo la convicción religiosa de los fieles, sino también la misión mediadora de la Iglesia y sus vínculos con la sociedad. Por otra parte, el orden social se fortalecía gracias a una serie de manifestaciones que destacaban el poder de los estratos dominantes. De esta forma, al momento de su muerte el sujeto contribuía a preservar su propia memoria, consolidando, al mismo tiempo, el principio de permanencia de las estructuras vigentes.

Por consiguiente, partiendo del hecho de que la muerte como suceso social se ha ido moldeando a través del tiempo, en función de una serie de condicionantes culturales y coyunturas históricas, cada una de las prácticas relacionadas con este fenómeno es un importante registro de significados. Dentro de este contexto, el suceso de la muerte aparece como una rica fuente de análisis que permite reconocer, como en los ejemplos expuestos en este capítulo, la posición del sujeto frente a la sociedad. En esta circunstancia más que en ninguna otra, el comportamiento

del sujeto sirve fundamentalmente, a los intereses de la colectividad. De hecho, en la mayor parte de testamentos estudiados aquí, el sujeto es más un agente social que un actor relevante.

Notas

- 1 Guillermo CABANELLAS DE TORRES, *Diccionario jurídico elemental*, Buenos Aires, Editorial Heliasta S.R.L., 1994, p. 382.
- 2 Al respecto baste recordar toda la serie de actos de arrepentimiento y penitencia propios de la Semana Santa. Estos iban desde la confesión anual obligatoria, hasta las procesiones públicas donde las demostraciones de arrepentimiento y sacrificio personal eran particularmente dramáticas. A esto se añadían los ayunos y la abstinencia que era especialmente estricta en esta época del año.
- 3 Op. cit. Josep FONTANA, *Europa ante el espejo*, pp. 94-95.
- 4 Aludo aquí a uno de los elementos de esa visión dual propia del concepto clásico de modernidad, en el que la racionalización y la subjetivación aparecen como los dos ingredientes fundamentales y complementarios del Sujeto moderno. Op. cit., TOURAINE, PP. 259 – 274.
- 5 Philippe ARIES, considera que este cambio de la cultura de la muerte se produce a lo largo de la Edad Media en Europa, si bien el tema del purgatorio se torna particularmente protagónico, en relación a la muerte, a partir del siglo XVII. Ver en: Phillippe ARIES, *The Hour of Our Death*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 140-201.
- 6 Max WEBER es el que se encargó del estudio de este fenómeno dentro del protestantismo, destacando la construcción de una racionalidad religiosa a partir de la influencia de las prácticas religiosas en la vida cotidiana. Al respecto ver sus obras: *Economía y sociedad* y, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.
- 7 Durante el medioevo, el tema de la muerte estuvo presente en innumerables representaciones literarias, discursivas y artísticas. Las postrimerías, la descomposición del cuerpo, el purgatorio y el infierno fueron temas que llenaron el imaginario colectivo, a base de las descripciones que sobre este tema se hicieron en sermones y expresiones pictóricas de la época. Al respecto ver: op cit HUZINGA, *The Autumn of the Middle Ages*, 156-172, y Phillippe ARIES, *The Hour of Our Death*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 140-201.
- 8 Quizás uno de los cuadros más famosos sobre la temática de la muerte, es el de El Greco quien entre 1597 y 1599 pintó “El entierro del Conde de Orgaz”, una obra particularmente rica en detalles sobre el contexto público,

religioso y cultural que rodeaba la muerte de un miembro de la alta nobleza castellana de la época.

- 9 El carácter social de la muerte, contrastaba notablemente con lo que ocurría en el caso del nacimiento de un niño. Este era más bien un suceso doméstico de escasa trascendencia. Generalmente, el advenimiento de una criatura era interpretado como un hecho tan usual que apenas si alteraba, de manera momentánea, las actividades propias del hogar. Estas sufrían alguna interrupción debido a los ajetreos de las mujeres encargadas de la atención a la parturienta y al recién nacido. La escasa importancia que pudo tener tanto el nacimiento como la muerte de un niño, puede estar relacionada con la alta tasa de natalidad y mortandad infantil que se registraba en esta época y quizás también con el hecho del poco protagonismo que tuvo la población infantil, dentro de la sociedad occidental, hasta bien entrada la Modernidad. Este es uno de los temas que desarrolla el historiador francés Philippe ARIES en: *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York, Vintage Books, 1962, pp. 447.
- 10 Para el caso de la Inglaterra medieval, pero enormemente ilustrativo para todo lo relacionado con las sociedades que surgen dentro de esa tradición cultural, Christopher Daniell realiza un amplio y profundo estudio sobre la lógica que se estableció entre las creencias religiosas y las prácticas sociales a propósito de la muerte. Allí se hallan evidencias de la trascendencia que tuvo este conjunto de ritos y costumbres en el desarrollo económico y social de la sociedad medieval en Inglaterra. Christopher DANIELL, *Death and Burial in Medieval England: 1066-1550*, London /New York, Routledge, 1998, pp. 30-64.
- 11 En su testamento Francisco Pizarro incluye una manda por la que ordena que se contrate: “quatro acólitos muchachos para el servicio del coro e del altar e de las otras cosas del servicio (...) e los quales se les den seys ducados a cada uno cada año e una ropa de grana de toledo hasta en pies fecha de la manera que la tren los acólitos en las yglesias catedrales”. Esta cita del testamento del conquistador del Perú, es extraída de: Raúl PORRAS BARRONECHEA, *Pizarro*, Lima, Editorial Pizarro S. A., 1978, p. 529
- 12 A.N.H./Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. IV. Testamento de doña Isabel de Andagoya, viuda.
- 13 A.N.H./Q., Protocolos, Notaría 1era. Vol. V., Testamento de Antonio Fernández – Portugués.
- 14 A.N.H./Q, Protocolos, Notaría 1era. Vol. III. Testamento de María de Arroyo
- 15 A.N.H./Q, Protocolos, Notaría 1era. Vol. II, Testamento de Francisco Ortíz.
- 16 (sic) ANH/Q, Notaría I –Vol II, Testamento de Francisco Ortíz, Folios 29v-38r.

- 17 A.G.I.Contratación, 256. Testamento de Rodrigo de Salazar, 1584.
- 18 A.N.H./Q., Protocolos, Notaría 1era. Vol. V., Testamento de Antonio Fernández – Portugués.
- 19 (sic)A. N. H. / Q. Protocolos, Notaría 1era. Volumen I, Codicilio de Francisco Magariño, 1586.
- 20 (sic)Testamento de DN. Sancho Hacho de Velasco, Cacique de Latacunga, tomado de: Udo Oberem, - *Sancho Hacho: un cacique mayor del siglo XVI*, Quito, CEDECO Abya Yala,1993, pp. 127-137.
- 21 Hubert JEDIN, *El Concilio de Trento en su ultima etapa*, Barcelona, Editorial Herder, 1965, 130-131. De acuerdo a las disposiciones emanadas por el Concilio de Trento, el matrimonio era válido siempre y cuando el consentimiento fuera otorgado en presencia del párroco y frente a dos o tres testigos. En el caso que aquí se analiza seguramente la autoridad del obispo suplió la presencia de más testigos.
- 22 En su amplio estudio sobre la muerte, Philippe Ariès describe y analiza las distintas concepciones culturales que se desarrollan en Europa Occidental a propósito de la muerte. En efecto, los usos y costumbres de ese tiempo reflejan una marcada familiaridad de la sociedad para con la muerte Esta tradición que se implanta en Quito es muy patente en el uso del espacio interior de los templos quiteños como lugar predilecto de sepultura de los vecinos más acomodados de Quito.
- 23 “*Escritura del convento de la Merced para la capilla de San Juan de Letrán*”, en: José Gabriel NAVARRO, “*Contribuciones a la historia del arte en el Ecuador*”, en: *Boletín de la Academia Nacional de Historia* Vol XVIII, Quito, Litografía e Imprenta “Romero”, 1939, p. 80.
- 24 (sic) Ibid. El resaltado es mío.
- 25 Aquí cabe resaltar la importancia que se dio a la selección de altares o capillas de determinada invocación que dentro de los templos quiteños tenían el beneficio de las indulgencias. Sin duda por ello, estos lugares tenían posibilidades de convocar a más fieles para que recen allí por las almas del purgatorio. (sic) Ibid., pp. 83-84.
- 26 No hay duda de que el ejemplo real y el de la alta nobleza peninsular fue determinante para reproducirla en el caso de cada uno de los miembros de la nobleza colonial. El caso de Francisco Pizarro puede ilustrar los parámetros a los que llegan los conquistadores al momento de disponer las mandas que aseguraban una muerte magnífica. Cuando Francisco Pizarro testa en 1537, ordena que se destinen “sietemil pesos de oro fino” para la edificación, ornato y funcionamiento de una iglesia que, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Concepción, debía erigirse en la ciudad extremeña de Trujillo, lugar de origen del conquistador. Este templo debía servir de última morada para el cuerpo de Pizarro y su parentela en Espa-

- ña y debía estar embellecida con los distintos escudos de armas suyos y los de sus familiares. Testamento del Francisco Pizarro de 1537, en: Raúl PORRAS BARRENECHEA, *Pizarro*, Lima, Editorial Pizarro S. A., 1978, p. 524.
- 27 Op cit Tamara ESTUPIÑAN - FREILE, “*Testamento de Don Francisco Atahualpa*”, en: *Miselánea histórica ecuatoriana*, No. 1, Quito, Publicación de los Museos del Banco Central del Ecuador, 1988, p. 19.
 - 28 Udo OBEREM, *Estudios etnohistoricos del Ecuador: notas y documentos sobre miembros de la familia del inca Atahualpa en el siglo XVI*, Guayaquil, Casa de la Cultura Núcleo del Guayas, 1976, p.36.
 - 29 “*Testamento de Dn. Sancho Hacho de Velasco, cacique de Latacunga*”, en: Op cit. Udo Oberem, *Sancho Hacho, un cacique mayor...*, pp. 127-134.
 - 30 Ibid., Testamento de Dn. Sancho Hacho..., p. 129.
 - 31 Señalo este particular, porque si bien muchos miembros de las huestes fundadoras de Quito recibieron la asignación de solares como premio a su participación en la conquista de estas tierras, pocos fueron los que finalmente se asentaron definitivamente en ellas. A esto se sumaron los efectos de las guerras pizarristas en las que pereció un importante número de antiguos conquistadores, cuyos privilegios y mercedes heredaron algunos de los recién llegados como fue el caso de Puelles, cuyas encomiendas pasaron precisamente a manos de Rodrigo de Salazar, siendo éstas la base de su patrimonio. Este último aspecto es tratado ampliamente por Javier Ortiz DE LA TABLA DUCASSE, en: “*De hidalgo castellano a empresario colonial: Rodrigo de Salazar, encomendero y obrajero de Quito, 1510- 1584*”, *Anuario de estudios americanos*, No. XLII, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos- C.S.I.C. pp. 43-126.
 - 32 Ibid., ORTIZ DE LA TABLA caracteriza a este encomendero como un hombre letrado, linajudo y “poco proclive a los hechos de armas” que se manejó con éxito en toda empresa que se proponía. Sus actividades productivas las insertó hábilmente dentro de una amplia red social que le sirvió para inflar aún más su ya abultada fortuna. Incursionó temprano en las actividades obrajeras, convirtiéndose en pionero no solo en esta materia, sino también en la exportación de tejidos hacia los centro mineros peruanos y neogranadinos.
 - 33 Pilar PONCE LEIVA, *Certezas ante la incertidumbre: elite y cabildo de Quito en el siglo XVII*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 151.
 - 34 Nuevamente según ORTIZ DE LA TABLA, Rodrigo de Salazar tuvo muchos enemigos que se encargaron de recordar esporádicamente su obscura y ambigua participación en las guerras de los Pizarro y su oportuno cambio de bando. Más tarde a estas acusaciones se sumaron otras en las que el presidente de la Real Audiencia Hernando de Santillán le implicó

en diversos motines y conspiraciones, calificándole además como: “hombre mal cristiano, mentiroso, testimoniero e nunca habla verdad y las mentiras que dice las afirma con juramento, (...) traidor y libertino”. Por otra parte, por el año 1558, el fiscal Agreda solicitó que se le condenara por el maltrato a los indios rebeldes de Lita y Quilca, a quienes les habría mutilado orejas y narices. Ibid., pp. 105- 106, 67-71.

- 35 A.G.I. Contratación 256. Testamento de Rodrigo de Salazar, 1584.
- 36 Tanto para esta capilla abierta como para su capilla en el convento de San Francisco, obtuvo del Papa dos Jubileos, uno en vísperas y fiesta de Santa Marta y el segundo en vísperas de Pascua del Espíritu Santo. A.G.I. Contratación 256. Testamento de Rodrigo de Salazar, 1584.
- 37 Op cit., WEBER, *Economía y sociedad*, p. 422.
- 38 Esta última interpretación corresponde a Clara LOPEZ BELTRAN, “En la muerte se ve cada uno quien fue: rito y función social de los funerales. Virreinato del Perú. siglo XVII”, en: Luis MILLONES, Moises LEMLIJJ, Editores, *Al final del camino*, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, Sidea-Fondo Editorial, 1996, p. 93.
- 39 De todos los arriba citados solamente Diego de Sandoval pide que le entierren con el hábito mercedario, mientras los demás piden el hábito del “seráfico Padre San Francisco”. Cabe resaltar así mismo, que no encontré una disposición similar a ésta, en ninguno de los testamentos femeninos que fueron revisados para este trabajo.
- 40 (sic) A.N.H./Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. V. Testamento de Antonio Fernández, Portugués.
- 41 Philippe ARIES, describe la “avaritia” como el término utilizado por la Iglesia para condenar tanto el apego a los seres humanos como a las cosas materiales que separan al hombre de Dios. Este autor sostiene que ese apego a la vida fue especialmente intenso hacia finales de la Edad Media y que esta actitud se contrapuso a aquella que caracterizó a los *simplices* o *devoti* es decir los humildes representados por los monjes ascetas. En: Philippe ARIES, *The Hour of our Death*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 128-132.
- 42 Ibid., p. 131.
- 43 Un caso muy ilustrativo es el comportamiento del Rey Felipe II de España quien, hacia el fin de sus días, se retrajo a una rigurosa vida monástica en el Escorial desde donde gobernó su imperio hasta el día de su muerte.
- 44 A.N.H./ Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. I. Codicilo de Francisco Magariño Cabe señalar que el altar del crucifijo de la Catedral de Quito, que otros testadores denominan el altar de la virgen de la Antigua, gozaba del privilegio de indulgencias para las almas del purgatorio, otorgadas por bula papal, razón por el que era uno de los espacios de sepultura, más demandados.

- 45 A.N.H. /Q. Sección Protocolos, Notaría 1era., Vol .XI. Testamento de Alonso de Carvajal.
- 46 A.N.H./ Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. III. Testamento de María de Arroyo.
- 47 (sic) *Testamento del escultor Diego de Robles* anexado en: Benjamín Gento Sanz, *El arte colonial en la iglesia de San Francisco*, Quito, 1940.
- 48 (sic) A.N.H./ Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. I. Codicilo de Francisco Magariño.
- 49 Josep FONTANA al referirse al efecto económico que tuvo el aumento de las misas que se celebraban por las almas del purgatorio, afirma que los regidores del municipio madrileño en la época de Felipe II pagaban un mínimo de un millar de misas. Uno de ellos, sostiene este autor, pidió 5.000 en cincuenta días, para no esperar demasiado en el purgatorio y que Felipe II encargó cien mil misas. Op cit. *Europa ante el espejo*, p. 95.
- 50 A.N.H. /Q. Sección Protocolos, Notaría 1era., Vol. IV. Testamento de doña Isabel de Andagoya, viuda.
- 51 A.G.I. Contratación 256. Testamento de Rodrigo de Salazar, 1584.
- 52 sic) *Testamento del escultor Diego de Robles* anexado en: Benjamín Gento Sanz, *El arte colonial en la iglesia de San Francisco*, Quito, 1940.
- 53 A.N.H./ Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. I. Testamento e Inventario de bienes de Francisco Magariño.
- 54 A.N.H./Q. Protocolos, Notaría 1era. Vol. II. Testamento de Juana India natural de los Quijos. El resaltado es mío.
- 55 Jose de ACOSTA, *Doctrina cristiana y catesismo para instrucción de indios*, Facs. del texto trilingüe, Madrid, Consejo Sueprior de Investigaciones Científicas, 1985, p.291. El resaltado es mío.
- 56 Varias son las disposiciones que emite el Concilio de Lima en relación a la asistencia que deben dar los curas doctrineros a los moribundos y las precauciones que deben tomar para asegurar que los cuerpos de los difuntos sean sepultados siguiendo las costumbres cristianas.
- 57 Op. Cit. Xavier Ortiz de la Tabla Ducasse, “De Hidalgo Castellano a Empresario Colonial...” pp. 109-110.
- 58 (sic) A.N.H./Q Notaría 1era. Vol. I., Testamento de Francisco Magariño
- 59 A.N.H./Q Notaría 1era. Vol. II., Testamento de Francisco Ortiz

Capítulo V

EL LEGADO DE LA CONQUISTA

Concluido el siglo XVI, la ciudad de San Francisco de Quito se integraba al imperio colonial español, luego de un período caracterizado por la violencia y la incertidumbre. A medida que se incrementaba su población, la capital de la Real Audiencia de Quito se expandía a partir de sus plazas, extendiéndose lentamente hacia las zonas más bajas. Esta transformación del paisaje fue solamente el síntoma visible de un proceso mucho más amplio y profundo que se inició con la irrupción de los conquistadores españoles en este espacio andino. En efecto, la conquista y la posterior colonización del valle de Quito significó también una paulatina penetración en la subjetividad de los antiguos habitantes de esta región. Pero esta campaña no se efectuó con las armas y desde el lomo del caballo; esta fue una tarea que estuvo a cargo de los frailes, las viudas españolas, los encomenderos, los curas doctrineros, los mercaderes, las criadas, los artesanos y todos quienes poblaron la ciudad. Ellos se encargaron de dar vida y reproducir el sistema ideológico que arribó del otro lado del océano para renacer en estas latitudes andinas adaptando, así, los viejos modelos a las tierras nuevas.

Lentamente, los distintos elementos de esta tradicional estructura ideológica invadieron las prácticas cotidianas. La multiplicidad de sus signos terminó por cambiar el significado del espacio, quebrando los códigos de comunicación, deslegitimando los rituales, intentando cortar los vínculos ancestrales con las guacas y las deidades planetarias.

El trabajo desarrollado aquí, ha concentrado su atención precisamente en ese complejo proceso de colonización del imaginario que se produjo, a lo largo del siglo XVI, en la ciudad española de San Francisco de Quito. Para poder realizar esta investigación resultaba indispensable buscar un elemento conceptual que me condujera a ese espacio, tan impreciso como fragmentado, que es el de lo subjetivo. Una detenida lectura analítica de documentos de la época y las preguntas que fueron surgiendo de allí, me encaminaron a descubrir ciertos aspectos que se repetían en distintos contextos y que apuntaban hacia un difuso esquema de ordenación social, que se fue definiendo como pieza fundamental de este estudio.

Las experiencias acumuladas por los españoles, tanto en su campaña de desislamización de los territorios peninsulares como en las primeras incursiones de conquista y colonización de Meso- y Centroamérica, generaron una determinada lógica para afianzar su dominio. El primer paso en este proceso fue, sin duda, la organización de asentamientos urbanos. Estos sirvieron no solo para recompensar a los conquistadores sino también para hacer presencia frente a la población aborígen. Sin embargo, la ciudad cumplió una función adicional de enorme trascendencia y era la de ser el entorno esencial para la difusión del orden.

Como ha podido verse a lo largo de los dos últimos capítulos de esta investigación, el “orden de las cosas” fue, sin duda alguna, el tema que más preocupó a los colonizadores españoles. La necesidad de imponer un orden se manifiesta en los todos los aspectos de la vida de la ciudad y la de sus habitantes; desde el trazado arquitectónico de la urbe hasta la muerte de sus vecinos, respondió a determinados lineamientos establecidos desde los dos estamentos predominantes, es decir, los poderes religiosos y los poderes civiles.

El objetivo primordial de este orden era equilibrar las fuerzas sociales, a partir de un modelo ideal de distribución social que sirviera de referente y legitimara las realidades objetivas que se hicieran de esa imagen. En el desarrollo de esta investigación

se destacan varios aspectos relacionados con la vida urbana en la ciudad de Quito, cuyo análisis atestigua la presencia del modelo medieval de los tres órdenes: “los que oran, los que luchan y los que trabajan”. Este esquema tripartito constituye el elemento básico de la ordenación social que determinó la vida y la muerte en la ciudad de Quito, durante la segunda mitad del siglo XVI. Además, fue el armazón de uno de los sistemas de representaciones que introdujeron los conquistadores y colonos españoles. Así, este esquema inspiró la organización del espacio urbano de acuerdo a una estamentación social basada en tres divisiones jerarquizadas: el clero, la élite y la población tributaria indígena. Un orden que determinaba la categoría y función de cada vasallo de la corona, según su condición y calidad.

Como puede verse aquí, esta estructura mental que había representado el modelo social perfecto para más de cuarenta generaciones sucesivas en Europa supo resistir una vez más las presiones de la historia. Al producirse en Europa las rupturas epistemológicas, durante la segunda mitad del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, ésta se trasplantó a tierras americanas, revitalizándose allí como un ideal que sirvió de base para la proyecto de colonización española. Esa capacidad de renacimiento que poseía esta estructura mental se amplió hacia espacios geográficos más distantes; de esta manera, la ideología tripartita encontró otra posibilidad para delinear nuevamente el orden social y la legitimidad de los poderes que lo promovían en el Nuevo Orbe.¹

Para poder descubrir las huellas del sistema de representaciones que caracterizó al imaginario colonial, opté por examinar la ciudad de San Francisco de Quito durante sus primeras décadas de vida como asentamiento urbano español. Partiendo del hecho de que la ciudad es una manifestación histórica y cultural, surgida como respuesta a determinadas necesidades sociales que la convierten en signo y espacio de registro de memoria colectiva, decidí concentrar mi análisis en este período de formación inicial de la “Villa” de Quito, para entender mejor el papel que

tuvieron los fenómenos mentales en el desarrollo de las ciudades coloniales.

Las propiedades singulares que posee la ciudad como escenario de representaciones han permitido descubrir varios indicios de la estructura ideológica dominante, pero también ha facilitado la identificación de algunas dinámicas sociales colectivas o individuales que pudieron ser desarrolladas por la población aborígen, como estrategias de apropiación o resistencia a la cultura dominante. Este aspecto apenas ha quedado esbozado en este trabajo. Sin embargo, considero que su importancia merece convertirle en todo un tema de investigación.

En este trabajo he procurado destacar los alcances y efectos que tuvo el sistema ideológico introducido por conquistadores y colonos ibéricos en una sociedad periférica como la que se formó en Quito. A través del tratamiento de temas como: la introducción y manejo de la palabra escrita, la disposición del espacio urbano o la imposición de una concepción distinta del tiempo, he tratado de descifrar el complejo entramado que se establece entre la estructura mental, las estructuras materiales y las prácticas sociales, religiosas y económicas.

Otro hecho muy importante relacionado también con el legado de la conquista, es el relativo a la herencia religiosa judeo-cristiana que se transfiere desde la Península Ibérica e implanta en los nuevos territorios del imperio español. La evangelización reproduce una sociedad que vive “en religión”, cuyo núcleo es precisamente la ciudad. Allí, la realidad está traspasada por lo sagrado, por el tiempo finito, por la esperanza de la salvación eterna, por las aspiraciones individuales imbricadas con las colectivas y la necesidad constante de manifestar su adhesión al credo y a la institucionalidad católica. En este ambiente se acuna el “sujeto de la religión”,² aquel que se identifica fundamentalmente como “cristiano”³ y cuyo comportamiento y prácticas de vida están determinadas por las normativas, pero sobre todo por los “usos y costumbres” propios de una sociedad religiosa.

Pese a que en Quito las características propias de una sociedad en religión se mantuvieron durante los siguientes siglos, en el período escogido para este estudio ya se vislumbran las huellas de un sujeto que si bien está inmerso en la religión, presenta ciertos rasgos de comportamiento que se desprenden de las formas tradicionales. Hay formas nuevas de entender el mundo. Hay individuos que, si bien cumplen el papel que les asigna la sociedad a la que se deben, desarrollan un protagonismo que se aproxima más al de un actor que al de un agente.

Al respecto, aparecen en esta investigación dos sujetos cuya trayectoria de vida les sitúa en este umbral: dos personajes que fueron, sin duda alguna, actores de primera línea en el escenario social y político de la colonia temprana. Se trata del encomendero y Cacique Mayor de Latacunga, Don Sancho Hacho y de Don Rodrigo de Salazar, encomendero, empresario y vecino prominente de la ciudad de San Francisco de Quito. Pese a la distancia que separa a estos dos individuos por su procedencia, ya que el primero era representante de la élite de los antiguos señoríos norandinos y el segundo, pertenecía a una familia acomodada de hidalgos castellanos, ambos asumen el papel que les correspondía por su condición. Sin embargo, logran hacerlo con la suficiente independencia, como para mantenerse dentro del entramado social al que pertenecían, sin renunciar por ello, al control sobre su vida y su patrimonio.

Los caracteres extraídos del protagonismo que tuvieron estos dos personajes a lo largo de sus vidas, son un valioso testimonio del proceso que implicó el paso del “sujeto de la religión” como le define Alain Touraine, al sujeto moderno que se afianzará en esta geografía, a lo largo del siglo XVII. Pese a la información que ofrecen las experiencias y prácticas de vida de los dos encomenderos, ésta solamente puede ser entendida e interpretada, a partir de una aprehensión más amplia del sentido de lo tangible y lo intangible, en esa sociedad.

Es precisamente a la luz de estos aspectos que han venido siendo tratados a lo largo de los últimos capítulos que se destaca

la trascendencia de las condiciones de cristiano, vasallo y vecino como elementos fundamentales en la construcción del sujeto colonial.

Por todo lo dicho anteriormente, la deconstrucción de significados ha sido el objetivo metodológico más importante dentro de esta investigación. Aquella observación aguda del historiador experimentado que recomienda al estudiante traspasar el contenido escrito de una fuente documental para enriquecer su información, ha sido sin duda uno de los consejos que más me han servido a lo largo de este trabajo. Gracias a la práctica casi obsesiva por analizar toda fuente “a contrapelo”, he podido extraer mayor información de los textos y desplazar la mirada desde los documentos hacia otras fuentes históricas no escritas. Esto me permitió explorar los espacios físicos y analizar las prácticas como monumentos y fuentes de registro de memoria. Este ejercicio metodológico complementó notoriamente los datos obtenidos de las fuentes escritas y benefició sobre todo, la posibilidad de identificar el valor de muchos elementos subjetivos que se reproducen en el espacio, ya sea a través de objetos materiales o como prácticas sociales, rituales y lúdicas. Así, el significado que tuvo el espacio urbano como escenario para legitimar o deslegitimar los poderes, se evidenció tanto en una procesión religiosa como en el paseo provocador de mestizas o esclavas, impropriadamente vestidas. Por otra parte, este enfoque descubrió la trascendencia ideológica que tuvieron los espacios públicos seculares y sagrados. Al respecto, el estudio de las fuentes documentales seleccionadas en este trabajo, muestran que ambos eran sitios de representación religiosa y social para “el que ora, el que lucha y el que labra”. Sin embargo, los templos fueron adicionalmente lugares donde vivos y difuntos reclamaban su espacio, mientras compartían sus tiempos y necesidades espirituales. Esta lógica resulta especialmente visible en la insistencia de muchos fieles por ser sepultados en el lugar más prominente de los templos quiteños, es decir debajo del altar mayor o en capillas y altares que gozaban del privilegio de las indulgencias.

Muchas de las creencias o conceptos que están en la base de todo lo expuesto aquí, se conservaron en la memoria colectiva de la comunidad urbana de Quito, hasta bien avanzado el siglo XX. Si bien a lo largo del tiempo, algunas de estas convicciones se fueron difuminando cada vez más hasta volverse casi imperceptibles, otras en cambio, se mantuvieron latentes bajo nuevas apariencias y significados. ¿No fuimos acaso testigos de una manifestación social, que parecía exorcizar esta historia de una sociedad estamentada, cuando presenciábamos las imágenes televisadas de la “toma” de la Catedral de Quito por parte de un numeroso grupo de indígenas como manifestación de protesta, mientras sus compañeros ocupaban la Plaza de la Independencia y la de San Francisco? ¿No fue esa la misma memoria la que se despertó en el imaginario de los inmigrantes ecuatorianos en Murcia?

La memoria y la historia han revelado aquí, una vez más su alianza. Esta investigación ha querido explorar tiempos y lugares donde su relación se torna particularmente visible; tiempos y lugares a partir de los cuales pueda entenderse de mejor manera el origen particular que pudo tener el sujeto moderno moldeado en estas latitudes andinas. Pese a las posibles irrupciones posteriores de una modernidad fragmentada, el acervo mental implantado durante las primeras décadas de dominio colonial, condicionó profundamente su imaginario.

Como señalé al principio de este trabajo, uno de mis propósitos fue proponer una lectura distinta de los inicios de nuestra historia colonial, no solamente para comprender de manera más cabal todo el proceso de conquista y colonización española en esta región, sino para entender muchos de los fenómenos de nuestra historia contemporánea. Creo que la búsqueda de este objetivo ha significado un esfuerzo bien recompensado: se han despejado algunas incógnitas y se han originado nuevas inquietudes.

Notas

- 1 El renombrado trabajo de George Duby se ocupa precisamente de estudiar la persistencia del modelo trifuncional en la historia de Francia, en

donde esta estructura mental surge a comienzos del siglo XI y se va renovando a lo largo de los últimos diez siglos, siempre en función de las nuevas realidades históricas. Op. cit., DUBY, *“Los tres órdenes...”*, pp. 29-39.

- 2 Aquí me apoyo en los conceptos elaborados por Touraine a propósito del desarrollo del sujeto moderno y del lento proceso de separación de su origen religioso, que experimenta el sujeto moderno cartesiano. Op. cit., TOURAINE, pp. 274-278.
- 3 Durante el siglo XVI aparecen con alguna frecuencia fuentes documentales en las que se puede encontrar ésta como una manera usual de identificarse a sí mismo o a otros. Esta forma discursiva va tornándose cada vez menos común en los siglos siguientes.

FUENTES DOCUMENTALES

I.- Fuentes Primarias Inéditas:

Archivo General de Indias:

- Contratación, 256 -A Nº 1 R 19
- Testamento de Rodrigo de Salazar, 1584

Archivo Nacional de Historia – Quito

- Protocolos – Notaría 1era:

Volumen I.:

- Testamento e Inventario de bienes de Francisco Magariño, 1586.
- Codicilo de Francisco Magariño, 1586.

Volumen II.:

- Testamento de Juana India natural del los Quijos, 1588.
- Testamento de Francisco Ortiz, 1596.
- Testamento de Inés de Alarcón, 1588.

Volumen III:

- Testamento de María de Arroyo, 1598

Volumen IV:

- Testamento de doña Isabel de Andagoya, viuda, 1596.

Volumen V:

- Testamento de Antonio Fernández, Portugués, 1597.

Volumen XI:

- Testamento de Alonso de Carvajal, 1587.

II.- Fuentes Primarias Publicadas:

BETO, SANZ, Benjamín

- 1940 *El arte colonial en la Iglesia de San Francisco de Quito*, Apéndice, “Testamento de Diego de Robles”, Archivo del Municipio de Quito. Libro Dorado, Quito.

ESTUPIÑAN – FREILE, Tamara,

- 1988 *Revista miscelánea histórica ecuatoriana*, No. 1, “Testamento de Don Francisco Atagualpa”, Publicación de los Museos del Banco Central del Ecuador, Quito.

NAVARRO, José Gabriel

- 1939 “Escritura del Convento de la Merced para la Capilla de San Juan de Letrán”, en: Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XVIII, Litografía e Imprenta Romero, Quito.

OBEREM, Udo,

- 1993 *Sancho Hacho: un cacique mayor del siglo XVI*, “Testamento de Dn. Sancho Hacho de Velasco, cacique de Latacunga”, *Boletín del Archivo Nacional de Historia*, 16 (1966), p. 16-21., Quito.
- 1993 *Sancho Hacho: un cacique mayor del siglo XVI*, “Información de méritos y servicios de D. Sancho, Cacique de la Tacunga, en solicitud de un Escudo de Armas, cuyo dibujo acompaña y de otras Mercedes”, Quito 16 de Octubre de 1559. Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Quito, Legajo 20/2º, AGI. Antigua numeración (76-6-14) 1559-79.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

- 1978 *Pizarro, “El testamento de Francisco Pizarro, Conquistador del Perú”*, Editorial Pizarro, Lima.

FREILE GRANIZO, Juan

- 1971 Autos acordados de la Real Audiencia de Quito 1578 – 1722, “Juicio contra mestizas, 1650”, en: *Anuario histórico jurídico ecuatoriano* Copia de A. N. H./Q. Corporación de Estudios y Publicaciones, Guayaquil.

BIBLIOGRAFÍA

ARIES, Philippe

1962 *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, New York, Vintage Books.

1981 *The Hour of our Death*, Oxford University Press, Oxford.

BAJTIN, Mijail

1990 *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rablais*, Madrid, Editorial Alianza Universidad.

BAROJA, Caro

1993 *Las formas complejas de la vida religiosa*, Barcelona, Galaxia / Gutenberg / Círculo de Lectores.

BARRIENTOS, Alfredo, Director

1976 *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.

BRAUDEL, Ferdinand

1991 *Escritos sobre historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

BRADING, David A.

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

BURKE, Peter

1993 *El renacimiento*, Barcelona, Editorial Crítica.

1992 *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Editorial Gredisa.

CABANELLAS DE TORRES, Guillermo

1993 *Diccionario jurídico elemental*, Madrid, Editorial Helias-ta S.R.I.

CIEZA DE LEON, Pedro

1960 "Crónica del Perú nuevamente escrita por Pedro Cieza de León, vecino de Sevilla", en: *Biblioteca ecuatoriana mí-*

- nima: la colonia y la república – cronistas coloniales (Segunda Parte)*, Puebla-México Editorial J. M. Cajica Jr. S. A.
- 1984 *Descubrimiento y conquista del Perú*, Buenos Aires, Editorial Jancana,.
- CORTES, Hernán
- 1994 *Cartas de relación*, Editorial Castalia, Madrid, 1993.
- CHARTIER, Roger
- 1995 *El mundo como representación, historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Editorial Gredisa.
- DAVID, Catherine, LENOIR, Frédéric, DE TONNAC, Jean Phillippe
- 1998 “El Apocalipsis recreado” Entrevista a Jean Delumeau, en: *El fin de los tiempos*, Barcelona, Anagrama Colección Argumentos.
- DANIELL, Christopher
- 1998 *Death and Burial in Medieval England: 1066 –1550*, London - New York, Routledge.
- DE ACOSTA J.S, José
- 1985 *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios*, Facsímil del texto trilingüe, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DE BENAVENTE, Toribio
- 1988 *Historia de Indios de la Nueva España*, México, Alianza Editorial.
- DE CERTEAU, Michel
- 1988 *Practice of Everyday Life*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California.
- DE HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio
- 1960 “Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima: la colonia y la República – cronistas coloniales (Segunda Parte)*, Puebla-México Editorial J. M. Cajica Jr. S. A.
- DE LEON PINELO, Antonio
- 1992 *Recopilación de las indias*, Volúmenes I, II, II, México, Editorial Miguel Angel Porrúa.

DUBY, George

1978 "Historia Social e Ideología de las Sociedades", en: Le Goff, Jacques, Nora, Pierre, *Hacer la historia*, Barcelona, Editorial laia.

1993 *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus Ediciones.

ECHEVERRÍA, Bolívar

1994 *Modernidad, mestizaje, ethos barroco*, Editor, México, UNAM / El Equilibrista.

1998 *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era.

ELLIOTT, John, Huxtable

1988 *Imperial Spain 1469 – 1716*, London, Penguin Books.

1989 *Spain and its World: 1500 – 1700*, New Heaven – London, Yale University Press.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDES, Gonzalo

1960 "Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra Firme del Mar Océano por el Capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez" en: *Biblioteca ecuatoriana mínima: la Colonia y la República – cronistas coloniales (Segunda Parte)*, Puebla-México, Editorial J. M. Cajica Jr. S. A.

FONTANA, Josep

1993 *Europa ante el espejo*, Barcelona, Editorial Crítica, Colección: La Construcción de Europa.

FOUCAULT, Michel

1993 *La arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno Editores.

FRAZER, Valerie

1990 *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru 1535 – 1635*, Cambridge - New York Cambridge University Press.

FRAZER, James George

1986 *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica (novena reimpresión).

GINZBURG, Carlo

1992 *The Cheese and the Worms*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

GRUZINSKI, Serge

1993 *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglos XVI – XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

1994 *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492 – 2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.

HUNT, Lynn, Editora

1988 *The New Cutural History*, Berkeley- Los Angeles – London University of California Press.

HUIZINGA, Johan

1993 *The Autumm of the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press.

JEDIN, Hubert

1965 *El concilio de trento en su última etapa*, Barcelona, Editorial Herder.

LAVALLE, Bernard

1993 *Quito y la crisis de la alcabala, 1580 – 1600*, Biblioteca de Historia Ecuatoriana, Vol. 16, Quito, Corporación Editora Nacional.

LEON PORTILLA, Miguel

1971 *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.

LOPEZ BELTRAN, Clara

1996 “En la muerte se ve cada uno quien fue: rito y función social de los funerales. Virreynato del Perú. Siglo XVII” en: Luis Millones, Moises Lemlij, Editores, *Al final del camino*, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, Sidea – Fondo Editorial.

MAC CORMACK, Sabine

1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press.

MARTINEZ CARREÑO, Aida

1995 *La prisión del vestido: aspectos sociales del vestido en América*, Colección Ariel Historia, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial.

MARTINEZ, José Luis

1982 *Pasajeros de Indias*, Madrid, Editorial Alianza.

- MILLER, Donald L., Editor
1995 *The Lewis Mumford Reader*, Athens, Georgia/Londres, The Georgia University Press.
- MORENO, P. Agustín
1998 *Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial: apóstoles y maestros Franciscanos de Quito 1535-1570*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- MUMFORD, Lewis
1989 *The City in History: Its Origins, its Transformations and its Prospects*, San Diego – New York – London, Harcourt Brase & Company.
- NEWSON, Linda A.
1995 *Life and Death in Early Colonial Ecuador*, Norman – London, University of Oklahoma Press.
- ONG, Walter J.
1987 *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE, Javier
1985 “De hidalgo castellano a empresario colonial Rodrigo de Salazar, encomendero y obrajero de Quito, 1510 – 1584”, en: *Anuario de estudios americanos* No. XLII, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanos – Americanos.
1992 *Los encomenderos de Quito, 1534 – 1660: orígenes y evolución de una élite colonial*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano – Americanos – C.S.I.C. Sevilla.
- PIZARRO, Pedro
1960 “Noticias contemporáneas de la captura de Atahualpa”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima: la Colonia y la República – cronistas coloniales (Segunda Parte)*, Puebla-México, Editorial J. M. Cajica Jr. S. A.
- PONCE LEIVA, Pilar
1992 *Relaciones histórico – geográficas de la Audiencia de Quito, siglos XVI-XIX*, Vol. I –II, MARKA, Quito, Ediciones Abya Yala.
1998 *Certezas ante la incertidumbre: élite y cabildo de Quito en el siglo XVI*, Quito, Editorial Abya – Yala.

SALGADO GOMEZ, Mireya

- 1993 *La imagen de María, la historia en una imagen*, Quito, Tesis inédita de Maestría de Historia Andina – FLACSO.

SALOMON, Frank

- 1985 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of the North Andean Chiefdoms*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

TODOROV, Tzvetan

- 1992 *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo Veintiuno Editores.

TOURAINÉ, Alain

- 1993 *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy / Ensayo.

VARGAS, Fray José María

- 1976 “El Primer Sínodo de Quito”, en: *Los Sínodos de Quito del siglo XVI*, Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, Quito, Editora Royal.

VARGAS UGARTE S. J., Ruben

- 1951 *Concilios Limenses (1551 – 1772)*, Tomo I, Lima, Publicación de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1951.

WEBER, Max

- 1988 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London – New York, Routledge.
1996 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

WECKMANN, Luis

- 1994 *La herencia medieval en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZARATE, Agustín

- 1960 “Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú y las guerras y cosas señaladas en ella”, en: *Biblioteca ecuatoriana mínima: la colonia y la República – cronistas coloniales (Segunda Parte)*, Puebla-México, Editorial J. M. Cajica Jr. S. A.

SALVAT, Varios Autores

- 1977 *Arte colonial del Ecuador: siglos XVI – XVII*, Barcelona, Salvat Editores.

KENNEDY, Alejandra

1998 “La fiesta barroca en Quito”, *Revista procesos* No. 9. II Semestre, Quito, Corporación Editora Nacional.

MUÑOZ – BERNARD, Carmen

1980 “Tradición oral, historia popular e indianidad: estudio de una sociedad campesina de la sierra meridional”, *Revista cultura*, s.e.

ANEXOS

Testamento de doña Isabel de Andagoya, viuda (Se respecta la ortografía original)

En el nombre de nuestro Señor Jesucristo y de la Santísima Virgen María su Madre amen. Sepan los que esta scitura vieren como yo doña Isabel de Andagoya, vecina de la ciudad de Quito viuda mujer que fui del capitán Martín de Galarza y Mondragón-natural que soy del valle de Quaztango hija legítima de Joan Lopez de / Olibarri y de María Sanz de Zuazo estando sana de cuerpo y en mi cezo, memoria y en todo mi entendimiento natural confieso que creo fiel y catolicamente el misterio de la Santísima Trinidad: Padre, hijo y espíritu Santo tres personas y una sola essencia – y en todo aquello que tiene fee y confiesa la santa yglessia Romana – y debajo de esta catolica fee y creencia Protesto Vivir y morir – y si lo que nro. Sr. Dios no permita por persuacion del demonio / O por solencia grave en el articulo de la muerte / O en otro qualquier Tiempo alguna cossa contra esto dixere / o mostrare. Lo reboco y anulo - y con esta protestación y divina Ynvocación / ordeno mi testamento y Ultima Voluntad Para que despues. De mi fallecimiento en todo y por todo sea cumplida. Por mis herederos y albaceas en la manera siguiente

Primeramente encomiendo y mando mi anima a nro. Señor dios que la crio y Redimio por su preciosa sangre pasion y muerte – y falleciendo desta Vida sepulten mi cuerpo en La yglessia y Monasterio de Sant Francisco, en la capilla de la limpia conception de nra. Señora que en ella tengo donde esta enterrado El cuerpo del dicho mi marido difunto – y acompañen el dicho mi cuerpo el cura y sacristan de la catedral de la dicha ciudad de

quito con cruz alta con algunos de los frailes del dicho convento desant Francisco a su voluntad y lo mismo las cofradías y cera dellas de queso Hermana y Cofrada – y si aquel día fuere /ora de celebrar y sino otro día siguiente digan Por mi anima en dcho monasterio y capilla. Una misa de Requien cantada con su vigilia y Responso cantado – y todas las misas rrezadas que aquel día se pudieren dezir en los altares del dicho monasterio y Capilla – de mas de las quales los días siguientes despues del dicho mi entierro. Se digan Por mi anima y por las de mis difuntos y animas de Purgatorio a quien tenga tenga obligación cinquenta misas Rezadas Repartidas en esta menra; seis dellas Las cinco a las cuatro llagas y la ultima a la Resurrección del señor en el altar de nra. Señora del antigua de la yglessia mayor de la dicha ciudad – que se llama. el altar del crucifijo - nueve misas alas nueva festividades de nra. Señora en el altar del Rosario del convento de santo Domingo seis misas. cinco a las cinco llagas y Una a la Resurrección del Señor en el altar del crucifijo de Sant Augustin – Nueve a las nueve festividades de nra. Sra. en el altar mayor del convento de las mercedes y las Veinte restantes a cumplimiento del numero de las dichas cinquenta misas Rezadas. en el dicho convento de sant Francisco en los altares desanta Marta y de la dicha mi capilla—

- yten. A las mandas acostumbradas que son Los monastae-
rios de la trinidad –Nra. Sr. y santa Eulalia y las demas le mando
a cada una un roscon de a ocho pesos y con tanto Las excluyo y
aparto de mis bienes—

- yten declaro que yo he sido y soi de Pressente tutora y Cu-
radora de la persona y bienes de Don Alonso de Bastidas mi nie-
to legitimo que al presente esta estudiando por colexial en el co-
lexio seminario de SantLuis de la dicha ciudad de quito – al qual
le hizo merced el conde del Villar Virrey que fue destos Reinos
del piru. en años pasados de mill pessos de renta cituados en el
Repartimento de cayambe con que dellos diese a dña geronima
de galarza su madre mi hija legitima los quatrocientos dellos. ca-

da un año con ciertas otras calidades y cargas consignadas y la dicha cedula de merced que tengo en mi poder a que me Remito – y a año y medio / o dos años pasados de la fecha de la dicha merced. el doctor Moreno de Mera oydor y vissitador general que fue del distrito de la Real Audiencia de Quito hizo. La Vissita de dcho Repartimiento de cayambe y tazado y numerado el dicho Repartimiento de manera que por ser el dicho mi nieto el (?) cituado en el dicho Repartimiento no le quedo. de que poder cobrar la dicha su Renta. y assi de lo Primero que se comenzo a cobrar y entro en mi poder. se pagaron Por orden y mandado de la justicia quinientos pessos de plata corriente marcada. a don Pedro de Guzman Ponce deleon mi yerno Por el trabajo y solicitud que tubo en la negociaciòn de la dicha merced y cedula – y otros trescientos y setentapessos del entierro / onrras y cebo(?) de cinco misas y cera de don alonso de bastidas Padre del dicho mi nieto – demás de lo qual he faltado en su bestir y sustento y en setentapessos que Pago al dicho colexio cada un año Por el dicho mi nieto .lo que constara y parecera Por los memoriales y quentas que tengo en mi poder a que me Remito————— y declaro en dios y en mi conciencia que hasta dicho dia de la fecha deste mi testamento soy deudora y devo al dicho mi nieto hasta cantidad de quinientos pessos de plata corriente marcada poco mas o menos los quales mando y es mi Voluntad se le Paguen. De lo mejor parado de mis bienes - y delo demas que adelante le deviera / o pareciere deverle andando el Tiempo—————

- yten digo y declaro que en mi Poder y Caza se a criado una moza mestiza llamada Ana de Mondragon a quien por este nombre le an llamado siempre aniquita Laquilmea dicha ahora de pressente saviendo que yo queria hazer este mi testamento que Martin de Galarza y Mondragon mi marido difunto que sea en gloria le guardaba y tubo ensupoder cient pesos que le pertenecian sin dar mas. Razon ni claridad dello. quesolo susodicho e yo Por descargo de la conciencia del dicho mi marido siendo asi que le fue deudor deella – yaunquenolo aya sido Por la aver yu criado y Por el amor que le tengo mando que seleden de mis bienes

cient pessos de plata en plata / o en cossas de los dichos mis bienes que los valgan—————

- yten mando que a otra moza mestiza llamada catalina Hernandes que se a criado en mi caza se le den Veintepessos de plata de mis bienes —————

asi por se aver criado en la dicha mi caza como por el amor que le tengo y por el que ella a mostrado tenerme—————

- yten mando. a las cofradías de Nra. Señora del Rosario queesta ensanto Domingo y a la de la limpia concepciòn. de nra señora que esta en laylessia mayor acada diez pessos de plata—

- yten mando a las cofradías de la Vera Cruz que esta ensant Francisco y a la de Redención de captivos questa en las Mercedes a cada cinco pessos de plata—————

yten Por quanto yu fui cassada y Velada segund orden de la santa madre yglessia con el dicho Capitan Martin de Galarza y Mondragon difunto que en gloria sea y en el tiempo que vivimos el dicho matrimonio vivimos y Procreamos Por nros hijos legitimos e Unibersales herederos al capitan Joan de galarza difunto que sea en gloria alguacil mayor que fue dela Real Audiencia de la ciudad de Quito el qual fue cassado en legitimo matrimonio con doña Francisca de la Cueva fundadora y abadeza que oy es del convento desanta clara de la dcha ciudad de quito – y asimesmo a frai Joseph de galarza fraile que fue desantodomingo difunto que sea en gloria – y a doña ana de andagoia y galarza y a doña geronima de galarza y a doña Joana zuazo todos lo quales confieso y conozco que son mis hijos legitimos y del dcho Martin de galarza y Mondragon mi marido difunto y Por que las susodichos estan Puestas en estado de cassadas y tienen hijos y les di sus dotes al tiempo y quando les casse e Porque es mi intento dexarles toda claridad deloqueles hedado. Asi de la legitima de su padre como de la mia con lo qual vivanen amor y hermandad cristiana sin ynteresses ni pleitos (?) – digo y declaro que el dicho mi marido en su Testamento dexo mejoradas en Tercio y quinto a las dichas nras hijas Para ayuda a sus cassamientos y hechas las

quantas dello que acada Uno de nros hijos cupo de la legitima Parecio que a los hijos Varones cupo a Un mil y trescientos pessos de plata corriente marcada. losquales di y pague al capitan Joan degalarza mi hijo y estando ansi Pague dela legitima que le cupo. del dicho su Padre le di mas Para en cuenta dela legitima que aviaa de aver de mi parte seiscientos pessos de plata Los quales le di quando le di la legitima del dicho su padre y más le dio Por mi y en mi nombre Joan de Legarda seiscientos pessos de plata y mas le di por mano de Martin de (?) Mil pessos de plata – yten le di mas otra vez de mi mano a la suya quando me compro las cazas de su morada por que medixo que los avia menester Para la capellanía desant Francisco los quales parece averlos gastado el sudicho y no puestolos en Renta para la dicha capellanía. Otros mil pessos de plata ya si son asu cargo y de sus Herederos en cuenta de la legitima que de mi parte despues de los dias de mi vida les pudiera Pertener y pertenecieran – yten le di mas en vezce dozientos pessos de plata para cossas que tubo menester delgasto de su caza que por todos bienen aser tresmil y quinientos pessos de planta corriente marcada. Los que el dicho capitan Joan de galarza mi hijo Resivio de mi fuera de la legitima que pertenecio al dicho su padre. Para en cuenta dela legitima que le avia de pertenecer despues de mis dias de mis bienes ——— demas de Todo lo qual. al tiempo. que yo quede Viuda y quisse tratar y contratar asi con mi dote como las legitimas de mis hijas. para las poder poner en estado apersuacion del dicho capitan Joan degalarza mi hijo le preste nueve mil pessos de palta para comprar el dicho oficio y Vara de alguacil mayor. Los quales demas de que no me los acabo de Pagar – la mayor parte dellos me la fue pagando tan poco a poco y por menudo y en tantos años que no pude grangear con ellos como hize con lo demas que me quedo Por mano de algunos mercaderes. Lo qual fue en mucho daño y menoscabo de la dicha mi hacienda y de las dichas mis hijas —Pues si quando yo embie a emplear las dicha hacienda que me quedo enbiara también los dichos nueve mil pessos y no se los estara Pudiera aver dado a las dichas mis hijas mucho mas

dote del que les di y yo tuviera oy muchas haciendas conforme a las ganancias que tube del dicho dinero que ansi enbie. sin los dichos nueve mil pessos todo lo qual digo y declaro Por ser assi Verdad. Y Por quese entienda lo que di al dicho capitan Joan de galarza mi hijo y lo que me fue en cargo en el dicho ynteres e daño a mi y a las dichas sus hermanas- Para lo que toca a la legitima que de mi Parte pudo Pretender / o yntentar en aver sus herederos en qualquier Tiempo—————

- Yten declaro que la Primera que fue cassado de mis hijas fue doña Geronima de Galarza la qual casse con don alonso de bastidas que sea en gloria Vezino y Encomendero que fue de la ciudad a la qual di entonces en dote y cassamiento cinco mil pessos de plata pagados en la tienda de Fernando Ramirez y en plata - y despues que la susodicha enviudo la casse con Joan de Mu-roa Ronquillo y le di para ayuda de su dote el Valor de tres mil pessos de plata los mil en Martin de (?) y una estancia en el Rio de añanquito ensiete cientos pessos de plata y un solar y sitio comenzado a hedificar donde al pressente tiene las cassas de su morada apreciado en mil y trescientos pessos que por todo bienear los dichos tres mil pessos de plata – por menera que por entreambas veces di en dote y cassamiento a la dicha doña geronima de galarza mi hija asi de lo que toca a la legitima de su padre como de la mia lo dicho mil pessos de plata. en plara y en cossas que lo valen según dixe.

- Yten declaro que a doña ana de andagoya y galarza mi hija le di en dote y cassamiento con don Pedro de Guzman Ponce de Leon su marido trece mil pessos los doze mil dellos en plata corriente marcada y los tres mil en ajuar que los valieron bien validos y aunque la carta de dote que el dicho don Pedro de Guzman le hizo aver Recivido catorce mil pessos la verdad es que no Resivio más de los dichos trece mil según dixe – y para que no aya pleitos ni demandas entre las susodichas por aver sido la hija a quien mas dote di por esta pressente clausula la mejoro en tercio y quinto de mis bienes a /ora como si estuviera en mi articulo de mi muerte y dello si necesario es le hago donacion yrre-

bococable porque como tengo dicho mi intento y Voluntad es que las dichas mis hijas yernos y nietos no se pongan pleitos ni demandas los Unos a los otros ni los Otros a los / Otros Por aver recibido unas hijas mas que / otras según y como al tiempo de darles las dotes los tiempos ganancias y prosperidades lo iba ofreciendo———

- Yten a mi hija doña Joana suazo le di en dote y cassamiento con el contador Francisco de Caceres nueve mil pessos de plata y aunque en la carta de dote que le hizo confiesa aver Recivido mas la Verdad que de mi no Recivio elsusodicho más delos dchos nueve mil pessos de plata en unas casas en cinco mil pessos y los demas en plata que por todos fueron los dichos nueve mil pessos de plata. en unas casas en cinco mil pessos y los demas en plata. que por todos fueron los dichos nueve mil pesos de plata los que de mi recibio y no mas———

- Yten declaro que quando el dicho Frai Joseph de galarza difunto fue mi hijo menor hizo profesion en el convento de santo Domingo (?) avito tomo di al dicho convento sietecientos pesos de platacon los quales y con lo que con el gasto en avitos y otras cossas y antes que fuere Fraile en bestidos pupilaje y estudios consumi y gaste los mil ytrescientso pessos quele pertenecieron de la ligitima del dicho su padre antes mas que menos – El qual dicho fraile Joseph antes de la dicha su profesion hizo donacion con consentimiento dellos conventuales de toda la ligitima que de mi le pudiera pertenecer en qualquier Tiempo. a doña Joana zuazo mi hija y hermana suya. mujer del dicho contador Francisco de caceres. Por el amor que le tenia y buenas obras que ella avia Recibido——— yten digo y declaro que fuera de lo que tengo dicho y declarado ni yo devo ningunas deudas a personas ni tampoco a mi se me debe nada hasta el dia de /oy y que cumpli el testamento de mi marido que sea en gloria en todo lo quetube obligacion según el parecer de mis confesores y theologos de lo qual hedado Razon asi a las Justicias Eclessiasticas como seculares——— yten digo y declaro que tengo Por mis Bienes una estancia de pansembrar ensajuan-

gi (?) que es cerca de oyumbigco linde con el cacique don Domingo y tierras de los indios sus sujetos de la una parte y de la otra el Rio y camina que va hasta Panzaleo y de la otra parte tiene tierras (?) hasta el valle de chillo—

yten tengo Por mis bienes mill pessos de plata corriente marcada. en las cassas de mi morada. Las quales dichas cassas pagandoseme los dichos mill pessos de plata declaro que son y pertenecen al contador Francisco de caceres mi yerno—

yten tengo Por mis bienes dozientas vacas chicas y grandes machos y hembras en un sitio cerca del callo hacia Mulalo

yten digo y declaro que tengo yposeo de mas de cuarenta años a esta parte por mis bienes una estancia con Veinte cavalierias de tierras en las quales al presente Tengo mil / ovejas de castilla antes mas o menos y una recua de puercos en queabia cient puercos chicos y grandes machos y hembras con cierto apero de dos juntas de bueyes con otras cossas concernientes y tocantes a la dicha estancia donde se a continua a sembrar y coger cierta cantidad de cevada para la cria de los dichos puercos – Toda la qual dicha estancia tiene ovejas Puercos y aperos esta junto al all-yu de calpi en el distrito de la villa de Riobamba y quiero y es mi voluntad queel sindico quede /oy adelante fuere del convento del Sr. Sant Francisco seentre en toda la dicha estancia y tierrrs della. Bueyes Puercos y apero y tome la posesion de todo ello sin que mis herederos ni ninguna Justicia Eclessiasticas ni seculares se lo ympidan y tomando Parecer con elporvincial o guardian y padres del dicho convento desant Francisco / Venda /o ponga enello el orden que mejor le parecieze Paraque delo que dello Resultare y Renta que se yiziere. se diga de missas Por mi anima y por la del dicho mi marido y demas difuntos a quien entreambos tenemos/obligacion. Las quales dichas misas se digan en la capilla de lalimpia concepcion de nra selora que es en el dicho conventode sant Francisco a lo qual se hallen Pressentes los dichos mis albaceas /o Uno de ellosqueaqui abajo yran nombra-

dos. para que con los dichos Religiosos del dicho convento /o mayores del den asiento y compongan según mejor les pareciere a todos lo contenido en esta mi claussula Todo lo qual les encargo y Ruego que tenga el mas buen esmero que ser pueda——

Y Para cumplir y pagar este Testamento y lo contenido en el establezco por mis albaceas y testamentarios a mis hijos y yernos El contador Francisco de caceres y Joan de munua rronquillo a los quales y a cada uno dellos yn solidum doy poder. Para que Por su autoridad / o Judicialmente como mas quissieren y Por bien tuvieren Puedan entrar en mis bienes y tomar los que bastaren y Venderlos en almoneda /o fuera della Para el dicho efecto lo qual Puedan hazer aunque sea pasado el año del albaceadgo—— e ynstituyo por mis ligitimosy Unibersales herederos a doña ana de andagoya y galarza y a doña Geronima de galarza y a doña Joana zuazo mis hijas ligitimas y del dicho capitán martin de galarza y mondragon mi marido ligitimo difunto los quales ayan y hereden los dichos mis bienes y Remanentes del dicho y mando que ninguna Justicias ni Juez Eclessiastico ni secular se entremeta en pedir ni tomar (?) a los dichos mis albaceas Testamentarios ni Herederos del cumplimiento de este mi Testamento ni de otra cossa alejada aello tocante por que esta es mi última Voluntad—— y Revoco y doy por ningunos quales quier Testamentos mandas y codicilios que enqualquieeer manera ayahecho y otorgado para que no valgan salvo este testamento que Valga portal /o por mi codicilio o por mi Ultima y final Voluntad / o en quella mejor forma y manera que aya lugar debido En testimonio de lo qual otorgue la pressente ante el scrivano de su Magestad de y uso sciptor—— y en cuyo registro lo firmaron por mi (?) que fueron rogados y llamados para otorgar este testamento porque yo no se escribir (?) y otorgado en la dicha ciudad de san Francisco del quito del piru a Veinte y seis dias del mes de Junio de mil yquinientos noventa y seis años

E yo el scivano conozco a la otorgante (?) contenida de que son Testigos Francisco Gutierrez Zumarraga y Joan (?) y Diego

Bernas y Francisco Velas y Joan Pasqual vezinos y residentes en esta dicha ciudad—

Por mi

Francisco Gutierrez Francisco Velas
(rubricado) (rubricado)

Joan Pasqual Diego Bernals
(rubicado) (rubricado)

Testamento de Juana India (Se respeta ortografía original)

In dei nomine Amen sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo Juana india natural de los Quijos estando en la cama enferma de la enfermedad que Dios Nuestro Señor fue servido de me dar y en mi juicio y entendimiento natural y por lengua del padre Juan Caro que ante el presente escribano me lo di a entender que lo que confesando como confesaba que fiel y catolicamente cree en todo lo que la iglesia de Roma tiene y cree y confiesa debajo de esta fe y creencia temiendose de la muerte dijo que ordenaba su testamento en la manera siguiente

Primeramente mando mi anima a dios nuestro Señor que le crio redimio por su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra para donde fue formado y que su cuerpo sea sepultado En el monasterio de San Agustin y acompañe su cuerpo la cruz de la iglesia mayor y el cura della y se pague de sus bienes la limosna—

- Yten digo y declaro que es casada con Juan y del matrimonio no tenemos hijos ni tiene padre ni padre ni heredero ningunos—

- Yten digo y declaro que yo tengo una caja pequeña con su llave en la qual tengo tres anacos y tres liguillas nuevas y un Quimbe y gargantillas y todo lo demas que pareciere estar En la dicha caja la llave de la qual quiero que esta vez si muero o vivo la

tenga el padre Juan Caro mi confesor para que si muriere los dichos bienes se vendan para mi entierro y lo demas que sobrase lo diga el dicho padre Juan Caro para que el como tal mi confesor los haga con cristiandad y declaro que no tengo otros bienes ningunos En

Quito a primero de agosto de milquienientos ochenta y ocho años Ante mi

El dicho padre Juan Caro

Juan Caro (rubricado)

Testamento de Francisco Magariño

(Se respeta la ortografía original)

In Dei nomine Amen Sepan quantos esta carta de testamento ultima y postrimera Voluntad vieren como yo El capitan Francisco magariño vezino de la ciudad de Valladolid en la gobernacion de Yagualsongo e Bracamoros natural del Puerto de San Lucar de Barrameda de los reinos de Castilla hijo de Alonso Ximenez y de Leonor Gonzalez su legitima mujer vezinos del dicho Puerto Estante al presente enesta ciudad de San Francisco de Quito de los reynos del Peru estando enfermo en la cama de la enfermedad que Dios nuestro Señor fuera servido de me dar pero en mi sano Juicio y en entendimiento natrual confesando como confieso que creo y fiel e catolicamente en el ministerio de la Santissima Trenidad Padre Hijo y Espiritu Sancto Tres personas en una Solo Dios verdadero y en todo aquello que tiene e creye y confiesa la Santa Yglesia de Roma tomando como tomo por abogada a la gloriosa Virgen Santa Maria nuestra Sra y a los Apostoles San Pedro y San Pablo y a todos los Santos de la corte del cielo que sean interseores con nuestro Sr Jesucristo que perdone mis pecados y aya misericordia de mi y encamine mi anima en carrera de salvacion y con esta ynvocacion divina y debajo de esta fee y creyencia temiendome de la muerte que es cossa natural a toda criatura hago y ordeno este mi testamento en la foma e manera siguiente

- Primeramente mando mi anima a Dios nuestro Señor que la crio e rredimio por su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra donde fue formado
- Yten mando que quando la Voluntad de Dios Nuestro Sr fuera servido de me llevar de esta presente vida mi cuerpo sea sepultado en la iglesia mayor de esta dicha ciudad de quito en la parte y lugar que mis albaceas ordenazen
- Yten mando que el dia de mi entierro si fuese ora y sino otro dia siguiente se diga en la dicha yglesia por mi anima y de mis difuntos una misa cantada de cuerpo presente y la limosna della se pague de mis bienes
- Yten mando que el dia de mi entierro me acompañe la Santa Cruz de la dicha yglesia con uno de los curas della y cuatro clerigos y se de lo acostumbrado a cada uno dellos y se les pague de mis bienes
- Yten mando que el dia de mi entierro se me digan en la yglesia de la dicha ciudad a donde me mando enterrar en el altar del crucifijo seis misas por mi anima e de mis difuntos y la limosna dellas se pague de mis bienes

- Yten mando a las mandas forzosas y acostumbradas de rendicion de los cautivos a cada una dellas dos tomines de plata e (?) de mis bienes
- Yten digo e declaro que yo soy casado e velado según orden de la Santa madre yglesia en el dicho Puerto de San Lucar de Barrameda con Estefania Suarez hijo de Anton Espino y de Ines Jeriguez vezinos de el dicho puerto y con ella lleve dote ninguno ni se me dio y durante dicho matrimonio ovimos y procreyamos por nuestro hijo legitimo a Marcos Ximenez Magariño que al presente esta en las Charcas de los reinos del Peru declarolo para que se sepa
- Yten digo e declaro que yo / devo a Juan Dueñas que al presente esta e residen en esta ciudad cinquenta pesos de plata corriente e marcada que por mi pago a Martin Correa y yo le devo mandar ruego y encargo a mis albaceas que luego de

- mis bienes se caseen y paguen por descargar mi conciencia
- Yten mando que paguen de mis bienes las deudas que pareciere yo dever en la dicha gobernación de Yahuarsongo debajo de mis firmas sin que aya dilación enello
 - Yten digo e declaro que se me debe el oro de la demora pasada de los indios que tengo en la villa digo ciudad de Valladolid de la dicha gobernacion donde soy vezino pasante (?) de esta que lo ha cobrado Geronima Ximenez Magariño mi hermano vezino de la dicha ciudad declarolo porque se sepa
 - Yten digo e declaro que tengo en esta ciudad un caballo castaño en el potrero de un chamizo y mas en mi posada una silla e brida buena (?) con sus aparejos y los vestidos de mi persona los que pareciere (?) declarolo para que se sepa
 - Yten mando a (?) a dar a Geronimo mis yndios de mi servicio que al presente estan conmigo a cada unos dellos dos varas de sayal y una camiseta a cada uno de los quijos lo qual se les de luego de mis bienes y mas se les de a cada uno de los dichos yndios y para se ir a su tierra tres pesos de plata
 - Yten mando que pague lo dicho en este mi testamento contenido y (?) e pareciere deber de lo que quedare de mis bienes se digan por mi anima e de las a quien soy a cargo en la dicha ciudad de Valladolid veinte misas y la limosna della se pague de mis bienes
 - Yten mando a todos los bienes que aquí tengo en esta ciudad que es la rropa de mi bestir y el dicho caballo e silla y un pavellon de los quijos y todo lo demas que pareciere ser mio se venda para cumplir e pagar lo aquí conido e que va declarado

E cumplio e pagado este mi testamento mandas e obligaciones en el contenidas en el dicho nombro por Unibersal heredero en el remanente de todos los demas mis bienes que quedasen al dicho Marcos Ximenz Magariño mi legitimo hijo al qual ruego y encargo que despues me suceda en los dichos yndios que tengo encomendados en la dicha ciudad de Valladolid me descargue mi

anima e aga bien por ella en todas las ocasiones que se ofrecieren
pues para ello lo hacer tiene obligacion

- y para le cumplir e pagar el dicho testamento e lo en el contenido declaro e nombro por mis albaceas al padre Hernan Suarez clerigo y a Alonso Diez residentes en esta dicha ciudad y a Geronimo Ximenez Magariño mi hermano vezino de la dicha ciudad de Valladolid los quales y a cada uno de ellos de por si insolidum les doooy tan bastante poder qual de derecho en ese caso se requiere para que entren e tomen de mis bienes los que basten los vendan e rematen en publica almoneda e fuera de ella y de ello paguen y cumplan lo en este testamento contenido y rreboco y anulo e doy por ningunos e de ningun valor ni efecto a todos cualesquier testamento o testamentos codicilio o codicilios mandas e obligaciones que yo aya agregado e otorgado ansi por escripto como de palabra o en otra qualquier manera para que no valgan ni agan fee en juicio ni fuerza de el salvo esta que agora ago e otorgo que quiero que valga por mi testamento y codicilio Ultima e postrimera voluntad o en cualquier via e forma que de derecho por lugar aya en testimonio de lo qual para mas firmeza dello otorgo esta carta de testamento en la manera que dicha es ante el presente escribano y testigos de suso que fue (?) otorgada la carta en la dicha ciudad en la posada del dicho otorgante a ocho dias del mes de octubre de mil quinientos e ochenta e seinaños. Fueron presentes Gregorio Basquez y Andres Perez de Aguras (?) Francisco Caballero y Crestobal Espinosa y Diego de Tapia estantes en esta corte y el dicho otorgante y el dicho presente escribano doy fee que conozco y firmo

Francisco Magariño

(rubricado)

(rúbrica ilegible)

(rúbrica ilegible)

Codicilio de Francisco Magariño

(Se respecta la ortografía original)

En la ciudad de San Francisco del Quito de los rreinos del Peru a diez seis dias del mes de Octubre de milequinientos e ochenta e seis años Ante mi al presente escribano y testigos de yuso e escriptos el capitan Francisco Magariño vezino de la ciudad de Valladolid gobernacion de Yguarsongo Estando enfermo en la cama de la enfermedad que Dios nuestro Señor fue servido de le dar y confesando e creyendo en el misterio de la Santissima Trinidad como buen y fiel cristiano digo que quanto el tiene hecho e otorgado su testamento Ultima e postrimera voluntad en ocho de este presente mes y año y ante mi el presente escribano y quanto al descargo y despues (?) recorriendo su memoria quisiera descargar e dclarar otras cossas quedando en su guerza e vigor el dicho restamento otorogaba e otorgo que hacia este codicilio en la forma e manera siguiente

- Primeramente declaraba e declaro que quando hizo e otorgo el dicho testamento no se acordado de declarar que tenia una hija llamada Ines Suarez la qual declara por su hija legitima e hija de Estefania Suarez su mujer que esta e reside con la dicha su mujer en la dicha villa Puerto de San Lucar de Barrameda la cual nombrara e nombro por su heredera universal con el dicho Marcos Ximenez Magariño su legitimo hijo los quales ambos a dos y ansi hereden hermanamente de a dos sus bienes por iguales partes porque esta es su voluntad
- Yten digo e declaro que como dicho tiene en el dicho testamento que tiene otorgado es hijo de Alonso Ximenes y de Leonor Jerez ya difuntos y al tiempo de su fin e muerte otorgaron su testamento en el cual Le nombraron por heredero en sus bienes con los demas hijos que dejaron como pareceria por el dicho testamento que otorgaron a que se remite y dejaton bienes en cantidades los quales quedaron en la parte que el o va de haber y heredar en poder de Diego de Segu-

ra su cuñado vezino de Medina Cedonia casado con su hermana Doña Isabel de los Angeles quiere y es su voluntad que el dicho Marcos Ximenez Magariño su hijo o quien su poder (?) viere o la dicha hija como tales herederos le tome en cuenta de dichos bienes y legitima que heredo de los dichos sus padres y en su poder parecieren (?) entrando con los frutos y rentas con forma e inventario que dellos tendra hechos y le alcance lo haya y cobren para ellos(?) como tales herederos y los repartan según y de la manera que los deja declarados por sus herederos

- Yten digo e declaro que el debe Alonso Martinez su minero por una obligación trescientos pesos de plata corriente e marcada o lo que por ella pareciere esta obligado y par en cuenta della dio a (?) noventa e cinco pesos en ropa por el dicho Alonso Martinez declarolo para que sino estuviere puesto en esta dicha (?) la dicha obligacion se sepa y entienda que tiene pagados esos pesos para en cuenta della y la resta de la dicha obligacion manda que se le pague de sus bienes y para el dicho efecto digo e declaro que en su favor esta dada sentencia por los Sres presidentes e oidores de esta real Audiencia de su Magestad en un pleito que trata con el menor de Don Gaspar de Loyola llamado Don Bernardo de Loyola sobre cierto maiz y otras cosas que se le mandaron pagar como parecera por el dicho pleito e sentencia en que por ella se le mandan pagar ciento y cinquenta e tres pesos de buen oro manda y quiere y es su voluntad que soso sean para pagar al dicho Alonso Martinez y si algunos pesos faltaren por pagar de la dicha escritura y costas que hiciere en la cobranza dellos ruega encarga y manda al dicho su hermano Pedro Ximenez Magariño que se lo pague de sus vienes sin pleito ninguno de los frutos de los dichos indios que quedan al dicho su hijo porque ansi lo quiere y es su voluntad porque tiene obligacion a se los pagar

- Yten digo e declaro que el trata y (?) en esta real Audiencia demas del de arriba con dicho menor sobre los salarios que (?) (?) Patiño y sus oficiales que fueron a visitar (?) (?) El estaba encomendado y despues se le quito la dicha encomienda y tiene sentencia en el dicho contra el dada y a favor del dicho menor manda y quiere que el dicho pleito siga y fenezca y acabe por el dicho su hijo y el siga con mucho cuidado y veraz
- Yten digo y declaro que el debe por una hija de Vargas vezino de la dicha ciudad de Valladolid cuarenta pesos de plata por razon de haber sido albacea de Mendez difunto y manda en su testamento que se le diesen de sus bienes y haberlos recobrado para el dicho efecto dellos y no se (?) (?) manda y suplica al dicho su hermano que se los de y pague de sus bienes o de los reditos de los dichos yndios por descargo de su conciencia
- Yten digo y declaro que el debe a (?) Martin Arana residente en el Cuzco ciento y treinta pesos de plata corriente y marcada por haberselos prestado y por no le haber visto muchos años y no se los ha pagado ruega encarga y manda muy encarecidamente al dicho su hijo que le de y pague los dichos pesos al susdicho y si fuere difunto a quien pareciere ser su heredero por descargo de su conciencia
- Yten digo y declaro que el dicho su hijo Marcos Ximenez Magariño esta ausente de la dicha villa digo ciudad de Valladolid donde tiene su encomienda de yndios y esta al presente en las Charcas y podria dilatarse su venida hasta saber de su fin y muerte por lo qual ruega y encarga e suplica al muy lustre Gobernador de aquella gobernación que en el entretanto que el dicho su hijo viene a la dicha ciudad de Valladolid a gozar de la dicha encomienda de yndios los ponga en administración en cabeza del dicho su hno Pedro Ximenez Magariño para que cumpla su anima e lo demas del dicho testamento y en este codicilio contenido y manda al dicho su hijo que gozando de la dicha Encomienda trate bien a los yn-

dios y naturales della y los administre e industrie con mucho cuidado en las cosas de nuestra Santa Fe catolica

- Yten digo y declaro que siendo Dios servido de llevar de la enfermedad que al presente tiene su cuerpo sea sepultado en la dicha Iglesia Mayor en la primera nave por delante que es frontero del altar del crucifijo donde que hubiere lugar y la limosna de la dicha sepultura se pague de sus bienes

E de lo qual e dicho declarado tiene sin alterar ni quitar cosa de lo que en el dicho testamento contenido sino antes confirmandolo (?) que se guarde e cumpla según de la manera que va declarado como si fuera otorgado por el en el dicho testamento (?) porque es su determinada voluntad porque si en el dicho testamento no lo declaro fue por olvido y no por otra causa ni razon y ansi lo otorgo po via de codicilio o declaracion que (?) (?) via y forma que de derecho mejor lugar aya y confirmo de su nombre el cual doy fe que conozco siendo testigos Alonso (?) Gregorio Vasquez clerigo Alonso Suarez y Cristobal Xerman estantes en esta corte

(rúbricas ilegibles)

ÍNDICE

Presentación.....	7
Agradecimiento	9
Introducción	11
<i>Capítulo I</i>	
LA HISTORIA DESDE EL PRESENTE	23
<i>Capítulo II</i>	
LA SOCIEDAD TRASPLANTADA: ORÍGENES Y EFECTOS DE UNA RUPTURA MÚLTIPLE.....	35
Inicios de las rupturas	40
Del ideal caballeresco a la utopía religiosa: lo que en América se torna pensable.....	45
Renacimiento alternativo: refundación social y religiosa en América	58
Las bases del Nuevo Orden	63
<i>Capítulo III</i>	
COLONIZACIÓN VISIBLE E INVISIBLE.....	75
Signos y símbolos de dominio	76
El poder del lenguaje	78
Restricciones y emblemas de poder	91
El orden espacial	97
La ciudad a partir de la plaza	98
El orden intangible.....	108
El tiempo religioso y sus consecuencias en los Andes septentrionales	109

El tiempo finito y el premio de la vida eterna.....	110
Campanas, ayunos y santos.....	114
<i>Capítulo IV</i>	
LA MUERTE EN QUITO.....	129
La muerte: un acto público	133
El testamento: reconciliación final.....	140
A mejor vida, mejor muerte.....	143
Compromisos ineludibles.....	152
La muerte desde los márgenes	156
<i>Capítulo V</i>	
EL LEGADO DE LA CONQUISTA.....	165
FUENTES DOCUMENTALES	173
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	175
ANEXOS.....	183