

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE CIENCIAS HISTÓRICAS**

Ensayo de titulación para obtener el título de Historiador

**Economía espiritual y prácticas devocionales: la ritualidad de la muerte en la
cofradía de Nuestra Señora Santa Ana en Quito 1699 – 1721**

DANIEL ALEJANDRO MALDONADO IZURIETA

DIRECTOR DE ENSAYO DE TITULACIÓN: DR. PATRICIO GUERRA

QUITO, SEPTIEMBRE 2019

Agradecimientos

Como resultado de un extenso e incansable trabajo de investigación, el presente ensayo recoge una aproximación tanto teórica como metodológica que requirió una ingente y minuciosa selección bibliográfica, así como investigación en archivo. Hubo varias líneas de planteamiento posibles, pero, acordamos que no sería un estudio de caso, ni la definitiva visión de la cofradía, que incluyera una referencia a todas y cada una de sus dimensiones culturales y sociales, ni un análisis económico, sino una visión sobre estas corporaciones históricas, hecha con proyección de actualidad.

Durante dos años, la investigación me condujo en un recorrido por los archivos eclesiásticos, abriendo puertas, haciendo presentaciones, disponiendo y poniendo a mi alcance los documentos y material de la cofradía, muchos de ellos inéditos. Así, finalmente, pude reunir una gran cantidad de documentación sobre la que trabajar, específicamente en el Archivo del Cabildo Eclesiástico, cuyo apoyo se refleja en el acceso a documentos de las Series de Manuales de Censos y Fundación de Escrituras de Capellanías, difícilmente visitadas por el público. Quisiera agradecer especialmente a sus personeros y a las otras personas que dieron su tiempo e intimidad, como los integrantes del actual grupo de Santa Ana; a Doña Laura y al señor Luis, cuyas sinceras declaraciones, en largas entrevistas, ayudaron a acrecentar la verdad de sus creencias.

Finalmente, quisiera agradecer a mis profesores de la Universidad Católica, Patricio Guerra, por su acertada dirección y orientación; a Sofía Luzuriaga y Viviana Velasco, por sus oportunas sugerencias académicas; y a mi sabia e informada hermanita Doris Maldonado, quien, junto a mi madre, Cecilia Izurieta, mantuvo vivos el espíritu de esta disertación y a su autor, durante muchos momentos arduos.

Resumen

Este trabajo es una aproximación a la cofradía de Santa Ana en Quito, entre 1699 y 1721 en cuanto corporación laica, pero con profunda orientación religiosa. El texto está compuesto de documentos exclusivos de la cofradía y su respectiva interpretación teórica como metodológica, para explicar las prácticas devocionales referentes a la ritualidad de la muerte. Escrito con la cooperación de los actuales “cofrades” de Santa Ana, contiene revelaciones de interés y con dimensión de actualidad de la cofradía y sus prácticas. Es además una descripción novedosa de estas asociaciones que formaron parte de la vida en la Colonia.

Prácticas cotidianas y la acción de la Iglesia conformaron una dinámica de la salvación, que propendería a velar por el alma de los difuntos cofrades, después de la muerte. La creencia en el Purgatorio, como lugar transitorio, para aliviar penas por las faltas cometidas y la consecuente obtención de indulgencias que a tal propósito serviría, permiten explicar la naturaleza y actitudes de algunas prácticas devocionales en torno a la muerte, que caracterizaron las relaciones constitutivas de estas corporaciones piadosas. Consuetudinariamente, las prácticas de la cofradía de Santa Ana son capaces de reflejar una profunda significación en la manera de pensar y vivir de la sociedad colonial.

Índice

Introducción.....	4
1. Las cofradías. Estado general	10
1.1. Aspectos básicos de la organización colonial en Quito. La Iglesia	10
<i>1.1.1 Clérigos y laicos.....</i>	<i>12</i>
1.2. Las cofradías o corporaciones laicas devocionales	14
1.3. Diversidad étnica en las cofradías.....	21
1.4. Religiosidad popular y religión oficial.....	25
<i>1.4.5 La fiesta</i>	<i>26</i>
2. La cofradía de Nuestra Señora Santa Ana en la Audiencia de Quito.....	31
2.1. Traslado del culto de Santa Ana desde la Península	31
2.2. Establecimiento de la cofradía de Santa Ana en la Catedral de Quito (1699).....	37
2.3. La administración diocesana en la Catedral.....	41
<i>2.3.1 El Ritual sevillano</i>	<i>41</i>
3. La economía de lo espiritual en el devenir cotidiano	45
3.1. Conceptos clave. El lugar de la cofradía en la economía espiritual.....	45
3.2. Ritualidad de la muerte	49
<i>3.2.1 El Bien morir</i>	<i>50</i>
<i>3.2.2 El Purgatorio.....</i>	<i>52</i>
<i>3.2.3 Las indulgencias y otros signos de salvación.....</i>	<i>54</i>
Conclusiones	60
ANEXOS	63
1. Bula de fundación de la cofradía Santa Ana.....	63
2. Constituciones de la cofradía de Santa Ana.....	65
3. Listado de miembros de la cofradía de Santa Ana, hasta 1721.....	67
<i>Los Españoles y españolas; y Veinte y quatro:</i>	<i>67</i>
<i>Los Señores Sacerdotes;.....</i>	<i>68</i>
<i>Los Españoles;</i>	<i>69</i>
<i>El Comun de la Plebe;</i>	<i>69</i>
4. Cláusula de testamento de Don Joseph Ramírez Dávila Cartagena.....	70
Bibliografía	72

Introducción

En el siglo XVIII hubo en Quito asociaciones de carácter laico que, no obstante, estaban guiadas por un propósito espiritual y la presencia de la Iglesia, cuya influencia, por otra parte, permeaba innumerables aspectos de la vida social. Una de ellas, la cofradía piadosa de Santa Ana no ha sido suficientemente estudiada, principalmente por el difícil acceso a sus libros, pese a lo cual, desde su fundación, revistió innegable importancia al ligar, como espacio asociativo, lo sagrado y lo cotidiano. En ella se pueden verificar unas prácticas, donde vida terrenal y el más allá se fundían en una economía espiritual, y la consolidaron, por consiguiente, en número y dedicación, ya por su atractivo aliciente, ya por su leal y reconocida advocación.

Para definir lo sagrado Eliade (1997) señalaba que sería necesario delimitar la cantidad de sacralidades o hechos sagrados, cuyo carácter heterogéneo viene dado por la conjunción de las formas divinas, objetos y personajes sagrados y venerados, capaces de producir una *hierofanía*¹. Estas experiencias no son solamente momentos únicos en la “economía del espíritu” sino que se repiten en situaciones determinadas (Eliade, p. 11). Las manifestaciones de lo sagrado se cargan de nuevos valores y al ser nuestra aproximación a una cofradía, desde un carácter histórico, la dificultad estriba en penetrar la homogeneidad de los documentos eclesiásticos, para interpretar y explicar los ideales que subyacen a los procesos consuetudinarios.

Distinguir, a partir de su interpretación, lo profano y las partes que remitan a eso simbólico sagrado, que permita mirar como las actitudes psicológicas se transforman en actividades de naturaleza ritual, se torna necesario para la presente disertación. Entre 1699 y 1721 se podría reconocer un periodo de florecimiento de la cofradía, en materia de acogida y estímulo hacia sus prácticas devocionales. Pero ¿de qué manera se manifiestan en la cofradía de Santa Ana las complejas relaciones que comprometen tales prácticas y su retribución espiritual, en beneficio del alma de sus cofrades? Este trabajo expone, desde una mirada de fuentes, los aspectos más significativos y el papel vinculante de la Iglesia en torno a una ritualidad asociada a la muerte o, más concretamente, el tránsito hacia la otra vida.

¹ Experiencia de lo sagrado (Eliade, 1997).

Para obtener este resultado se tomará como eje conceptual a la economía espiritual, desde un enfoque que entrecruce los aportes de la historia cultural y la de mentalidades, cuyo método ha parecido el más pertinente a la hora de confrontar los documentos. A partir del siglo XIX se venían configurando unas orientaciones en la historiografía que implicaban, en primer lugar, la consolidación de la historia como disciplina científica y, en segundo lugar, la viabilidad de su metodología. Los temas límite como la muerte, sexualidad, etc. no aparecerían, como parte de las inquietudes que empiezan a ganar espacio entre los teóricos, sino hasta bien entrado el siglo XX, lo que pronto demandaría una interdisciplinariedad auxiliar. Consideremos pues algunos aspectos de ese proceso.

La palabra *mentalidad*, refiere Le Goff (1974), tuvo en principio la connotación no de *mentalité* francesa tradicional, sino del *mind* inglés, que designa las ideas y el sentido de espíritu (p. 6). La de las mentalidades, sin embargo, no ha de confundirse con la historia de las ideas, puesto que no son las ideas, añadirá, las que dirigieron los espíritus de cada época, sino las nebulosas mentales en que se desenvolvían tales doctrinas (p. 12). Con *Annales*, en la historiografía francesa, el término mentalidades vino a ser una línea de planteamiento para abordar temas nuevos, pues la historia tradicionalmente tendía a los sistemas de pensamiento y estaba limitada por aspectos como la población, producción, etc.

Las mentalidades se valen de sistemas parciales o modelos que no se limitan a un psiquismo colectivo, sino a la difusión que se genera a partir de centros creadores, tales como monasterios, escuelas y, eventualmente, las cofradías, como centros donde se formarían esas mentalidades, y para ello suele utilizar principalmente la serialización como herramienta. Pero, con la intención de adaptar su naturaleza metodológica a nuestro caso de estudio, se ha optado por matizar su empleo. La serialización desmedida de objetos culturales para establecer prácticas colectivas e individuales también contribuye a un cuestionamiento, “la aparición de nuevos métodos de análisis y una nueva reflexión epistemológica de las posibilidades y límites del conocimiento histórico” (Ríos Saloma, 2009, p. 98).

Las relaciones que establecían las mentalidades entre los distintos grupos denotaban otra falencia de esta corriente, que era la de no distinguir los momentos de transición de una mentalidad o sus sistemas de representación a otra. Rogier Chartier,

merezca mencionarlo, planteaba que los sistemas de representaciones implicaban el análisis de valores y creencias con respecto a las pertenencias sociales (Ruiz Guadalajara, 2003, p. 40) y esto originaba un problema respecto de la historicidad de las mentalidades.

Sin detrimento de las jerarquizaciones sociales, que plantea la historia cultural, la de mentalidades más bien ha aportado con la objetivación de expresiones palpables de la sociedad, como los gestos, los ritos y el estudio de la religiosidad y lo espiritual (Azpeitia, 2008, p.114). Valiéndonos de la fórmula de pensar la cultura² de Clifford Geertz, “como un conjunto de significaciones que se enuncian en los discursos y en las conductas aparentemente menos culturales” (Como se cita en Ruiz Guadalajara, 2003, p. 44), se podría caracterizar las relaciones devotas en la cofradía también como manifestaciones culturales de carácter más simple, pero efectivo. Tal percepción pareciera compartir Michel De Certeau (2000) cuando, al abordar prácticas culturales, habla de “astucias milenarias” a partir de operaciones cotidianas, y en torno a ello aparecería el interés por la muerte, como parte de la vida social.

Diferentes corrientes y metodologías han abordado el fenómeno de la muerte, siendo las más fructíferas las que se han ocupado del campo de las implicaciones psicológicas y subjetivas inherentes. En ese sentido, ha parecido más adecuado analizarlo desde la entrada de mentalidades por ser la que más se ajusta a los contextos ideológicos de cada periodo y representar los esquemas mentales que los individuos trasladaron al significado de la muerte y su ritualidad, que trascendieron su época y que se pueden aplicar al caso colonial. Incidentalmente, son Michelle Vovelle y Philip Aries los historiadores más renombrados en el campo de la historia de la muerte.

Para Vovelle, cuyo estudio sobre la muerte se basaba en el método serial, del que fue el más vigoroso representante, la temática tiene tres niveles distintos: la muerte obligada; la muerte vivida; y el discurso sobre la muerte, y los propone como categorías para aproximarse a esta problemática. La primera tendría relación al contexto demográfico, la segunda corresponde a un nivel simbólico donde caben los ritos, gestos y comportamientos hacia la muerte, y en este nivel han de situarse la mayoría de

² Desde la semiótica, Geertz también definía el concepto de cultura como “un sistema interrelacionado de signos interpretables... y la estructura simbólica como “una forma de decir algo sobre algo” (Ríos Saloma, 2009, p. 115).

nuestras conjeturas, pero, por no hallarse en las fuentes de la cofradía relación directa al aspecto funerario, no se expondrá ampliamente este tópico, sino relegándolo a ciertas formas inmediatas e individuales de enfrentar o acompañar la muerte, en el sentido de proteger el alma, en un plano más espiritual. El tercero, por último, hace referencia a un corpus de ideas sobre la muerte, “cuyo discurso es múltiple y por mucho tiempo... estuvo monopolizado por las expresiones religiosas, pero también incluye el discurso literario... y las expresiones estéticas, desde las más simples hasta las más elaboradas (Vovelle, 2002, p. 19).

Para trabajar el fenómeno, Ariés, por su parte, contribuye con una periodización que, respondiendo a la larga duración, muestra la evolución de la actitud hacia la muerte. Su trabajo sobresale porque fue el más ambicioso en temporalidad. Los cambios, señala, a veces son más lentos y en otras no dejan de ser más sensibles ante cualquier innovación. Nuevas ideas, que surgen en los siglos XI y XII, principian a dar paso al periodo de la “propia muerte”, en donde una nueva sensibilidad va a caracterizar una actitud de responsabilidad individual y de personalización en torno a la muerte y su ritualidad (Ariès, 2000, p. 47). Al respecto, Le Goff (1981) complementaría con el nacimiento de la idea del Purgatorio, lo cual influyó notablemente en ciertas prácticas de penitencia respecto de un lugar de transición.

En general, podemos usar los conceptos de estos autores, con su reflexión tanto teórica como metodológica, la cual ayudó a consolidar la historia de la muerte como tendencia historiográfica, y que se sustenta en las mentalidades y ha servido de base para posteriores trabajos sobre el tema. Complementariamente, tendremos ocasión de recuperar otras entradas más inmediatas, a nivel regional, de autores como Fogelman (2004), Marulanda (2013), entre otros, que trabajan el ámbito cofradial desde la economía espiritual, para explicar un mecanismo de recompensas espirituales en base a disponer una buena muerte, para asegurar la salvación del alma, extrapolándolas, según el caso, a algunas prácticas devocionales dentro de la cofradía de Santa Ana.

En aras de presentar una lectura discernible a partir de estos planteamientos, el presente trabajo se ha compuesto de tres sub-partes o acápite. El primero expondrá de manera general los aspectos relacionados a las cofradías, su funcionamiento e importancia como espacio asociativo, vinculado a dinámicas devocionales mediadas por la Iglesia. Se repasará las definiciones y los diferentes tipos de estas corporaciones

laicas y las significaciones que funcionalmente adquirieron, bajo el signo de la religión (en el caso de las cofradías étnicas, por ejemplo), para pensar más ampliamente el papel de estas asociaciones. Finalmente, el acápite trata de explicar la *religiosidad popular* en términos que posibiliten comprender este fenómeno con relación a la índole de ciertas prácticas rituales a que más concretamente se atiene esta investigación, siendo la más notable la fiesta sagrada y se sustenta, para ello, en bibliografía de autores sobre antropología religiosa e historia de la Iglesia.

La segunda parte se encargará de revisar los antecedentes de la veneración a Santa Ana en la Península. También, se examinará el ritual litúrgico de la diócesis de Quito, que había adoptado el modelo de Sevilla, especialmente en costumbre y ceremonia, en los albores del gobierno episcopal, para exponerlo cual contexto que, como tal, ayudará a aclarar los procesos de la cofradía. Los trabajos de autores sobre la Iglesia y la hagiografía de la santa patrona ofrecerán un campo de exploración de interés historiográfico, con alcance más especializado sobre el traslado del culto hacia nuestra ciudad y la subsecuente fundación canónica de la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana, por la tradición en que basó su devoción.

El tercer acápite abarcará el análisis conceptual más denso, para lo cual se abordará las categorías que se ha podido identificar, respecto de la cofradía, como expresiones rituales de carácter devocional en torno a la muerte y el tránsito hacia la otra vida. El primer apartado se enfocará en el esclarecimiento del concepto *economía espiritual* y su aplicación para repensar la cofradía como asociación pía recíproca, antes de pasar al siguiente acerca de la ritualidad de la muerte, con la expresión testamentaria y el bien morir. Dentro del bien morir, se reconocerá unas prácticas que, consecuentemente, se pueden distinguir a partir del corpus de estatutos o *Constituciones* de la cofradía; por su carácter sacramental, que comprenden la confesión, comunión y extremaunción; las relacionadas a la vida piadosa, como la oración y la caridad, basada en la creencia en el Purgatorio, cuyas penas se aliviaban con la obtención de indulgencias, lo cual enlaza, finalmente, con las prácticas relacionadas al acompañamiento funerario, es decir, los sufragios y servicios litúrgicos en favor del alma de los difuntos.

Se utilizarán los documentos de la cofradía depositados en los repositorios del Archivo del Cabildo Eclesiástico de Quito. El trabajo se fundamenta en una pregunta de

investigación en relación con la economía espiritual, donde la preocupación por la muerte sirva de constante para identificar una predisposición mental frente al más allá y los recursos de salvación del alma, en una dinámica institucionalizada por el aparato religioso, pero matizándola con el componente subjetivo y de mentalidad que aportaron los sujetos históricos dentro del devenir cotidiano. En cuanto a las fuentes primarias, se empleará citas textuales que respeten, en lo posible, la redacción original, seguidas de la referencia, que se compendiará en el listado bibliográfico. Esto, para no afectar la narración orgánica en el aparato crítico.

Dentro de este enfoque cualitativo, haremos una aproximación a nivel exploratorio, descriptivo, basado en fuentes de archivo, para iluminar ciertas prácticas en torno a una ritualidad de la muerte en la cofradía de Santa Ana entre 1699 y 1721, y cuyo alcance será establecer unas relaciones de la cofradía en lo devocional y su proyección en la actualidad. Se considera provechosa la incorporación, en anexos, de los documentos que fueron la base de este trabajo, y cuya transcripción contribuirá, sin duda, a incentivar la indagación de este y otros temas semejantes. El presente, sin embargo, no supondrá un análisis profundo del funcionamiento económico de la cofradía, ni un estudio de élite o género, o su componente étnico; por mencionar algunas de las variables de interés que tangencialmente pudieran emerger y que, por limitaciones inherentes, este esfuerzo infortunadamente no alcanza a agotar. Empero, esperamos que, en su humilde ambición, sea un pequeño aporte para ahondar en el interesante campo del estudio histórico colonial.

1. Las cofradías. Estado general

1.1. Aspectos básicos de la organización colonial en Quito. La Iglesia

Quito se encuentra emplazado en una extensión de tierra, con forma de cuello de botella, que describieron Jorge Juan y Antonio de Ulloa como “una especie de garganta”, fundada deliberadamente entre barrancos y ríos, y rodeada de profundos valles que la tornaron en fortaleza natural contra indígenas e invasores (Minchom, 2007, p. 84). Con todo y su irregular geografía, se convirtió, para finales del siglo XVI, en la cabeza de un obispado y principal asiento de una Real Audiencia.

El espacio quiteño fue prontamente ocupado por una abigarrada población religiosa entre órdenes regulares y seculares, que se aprestaron a nuevas fundaciones. Tal concentración resulta reveladora cuando menos, al comprobar que superaba la proporción en ciudades mucho más grandes como México y Lima (Minchom, 2007, p. 83). Con frecuencia se reconoce que, a fines del siglo XVI, Quito era un “enorme convento”, que comprendía entre sus templos, los de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín, La Merced, el colegio de la Compañía de Jesús, los claustros de la Concepción, Santa Catalina de Siena y Santa Clara, las iglesias parroquiales de San Blas, San Sebastián, Santa Bárbara, San Marcos y Santa Prisca, y lógicamente la Catedral (Kennedy Troya y Ortiz Crespo, 2010, p. 29). La Iglesia empezaba a rebalsar la organización local.

Es evidente que dentro de la estructura colonial española establecida en la sociedad quiteña la Iglesia católica mediaba muchos aspectos de la organización social. Además, estaba relacionada al aspecto económico y, en este ámbito, habría de tener como punto de cruce una alianza con la élite, lo que promovió una conciencia criolla y desarrolló un amplio sentido de autonomía local frente a la arbitrariedad foránea (Minchom, 2007).

Para entender el papel del clero en el Quito colonial consideremos lo que plantea Moreno Egas cuando lo mira como un estamento privilegiado dentro de la sociedad, con obligaciones y derechos (Moreno Egas, 2001, p. 1223). La Iglesia se encargaba de la educación y mantener una vida de comunidad. Para ello, por descontado, necesitaba de ingresos que cubrieran las necesidades de construcción y sostenimiento de los edificios conventuales, parroquias y nuevos templos. El espacio colonial fue escenario de la

presencia de comunidades religiosas que bregaron por establecerse y llevar a cabo la obra evangelizadora y encontramos que, no pocas veces, eran las órdenes regulares³ quienes instaban a la población a solicitar nuevas fundaciones y extender los recintos de adoración bajo una premisa de devoción y recogimiento.

La concentración de agrupaciones religiosas da cuenta del papel que representaba, en el conjunto de las relaciones sociales, la Iglesia y su función sacramental. Las relaciones entre la sociedad secular y los elementos del clero son tan simbióticas que resulta difícil diferenciarlas del todo en los aspectos de la vida social (Minchom, 2007, p. 84). Con la intención de reforzar los vínculos con la Iglesia, las familias nobles y los que no se ordenaban sacerdotes desarrollaron redes de parentesco con miembros de la Iglesia y ciertas órdenes religiosas (Ponce Leiva, 1998, p. 259). Aunque conviene analizar su participación en la economía como protagonista terrateniente o por los censos, de cuyas finanzas se beneficiaba, el hecho es que su presencia permeaba la mayoría de actividades en sociedad, en particular las manifestaciones públicas de devoción. Conforme las relaciones en la ya conformada Audiencia de Quito admitían una extensa complejidad, la función sacramental de la Iglesia “organizaba la vida de la comunidad a través del ritual, y encausaba el sentimiento religioso en manifestaciones tan organizadas como las fiestas” (Minchom, 2007, p. 83).

Este universo complejo, por otra parte, nos da luz sobre un aspecto que responde a necesidades más críticas: la población confiaba en la Iglesia, los habitantes acudían a los religiosos para entregar bienes o solicitar dinero, lo que consolidó las relaciones de reciprocidad que había entre el clero y los sectores seculares (Moreno Egas, 2001). Lo antedicho conecta con una percepción más profunda del aparato religioso, tal como concede Clifford Geertz (2003), al definir que el sistema de símbolos que aporta la religión: “obra para establecer estados anímicos duraderos entre los hombres, que están continuamente fundando su existencia y confiriéndoles realismo” (2003, p. 89). Una comunión, si se quiere, entre lo sagrado y profano⁴.

³ El clero regular comprende las órdenes organizadas en cuanto congregaciones religiosas: dominicos, franciscanos, mercedarios. El clero secular, por otra parte, representa la organización oficial, en diócesis o bajo reglamentación diocesana; esto es el obispo y las principales figuras de la jerarquía eclesiástica.

⁴ Véase también Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal. Al definir la religión como sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, presupone que existe el mundo de lo sagrado y otro que no lo es. Es decir, lo profano.

Las prácticas religiosas desplegadas en las relaciones clérigos – seculares giran en torno a una “economía espiritual”, donde no se desligan de los aspectos materiales de las dinámicas productivas o sociales. Sería la forma de destinar los capitales materiales (de los devotos o penitentes) a misas y rezos en favor de sus almas y de sus familiares, una “salvación institucionalizada, regulada y comprada” (Marulanda Restrepo, 2013, p. 17). Para Fogelman, por otra parte, la economía espiritual se refiere a la *culpabilidad*, algo más subjetivo, que usa como construcción social y se perfila individualmente. En general, va a articularse alrededor de las concepciones medioevales del Purgatorio, algo que tiene que ver con lo que se acumula espiritualmente y viene más concretamente, en la forma de indulgencias, o remisión de faltas a cambio de actos devocionales y piadosos, por adaptarse mejor a la realidad de las dinámicas de la salvación (Fogelman, 2004, p. 3).

Los religiosos, al fomentar la preocupación sobre la muerte, se encargaban de mantener unos ideales que condenaban constantemente la conducta relajada, concubinatos, adulterios y excesos que se reproducían en la vida cotidiana. De esta manera, se tendía un puente de salvación a pecadores, pues son las culpas las que condicionan al individuo en su vida terrenal, sometiéndole a preocupaciones y hasta la certeza de un sufrimiento futuro sino accede a un paliativo mediado por la Iglesia o sus agentes.

1.1.1 Clérigos y laicos

Entendidas así las conexiones socioculturales en el periodo colonial respecto de la Iglesia, nos concierne aclarar que lo seglar o laico se referirá en esta monografía a lo que no es eclesiástico (sacerdotes, obispos, o administradores de lo sagrado). Se puede, no obstante, decir que lo religioso o eclesial⁵ atravesaba cada aspecto de la vida colonial, adonde su implementación se fundía en unos códigos y dinámicas asumidas en la naturalidad de lo cotidiano y, por extensión, en actividades tan terrenales como la económica o social (Fogelman, 2004).

⁵ Para Ana M. Bidegain, *eclesiástico* se refiere a los funcionarios de la Iglesia o “administradores de lo sagrado”, se diferencia, por ejemplo, de *eclesial*, que se aplica al grupo de creyentes bajo su organización, independiente de los puestos que ocupen en la misma (Bidegain, 1996, p. 5).

La Iglesia, como sector terrateniente, mediaba la economía en diversas actividades; el sector indígena que se empleaba para atender la producción agrícola, además del tributo, debía pagar el Diezmo⁶. Asimismo, algunos sectores vinculados a la producción textil, también se articulaban a propiedades del clero que generaba, por este concepto, diversos impuestos para la Corona. Sin embargo, lo importante es tomar en cuenta que la administración involucró tanto a clérigos como a laicos, pero conectados por la unidad de fe y doctrina.

Podemos pensar, en suma, el papel de la Iglesia en esta etapa como de una institución que regulaba tanto espiritual como materialmente las relaciones entre los pobladores. Desde el principio, por las características geográficas de la ciudad y sus dinámicas respecto de la evangelización, el despliegue del clero regular y secular respondió a una lógica de autonomía que involucraba la élite local o criolla, pero también a grupos dominados como indígenas y mestizos. Su conjunta participación en actividades económicas y sociales se articula alrededor de lo espiritual. Esta relación recíproca entre el clero y el pueblo llano no hubiera sido posible sin ese sistema simbólico de códigos, rituales y lenguajes de lo sagrado que se puede mirar en el comportamiento religioso conducido por la Iglesia.

Para explicarlo conviene atender a la actitud individual de los sujetos históricos (los cófrades, en nuestro estudio), que les había predispuesto a ordenar sus bienes materiales en función de los espirituales, aun después de la vida. Instituciones corporativas como las cofradías se encargarían de aquello.

⁶ El Diezmo era el impuesto que se cobraba sobre la producción agrícola. Pagado por los ocupantes de la tierra, no diferenciaba condición y era recaudado por el obispado (Moreno Egas, 2001, p. 1227).

1.2. Las cofradías o corporaciones laicas devocionales

Para comprender la cofradía como unidad corporativa⁷ de carácter móvil conviene abordar las formulaciones y aproximaciones conceptuales que permitan la aprehensión de estos espacios. Mimchom caracteriza las cofradías o hermandades como elemento de asociación religiosa, para explicar la dinámica social de los sectores populares urbanos (2007, p. 87). En realidad estas asociaciones no eran propias solo de las ciudades, sino que las había de pueblos indígenas y aun afrodescendientes, como veremos, aunque sí se apartan de lo conventual por ser de carácter laico. Su importancia, en el espacio comunitario nativo, viene señalada porque “permitió expresar la vida religiosa de los pueblos [...] a la par que brindó mecanismos de generación de recursos para fortalecer el funcionamiento corporativo de las repúblicas de indios” (Solís Robleda, 2011, p. 112). Es decir, algunas cofradías, como proyectos corporativos, se habrían fundado para aliviar cargas y afrontar las distintas contingencias, en épocas de necesidad.

Con anterioridad, el origen de las cofradías parecía vincularse a la vida privada en la Alta Edad Media. El parentesco familiar se extendió a grupos cuya comunidad acabó por establecer parentescos de naturaleza afectiva (Thébert, 2001). Según Duvy (2001), las antiguas corporaciones romanas, de carácter artesanal pervivieron a través de estas fraternidades⁸ adonde la ayuda mutua se comprometía bajo juramento. Con la adoración a la Virgen u otros Santos, se oficializaría una comunión con lo sobrenatural, pero originalmente los compromisos entre los futuros cofrades se daban en fechas concretas, prefigurando los días de fiesta, en principio, de origen pagano⁹. Según De Certeau: “Mientras que la política se hace laica, el nacimiento de *sociedades* espirituales marginales expresa una *vida mística* que se distingue de las reglas objetivamente impuestas por las instituciones [...] y prefigura la devoción” (2006, p. 47).

⁷ La sociedad colonial en América se caracterizó por ser corporativa: los individuos se organizaban en grupos que los representaban, detentando sus intereses, y contando con privilegios y organizaciones. Para el siglo XVII podrían contarse los cabildos, audiencia, órdenes religiosas, pueblos de indios, universidades, gremios entre muchos otros.

⁸ Las asociaciones laicas eran importantes en el primer cristianismo (benedictinos), con fraternidades de oración “confraternitates” por los difuntos. Véase Martínez Bazarte, A. (2011). Niveles de organización devocional en la Colonia. Las cofradías de la Candelaria en México. En E. Carrera, C. Cruz Peralta, J. A. Cruz Rangel, y J. M. Pérez Zevallos (Eds.). *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVII – XIX)* (pp. 31-55).

⁹ Sirva de referencia la fiesta del dios pagano Jul, el 26 de diciembre, día en que se podía contactar con los espíritus, que retornaban a la tierra (Thébert, 2001, p. 350).

En el contexto que nos ocupa, conviene entender a las cofradías de la misma manera que Celestino (1981), que provee una definición clásica; la de familias artificiales unidas por una fraternidad voluntaria, bajo una particular devoción. Al respecto, Jorge Moreno (1993) complementaba que estas nacían con el pronunciamiento de la autoridad eclesiástica. Es decir, estaban debidamente constituidas. En atención a la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana, observamos; que se constituye: “en piadosa confraternidad para ayuda y socorro del prójimo y está canónicamente fundada” (Archivo del Cabildo Eclesiástico de Quito (ACE/Q.). Libro de la cofradía de Santa Ana, 14 de diciembre de 1699, f. 12).

Estas asociaciones estaban conformadas por una estructura jerarquizada, a cuya cabeza estaba el mayordomo quien, junto al cobrador, llevaba los rubros y era, al mismo tiempo, un personero que podía figurar como hermano o ser contratado. En todo caso, le seguían, debajo de la pirámide, los contadores, dos diputados, un alférez, un procurador, un tesorero y un mayoral. Todas estas funciones se distribuían entre los “Hermanos 24”, una figura que se asocia al grado de fundadores y no necesariamente tenía ese número (Toledo, 2014, p. 172). En el caso de la Cofradía de Santa Ana, por ejemplo, el número de hermanos 24 era de doce. Uno de sus estatutos declara:

Que de la nobleza de esta Ciudad se elijan doze Veinte y quatro, y un Mayordomo, y estos al asentarse entren con una bela de a libra, y que cada uno dé su renovación que son quatro reales; y que a falta de alguno de ellos se elija otro en su lugar, de los de dha Cofradía (ACE/Q. Libro de la Cofradía de Santa Ana, Constituciones, 12 de enero de 1721, f. 13v).

Incidentalmente, hasta el año de 1721 la cofradía de Santa Ana tiene la siguiente distribución de los hermanos Veinticuatro¹⁰, ponderando a los miembros españoles con mayor nobleza o nivel social por sobre de los que se designaba “común de la plebe”:

¹⁰ Para más información sobre membresía de los Veinticuatro, ver Anexo 3 al final.

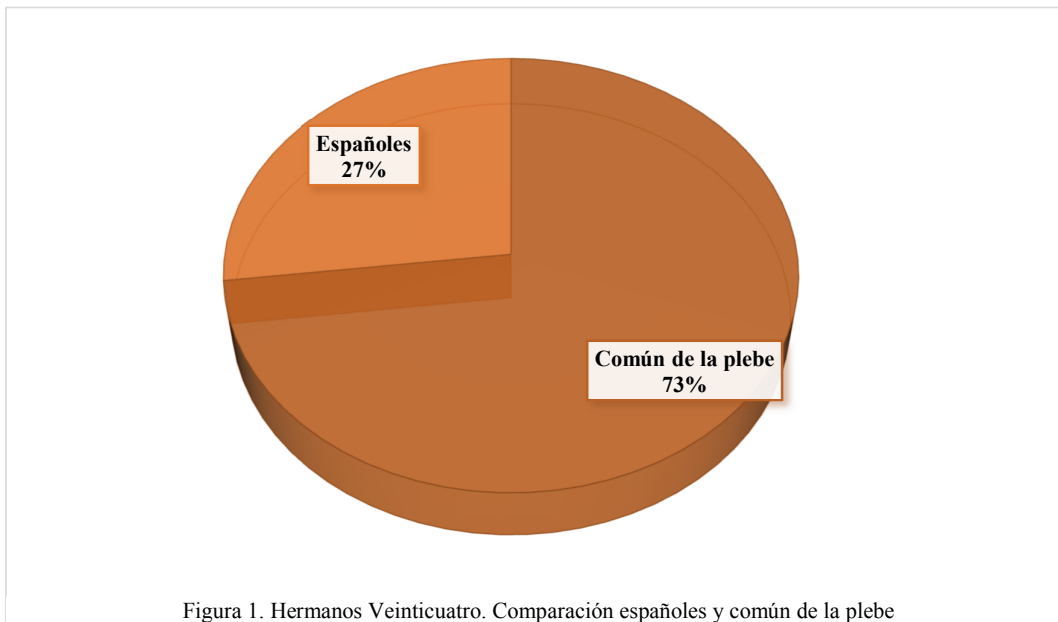


Figura 1. Hermanos Veinticuatro. Comparación españoles y común de la plebe

Las cofradías establecían constituciones o estatutos, los cuales, en general, reproducían el modelo español. Las constituciones de la fraternidad de Nuestra Señora de Santa Ana recogen que se recibirán en la cofradía, “todas las personas de cualquier estado, calidad, y condición que sean hombres, y mujeres para mayor honra y gloria de Dios N. S. y alivio de las Ánimas del purgatorio, asentándolos en este libro, por sus nombres, aparte los españoles, y aparte lo de más de la plebe” (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 12 de enero de 1721, f. 13v).

Algunas cofradías, señala Praxedis (2011), al no contar con el requisito de la oficialidad, se dieron en llamar hermandades¹¹, aunque debería adicionalmente considerarse el carácter a que respondían unas y otras¹². De acuerdo con el tipo de admisión, las había, al instalarse en Quito, abiertas y cerradas: la cofradía de Santa Ana corresponde, por supuesto, a la categoría de cofradía abierta y así se corrobora en sus Constituciones; que fuera una cofradía “que se ha de instituir, no sólo para los varones de un solo y especial oficio [...]” (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 1 de

¹¹ Conviene establecer diferencia entre *cofradías* que, en este trabajo, designará las debidamente conformadas, es decir, que tenían autorización eclesiástica y *hermandades*, con que se denominaba, a veces, a estas organizaciones, pero sin estar legalizadas (Praxedis Quezada, 2011, p. 153).

¹² Por el contrario, Moreno Egas las distingue en el sentido de que las cofradías, al tener carácter religioso, tenían como finalidad las prácticas piadosas y por lo tanto no podían tener personería jurídica, pero sí percibir rentas. Las hermandades, por el contrario, sí manejaban personería jurídica y podían tener bienes, así como cumplir con una función social frente a sus asociados. Véase Moreno Egas, 1991, pp. 105, 106.

diciembre de 1699, f. 12). Aquellas de tipo cerrado exigían, por así decir, cierta especialización, y entre ellas encontramos algunas del tipo gremial, como la de San Eloy, o incluso la de San Pedro, en la misma Catedral, de carácter eminentemente clerical (Guerra, 2009, p. 39); o bien las de pertenencia a un determinado grupo étnico, pero que necesitaban, como anotamos, conformarse en base a constituciones o estatutos que determinasen su funcionalidad.

Al tener, estas corporaciones un carácter funcional¹³, se puede entender que tuvieran obligaciones y privilegios. Se debe mencionar, a guisa de referencia, que algunas asociaciones gremiales privilegiaban la “pureza de sangre” (Phelan, 1995, p. 349). Cierta documentación sugiere, sin embargo, que, ante estas exclusiones, surgieron gremios no oficiales o informales entre profesionales indígenas¹⁴. En Quito, por ejemplo, no se ha estudiado las relaciones entre cofrades y constructores o artesanos indígenas en sus respectivas agrupaciones, pero era generalizado que algunos de estos gremios se esforzaran por alejarlos, para mantener sus secretos profesionales.

En la Sevilla del siglo XVI se puede encontrar la solución de incluir números clausus dentro del mundo cofrade, como respuesta a la elevada cifra de *nazarenos*¹⁵ que acompañaban a los titulares (Carrasco, 2013). En cuanto a la pureza de sangre, se tiene noticias respecto de la cofradía de Santa Ana en Triana, cuyas estrictas Reglas de Hermandad, la apartaron quizá del favor popular. Hacia 1754, se aprobaron las reglas, aunque su origen data del siglo XVI, contando como fundadores al Rey Alfonso el Sabio y el arzobispo Don Remondo. Las reglas incluían, además de la imagen de Santa Ana, la Virgen y el Niño, unos folios en que se asentaba un riguroso estatuto de limpieza de sangre, y, más peculiarmente, relativo a la limitación en el número de cofrades¹⁶, fijándolo con estrictas cautelas a la hora de informarse sobre la limpieza y legitimidad para ingresar como hermanos (Carrasco, 2013). También se limitó el

¹³ Véase John Leddy Phelan (1995). Aquí distingue el estudio de las sociedades coloniales según tres criterios: 1) de acuerdo con los estados primarios; 2) de acuerdo con las corporaciones funcionales y; 3) de acuerdo con derechos determinados definidos en los códigos legales o en leyes específicas (p. 348).

¹⁴ La relación con las cofradías viene dada por algunos casos; Webster (2012) recoge el de Marcos Tituaña que, hacia 1659, fue contratado por el Mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles, en San Roque, revelando la movilidad que suponían estos espacios (p. 10).

¹⁵ Generalmente los hermanos pertenecientes a una cofradía, que hacen de penitentes en los desfiles de Semana santa vestidos de morado.

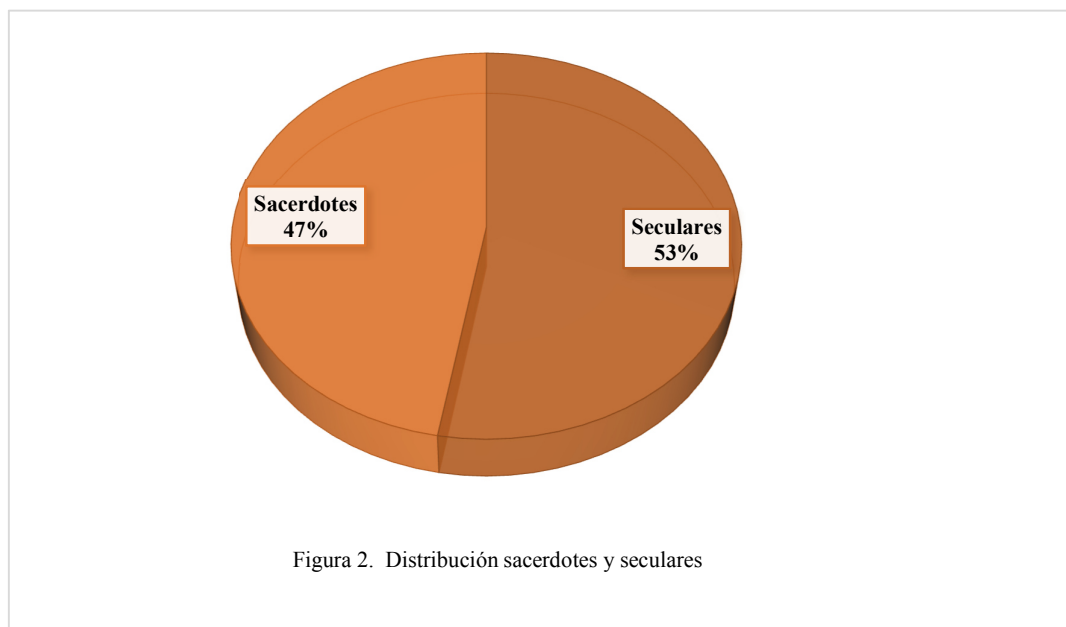
¹⁶ Carrasco (2013) refiere como inusual esta condición para una cofradía, en términos actuales, y señala como causa probable de la decadencia de esta cofradía el hecho de limitar el número de hermanos a 30, y de clérigos a 10, lo que llevó a una relajación, que la afectó al final (p. 1).

número de clérigos, aunque en su momento la hermandad llegó a poseer un hospital en comunicación con la Iglesia de la Señora Santa Ana, reducido en 1587.

Esto nos habla de las cofradías y su relación con los personajes eclesiásticos de cuyas liturgias se servían y aquí cabe mencionar que, aunque integradas en su mayoría por laicos, tenían vinculación con la comunidad eclesiástica. La elección de sus funcionarios, por descontado, entrañaba una dinámica competitiva dado el prestigio que conllevaba y en el caso del mayordomo, incidentalmente, se designaba tras la fiesta al santo patrón por los veinticuatro en cabildo abierto y cuyo puesto, por encima de los demás cofrades, era privilegiado, pero no estaba exento de responsabilidad en materia de cuentas y declaraciones de gastos.

Que el dho Mayordomo tenga el libro de dha Cofradía, y corra con el asiento de los Cofrades y Religiosos, y a la pleve de porsí: y tendrá otro libro de gasto, y recibo, para que conste de él lo que entra en su poder (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 12 de enero de 1721, f. 13v).

Por ejemplo, hasta 1721 la conformación de cofrades y religiosos¹⁷; con cargo administrativo, en Santa Ana, respondía a la siguiente distribución:



¹⁷ Para ver la membresía, cofrades y sacerdotes, véase Anexo 3 al final.

La Cofradía de Santa Ana procuró compensar espiritualmente a los miembros activos pues éstos se encargaban de proveer velas y mantener los servicios. El celo en su dedicación era reconocido y puesto que los mayordomos y veinticuatro renovaban sus cargos con “quatro reales”, tenían sitios de sepulturas en la capilla de la cofradía y se les acompañaba en el entierro con “doze velas” (ACE/Q, Libro de la cofradía de Santa Ana, 12 de enero de 1721, f. 13v). Podemos decir que la estructura de la cofradía beneficiaba a los miembros jerárquicamente designados, que servían en su administración y mantenimiento.

Las cofradías, en tanto asociaciones, permitían a los laicos aprovechar el entorno sagrado para constituir, en torno a prácticas devocionales aprobadas, la base de la comunidad social. (Celestino, 1981, p. 183). Además de su carácter voluntario, hay que tener presente su legal conformación, y puesto que tenían estatutos, se diría que una de las principales razones de dictarlos era, precisamente, tener un respaldo oficial y legal a través del visto del clero secular, como el obispo, las visitaciones, etc. Si la administración de las cofradías, a más de tener su propio reglamento, al que se sujetaban los cofrades, requería de una aprobación por la jerarquía eclesiástica (lo que no habría sido óbice para que algunas de ellas operaran fuera del orden burocrático), debía disponer sus constituciones¹⁸ en función a la organización eclesiástica local en general (Praxedis Quezada, 2011, p. 138). Dentro de la misma, por mencionar, estaba el *jornalillo*¹⁹ o cuota de los que ingresaban en la cofradía, las cuotas en general, los días de las celebraciones litúrgicas y las fiestas.

No todas las cofradías tenían la misma cantidad de bienes, lo cual no deja de ser relevante en el sentido de que, por su situación, ubicación en parroquia, etc., estas producían distintos beneficios. Un buen número de cofradías solía encargar los bienes a administradores o mayordomos, que respondían de estos, los cuales podían ser religiosos o legos (Casado Tendero, 2019). Esto se puede evidenciar en los procesos judiciales que involucraban a mayordomos o administradores de algunas cofradías.

En la ciudad de San Francisco del Quito en dos días del mes de marzo de mil setecientos quince años el capitán Francisco Fernandez Carbajal Alcalde

¹⁸ Se empleará en adelante constituciones, en lugar de estatutos, por ser más consecuente a la época y contexto que estudiamos.

¹⁹ El jornalillo era la contribución que se derivaba de la venta de cera, sal, jabón o mantas y otros insumos. Véase Quezada, S. E. C. (2007). *A son de campana: la fragua de Xochiatipan*. Ciesas.

Ordinario de esta Ciudad sus términos y jurisdicción por su Magestad habiendo visto los autos de concurso de acreedores que se ha formado en este Juzgado contra Francisco Dionisio de Montenegro Escribano Público de esta como poseedor de las haciendas de Oyambato términos del pueblo de Yaruquí que quedaron por muerte de Don Gaspar Reynoso, y Doña Lucía Altamirano Su Muger por las cantidades de pesos que debe en los Artículos que se han formado por parte del Maestro don Sebastián de Araujo, Presbítero colector de los manuales de esta Santa Iglesia Cathedral sobre que se declaran por no partes, para el seguimiento de esta causa, al Capitan Don Diego Antonio Vasquez Guerra, Mayordomo de la cofradía de las Ventidas Animas del Purgatorio [...] (ACE/Q. Libro 3ro de escrituras de censos que empieza por el año de 1705 y acaba en el de 1721, 2 de marzo de 1715, f. 360v).

Fuera del trasfondo legal, habría que considerar la solidaridad y el sentido mutual y de auxilio, que es inherente a las cofradías en principio. Estas asociaciones corporativistas ligadas, por extensión, a ocupaciones de diversa naturaleza estuvieron a menudo vinculadas a formas de actividad económica, pero vigilando el bien de todos los miembros (Guerra, 2000, pp. 15,16). En el caso de los gremios, había una realidad económica que los justificaba, el número de artesanos, la demanda de mano de obra, que demandaban proteger su actividad, pero “cuando las cofradías y hermandades se organizaban al margen de los gremios, la intervención de la Iglesia [...] sería más notoria, pero no exclusiva [...] y dependería de lo que al respecto se determinase en los estatutos constitutivos” (Moreno Egas, 1993, p. 106).

Las cofradías, en suma, habrían sido un espacio de labor colectiva, en que nos interesa que el bien de los hermanos cofrades no era un asunto del azar, sino que comprometía la acción de la familia y, sobre todo, de la Iglesia católica. Además de los rituales funerarios (entierros, misas de responso, misas de descanso en fechas determinadas, etc.), fue la adecuada administración de bienes materiales (Praxedis Quezada, 2011, p. 137) lo que cobra importancia en la preocupación por el paso a la otra vida: los testamentos de indígenas y españoles confirman la arraigada idea de salvar el alma. Se dejaban bienes, casas o tierras de cultivo y los beneficios que rendían servían para canalizar las misas, lo cual administraban las cofradías, disputándole al clero los instrumentos de la salvación.

1.3. Diversidad étnica en las cofradías

Siendo un fenómeno de labor religioso laico, las cofradías se organizaban bajo el control del clero, pero, por lo visto, alcanzaron gran autonomía y podemos compartir con Flynn (1989) que resultaron en un “sistema de piedad laica relativamente libre de manipulaciones eclesiásticas” (Como se cita en Mena García, 2000, p. 130). El modelo sevillano de hermandades será el que pronto llegaría a tener influencia en el territorio americano, no solo sobre peninsulares e indios, sino también pueblos afrodescendientes, que se pueden considerar como un grupo marginal étnico sobre el que, después de todo, no se ha trabajado mucho, dentro de esta temática.

En nuestras regiones, las cofradías, recuperaban la organización peninsular y, aunque se diversificaron en distintas actividades, caracterizaba su labor el velar por la seguridad de los hermanos, tanto social como laboralmente. Durante los siglos XVI y XVII la proliferación de cofradías pareció responder al avance del protestantismo, y aquellas dedicadas a la devoción de Cristo o la Virgen fueron las que en particular guiaron la vida cristiana (Martínez Bazarte y Cruz Rangel, 2011). El culto a la Virgen de la Candelaria, o al Santísimo Sacramento, por ejemplo, fueron comunes en las poblaciones novohispanas; se habían instaurado en los barrios indígenas, en el caso de México, en el siglo XVII, y atestiguaban la preocupación de los cofrades al momento de morir, siendo observada por ellos una activa participación en las fiestas del santo patrón, ganando para sí indulgencias y cuidado espiritual.

Estas dinámicas católicas tuvieron en los grupos de indígenas o afrodescendientes una reproducción marcada, no obstante, por las reinterpretaciones populares, en el sentido de, por ejemplo, representar a los santos como protectores o entidades que propiciaban el bien comunitario o a la Virgen “como la madre que alimenta sus hijos que le ofrendaban en gratitud por estos favores” (Martínez Bazarte y Cruz Rangel, 2011, p. 37). Por otra parte, Mena García (2000) al señalar el carácter étnico de algunas cofradías, expone que estos espacios sirvieron para reestructurar su sistema religioso, que había sido destruido a partir de la Conquista (2000, p. 145). Al parecer, la pertenencia a una cofradía restauraba el vínculo que los unía como

comunidad y este sería un aspecto para la integración de estos grupos. Ya fuera la dedicación a Nuestra Señora o al Santísimo Sacramento, la organización de festividades o adoración quedaba en manos de las poblaciones nativas (Praxedis Quezada, 2011, p. 145).

Otro de los motivos de la formación de cofradías fue que, producto de la aculturización²⁰, el sujeto indígena habría comenzado a preocuparse por salvar el alma. La participación en procesiones da cuenta del interés por involucrarse en las dinámicas de salvación, que en las cofradías de indios les habría concedido incluso autonomía para, en cierta forma, administrarla (Praxedis Quezada, 2011, p. 146). En estas manifestaciones se mezclaban, desde luego, símbolos cristianos con las formas autóctonas, y, a juzgar por los testamentos o testimonios, era evidente que los grupos indígenas fueron especialmente receptivos para las condiciones religiosas que velaban por salvar las almas. En muchas ocasiones dejaban cantidades de dinero o bienes destinados a la salvación, esto es misas por bien de los difuntos, evidenciando que el espacio de la cofradía sirvió para que miembros de comunidades nativas tuviesen ocasión de formar parte de las funciones y control de los bienes simbólicos y materiales en favor de sus almas y las de sus cercanos.

Dispuso y ordenó se fundase [...] Memoria de misas perpetua mientras el mundo durase de cantidad de dos mil pesos de principal sobre una estancia del valle de Tanicuchi que posee Gaspar de Oñate [...] a honra y gloria de Dios nuestro Señor y de su vendita Madre y de a ocho cada misa a cinco pesos de a ocho reales con cargo de vino, cera y ornamento que se han de servir en la Santa Iglesia Cathedral de esta Ciudad en las Nueve Festividades de María Santísima y el Día del Patriarca San Joseph y los demás restantes en las demás festividades [...] por mi alma, las de mis Padres, parientes y bienhechores y por aquellas a quienes pueda ser a cargo de alguna (ACE/Q. Libro de escrituras de imposiciones de censos que principia por el año de 1693 y concluyen en el de 1718, 3 de octubre de 1698, f. 142v).

²⁰ Entiéndase como el resultado de un proceso en el cual una persona o un grupo de ellas adquieren una nueva cultura. Los individuos de la cultura dominada se adaptan, es decir se aculturán, incorporando elementos de la cultura dominante.

En el caso del pueblo afro, desde el siglo XVI, se organizaron cofradías para negros como la de Nuestra Señora de los Ángeles, primero en Sevilla y luego en Panamá, que atendía en salud y caridad a poblaciones de color, esclavos o libres. Al pertenecer a la etnia afrodescendiente, sus cofradías se caracterizaron por ser modestas y generalmente extramuros, pues sus procesiones no se equiparaban a las de otras hermandades, lo cual podría ser objeto de discusión. En todo caso, se funda en Panamá la conocida cofradía de Santa Ana, de miembros africanos y expresa igualmente las necesidades espirituales de un grupo que, ante todo, habría de recuperar su identidad, bajo el conocimiento de la fe católica (Mena García, 2000, p. 133).

Destaca un carácter representativo en estas cofradías, que al igual que las de blancos dictaban estatutos, aunque no siempre respetasen las aprobaciones de Reglas de hermandades²¹ y cofradías que requerían, en general, ya fueran de indios o negros, tener licencia de la autoridad eclesiástica. En el caso de los indígenas, no era extraño hallarlos ocupando puestos dentro del organigrama colonial; ocasionalmente, aun el Cabildo civil los contaba como representantes.

En la ciudad de Quito en veinte y dos de octubre de mil setecientos y seis años Yo el notario encargado en las puertas de las Casas Episcopales de la plaza maior por ser de Manuel Cuxi Maqui Indio que haze de pregonero²² público hizo de dar el primer pregón a los bienes de execucion en esta causa y no pareció por lo que doy fe [...] (ACE/Q. Libro 3ro de escrituras de censos que empieza por el año de 1705 y acaba en el de 1721, f. 207v).

El hecho anterior tiene un trasfondo político y, tal como afirma Isidoro Moreno (1981), revela que a América se trasplantó un modelo hispano de cofradías, pero matizado con variantes propias, por el componente fundamental americano, el indígena (Moreno Egas, 1993, p. 106). Ese modelo, por consiguiente, habría sido interpretado y acogido en las poblaciones indígenas, o negras y generó un sistema de cargos que se basaban en la pertenencia, la integración y el nivel de identificación colectiva (1981, p.

²¹ Estas se generalizaron a partir del Concilio de Trento, como parte del “nuevo espíritu de fiscalización que el concilio trae y como producto de una necesidad de control sobre los fenómenos de asociacionismo” (Mena García, 2000, p. 134).

²² Los pregoneros figuraban en el organigrama de la legislación americana colonial, junto a alcaldes, regidores y doctrieneros y acaso su presencia en acontecimientos comunes, o aún más simbólicos o espirituales como las procesiones, representando al Cabildo, dan cuenta de la autonomía de estos pueblos y su relación con las autoridades políticas en los actos públicos de la ciudad.

257). A esta tipología responde, a propósito de la clasificación que recuperamos al comienzo, sobre cofradías abiertas y cerradas, que las étnicas, en cambio, y de acuerdo con Moreno son horizontales en el sentido de igualdad o unilinealidad, pero cerradas en admisión, en tanto que las cofradías gremiales, tan abundantes del Antiguo Régimen, por ejemplo, fueron abiertas, pero de carácter vertical en rango y experiencia²³. Sin embargo, aun se debería contar las duales que comparten ambos rasgos, y las de tipo patronal comunal, que suponen la existencia de mayordomías, que se encargaban de la organización ritual y festiva.

En cuanto a la integración e identificación, cada grupo social, definido por su etnia u ocupación, además de constituir las cofradías respectivas, debía garantizar la ayuda mutua a sus miembros, y sobre todo garantizarles el “beneficio espiritual”. Al mismo tiempo que se estructuran las cofradías, se están cohesionando las relaciones internas de comunidad, y los mecanismos de su funcionamiento, así como los cargos, están impregnados de elementos ideológicos, que se traducen en la ritualidad y ceremonias, pero reafirman constantemente valores de autoidentificación y representación de los grupos y tal vez de resistencia ante el sistema estructural de dominación colonial (Moreno, 1981, p. 261).

La pertenencia, finalmente, se traduciría en los lazos que, aunque basados en lo individual o íntimo, expresaría colectivamente un sentido de comunidad. Frente a los mecanismos oficiales estructurantes de una sociedad colectiva y las tribulaciones constantes que enfrentaban los individuos, siempre en peligro de muerte, la necesidad de cuidado material y espiritual va a articularse en torno a una religiosidad popular.

²³ Compárese con Moreno Egas (1993) al mencionar la preocupación de los agremiados por fomentar la formación de los artesanos, bajo la dirección del maestro, y establecían a la vez las obligaciones y salarios para las categorías de los demás operarios; aprendices y oficiales (1993, p. 105).

1.4. Religiosidad popular y religión oficial

Las cofradías y la devoción mariana confluyen en un campo de estudio respecto a la religiosidad popular, que hay que distinguir de lo que se denomina religión oficial. Esta diferencia radica en el hecho de que mientras la primera representa la creación espontánea de manifestaciones religiosas entre colectivos que no las normalizan, la religión oficial se considera como la disciplinada por la norma y la doctrina (Goldaracena, 2010, p. 2). La relación entre clérigos y laicos estaba determinada por el arreglo burocrático que tendía a una normalización unificada sobre los procesos litúrgicos desde la Edad Media, pero si las imposiciones de esta formalización se reflejaban en la liturgia y la estructura eclesial, las prácticas de la religiosidad popular revelaban, en ocasiones, un conjunto de creencias de otros sistemas religiosos.

Las prácticas de devoción popular son determinadas por una identidad cultural y una sencillez que le confiere su consuetudinario ejercicio, pero que, sin dejar de reflejar su origen, tienen una compleja gestación formal (Romero Mensaque, 2002, p. 342). En un primer momento eran las órdenes las que las regulaban, pero luego serán las cofradías las que retomen su configuración. Por ejemplo, en Sevilla, la devoción al Santo Rosario, tutelada en principio por la Orden de Predicadores, sería delimitada y practicada por los cofrades del Rosario, que terminaron por convertirse en una suerte de élite en cuanto a los rezos y devociones. Según Carlos Romero Mensaque (2002) estas prácticas de religiosidad se instituían en la esfera privada, avalada por cánones oficiales, adquiriendo así una identidad propia. Este proceso denotaría la real apropiación de una religión oficial, pero adaptada a una cultura propia y su percepción sensible.

En relación a la religiosidad popular, entendida como prácticas culturales, conviene señalar que estas son construidas por los pueblos y personas. Hidalgo (2013) considera: “La religiosidad popular es el campo en el que los pueblos hacen suyo al Dios o los santos, es el momento en que lo sacro es leído en los términos del pueblo” (p. 32). Muchas de estas manifestaciones entrecruzan lo sagrado y lo profano en el mismo espacio, que puede ser el de la cofradía por sus características de movilidad e interacción que ya hemos tenido ocasión de exponer. En este sentido, las cofradías tendrían un conjunto de normas, pero también una autonomía que se expresa por las características de su devoción: la imagen o figura de la Virgen de la Candelaria, en

España, por ejemplo, se ha relacionado a otras deidades²⁴ (Martínez Bazarte y Cruz Rangel, 2011).

En base a fuentes documentales, se ha establecido diferentes representaciones tradicionales relativos a Santa Ana y la organización grupal del culto en pueblos como Cenizate²⁵, asociados en particular a manifestaciones como las festividades de la santa (Martínez, 2002). También en Huesca, Aragón, se depositan archivos diocesanos que dan cuenta de la organización y funcionamiento de la Cofradía de San José y Santa Ana, cuyos libros de la cofradía refieren los aspectos relacionados a las funciones religiosas organizadas en las vísperas y días de fiesta a Santa Ana y Joaquín (Barrios Martínez, 1981), pero la más importante es la veneración de Santa Ana en Sevilla, región de Andalucía, de cuyo ritual, a propósito, nos referiremos más adelante y el cual adoptó, tocante a organización litúrgica, la Catedral metropolitana de Quito.

1.4.5 La fiesta

Para apreciar la importancia de este ítem, la fiesta debería pensarse como la manifestación simbólica de un orden deseado, pero construida de forma integral. Al menos para Alexandra Kennedy (1996) es en ella donde se afirman los poderes establecidos y las relaciones populares vinculadas a los intereses y orientaciones religiosas (p. 3). La presencia de lo religioso, precisamente, hizo que las fiestas estuvieran conectadas a situaciones como los nacimientos, las muertes, y otros momentos en la vida de un individuo que, además de suponer los sacramentos, legitimaban el rol de la figura eclesiástica. Sin embargo, la misma Kennedy (1996) menciona que, si bien las órdenes religiosas lideraban el poder socio económico durante el siglo XVII, esta situación comenzó a revertirse a comienzos del XVIII. Eventualmente, en el caso de la Capilla del Rosario, la Asamblea de los Veinticuatro, “devino en una congregación que agrupaba fundamentalmente a los más destacados personajes de la sociedad laica” (Kennedy, 1996, p. 7).

²⁴ Tiene que ver con la Procesión de las Candelas, no consiguiendo la Iglesia erradicar esa veneración en la Nueva España. Véase Martínez Bazarte, A, 2011, pp. 31-55.

²⁵ En esta localidad eran tradicionales también las representaciones de *moros y cristianos*, fiesta común en otros lugares de España, sobre todo en Levante, con luchas simuladas entre bandos que terminan con la victoria final de los cristianos.

Dentro de las fiestas populares que corrían a cargo de la citada cofradía en Sevilla, se puede ver el carácter popular y de aprobación del Cabildo (Buiza, 2002), que, en honor de la Patrona Santa Ana, colaboraba con gastos y participación. Esta relación se observa, sobre todo, en la organización oficial y su consiguiente recibimiento y regocijo por parte de los vecinos, aunque no todos disfrutaban por el esfuerzo y trabajo que les merecía tales celebraciones (2002, p. 127).

En las celebraciones hispanas más importantes, se intentaba que coincidieran con las del mundo andino, como la de Corpus Christi²⁶, aunque la instauración de un calendario de fiestas obedecía principalmente a una intención de romper la monotonía del tiempo profano, introduciendo un ritmo que permita al tiempo cualificarse y tener una función vital (Schwarz, 2008). En otras ocasiones, la incidencia de las fiestas estuvo vinculada con imágenes de esperanza o alivio frente a los desastres naturales, y como estrategia de conversión (Kennedy, 1996, p. 8).

Con todo, y según Honorio Velasco (1982), el fenómeno de la fiesta no puede entenderse del todo sin vivirla (Como se cita en López López, 2018). Una aproximación más sensible sería la de definir la fiesta como “un contexto de interacción social en que la finalidad primordial de los participantes es la celebración de la propia interacción (López López, 2018, p. 34). En tal virtud, conviene no perder de vista la cualidad corporal de las fiestas.

Las fiestas, en su carácter multidimensional, incluyen asimismo particularidades locales adonde confluyen los participantes y los significados mismos de la celebración. Para Brisset (1990) esos significados están relacionados, en última instancia, con la celebración y los instrumentos para realizarla. Debido al control hispano sobre los nativos, es lógico pensar que fueron estos quienes establecían las festividades, aunque a veces fueron las comunidades indígenas las que transmitieron sus formas festivas (Brisset, 1990, p. 21). Al caracterizarse por un espíritu de comunidad y vecindad, merece señalarse la visibilidad de los representantes oficiales. El propio Brisset reconoce en los procesos festivos y conmemorativos una elaboración ideológica de demostración pública en donde la alegría, que embargaba a los súbditos, era costeadada y

²⁶ Esta se daba en torno al calendario agrícola, pero tenía lugar en un espacio más bien urbano. También estaban las fiestas a la Inmaculada y las que tenían lugar en Navidad y los carnavales. Véase Kennedy Troya, 1996, p. 8.

organizada por las autoridades civiles y religiosas, fortaleciendo un sentimiento de formar parte de una comunidad social (Brisset, 1990, p. 7).

En favor de los cofrades de la Cofradía que según vocaciones de Santa Ana que se celebra y está instituida en la Iglesia de la Ciudad De Quito en Indias que habiendo confesado y comulgado visitaren e hicieren oración en la dicha Iglesia, en el día y Fiesta principal de la dicha Cofradía que por los dichos Cofrades fuere elegido y aprobado por el ordinario desde sus primeras vísperas hasta el mismo día puesto el sol y así mismo en otros cuatro días del año festivos según se contiene más largamente en la dicha Bula apostólica de su Concesión que ante Nosotros se presentó originalmente (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 20 de abril de 1700, f. 6v).

La organización de las fiestas bien podía correr a cargo de los miembros de las cofradías, que costeaban la música y la comida, así como las bebidas espirituosas²⁷, pero los verdaderos autores de diálogos o salmodias, en el caso de Santa Ana, fueron probablemente los clérigos del siglo XVII.

Los participantes de la localidad adornaban las fiestas patronales como prolongación de los actos de culto religioso. Brisset (1990) señala, respecto de las festividades populares en la península, y por extensión a nuestro caso, que: “se siguen interpretando intercaladas aquí con la narración de la vida del santo en honor del que se celebra la fiesta” (p. 16).

Los hermanos de la Cofradía de Santa Ana fundada en la Santa Iglesia Cathedral de esta ciudad en la forma que más haya lugar parecemos ante vuestra señoría y decimos que la Santidad de Inocencio XII por la Bula expedida a favor de dicha Cofradía, fecha en 1 de Diciembre del año pasado de 1699- entre varios Indultos y gracias que concedió a los cofrades, fue una de que elijiesen el día Principal de la fiesta, y otros cuatro días con aprobación del Ordinario en que sabiendo las piadosas y devotas diligencias, que en la Bula se refiere, concedió su Santidad particulares gracias, y absoluciones, en su conformidad, para la fiesta Principal de la dicha Cofradía elegimos el propio día, en que la Santa Iglesia celebra la

²⁷ Se consideran así aquellas bebidas con contenido alcohólico, procedentes de la destilación de materias primas agrícolas (uvas, cereales, frutos secos, caña, frutas, etc.)

fiesta de Señora Santa Ana, que es día 26 de Julio, y que las otras 4 fiestas que dan a nuestra elección de más del día de la Pascua de Resurrección, que viene particularmente asignada en la Bula, elegimos así mismo el día de la Purísima Concepción de Nuestra Señora a 8 de Diciembre, el día de la presentación el 21 de Noviembre, el día de Desposorio del Señor San Joseph 26 de Noviembre, y el día del señor San Joaquín 20 de Marzo para que en esto se goce de los Indultos y gracias Concedidas en dha Bula (ACE/Q. Libro de La Cofradía de Santa Ana, 9 de enero de 1721, f.10).

La fiesta podría pensarse en el sentido de regular las tensiones entre los hombres (Schwarz, 2008, p. 138), pero dentro de su multidimensionalidad, quedémonos para nuestro estudio, con una aproximación adonde se la reconozca como la expresión ritual más importante porque representa la materialización del mito. “Cada participante se convierte en el principio mediador, indispensable para la encarnación del mito y la regeneración de lo que fue (Schwarz, 2008, p. 108).

Las fiestas religiosas son, por mucho, rituales sagrados pues marcan una ruptura del tiempo cotidiano y una experiencia del gran tiempo²⁸. Algunas celebraciones religiosas conmemoraban acontecimientos fundacionales, como la canonización de los patronos y otras devociones de particular significación, pero donde todos jugaban igual papel de importancia, “desde las clases más populares hasta los propios monarcas” (Mínguez, González Tornel, y Rodríguez Moya, 2010, pág. 41).

Que dichos Cofrades asistan a las seis festividades, que son el día de Sa. Sta. Ana: el día primero de Pascua de Resurrección; el día de la Purísima Concepción de N. Sa. el día de la Presentación; el día del Desposorio del Sr. San Joseph, y el día del Sr. San Joachin, desde sus primeras vísperas hasta las segundas, puesto el Sol que ay Jubileo en dha Capilla, haciendo la oración acostumbrada (ACE/Q. libro de la cofradía de Santa Ana, 12 de enero de 1721 f. 13v).

Según Buiza (2002) las fiestas se celebraban con toros, y en la ciudad de Sevilla, desde el siglo XVI, era costumbre organizarlas para festejar a la Patrona Santa Ana (p. 125). Esta celebración habría tenido el carácter de vecindad²⁹ y correspondía con

²⁸ Es el retorno al tiempo antes de la Creación. Véase Schwarz, 2008, p. 110.

²⁹ Tales celebraciones se habían acordado para el 24 de julio, teniendo lugar en la plaza.

alegres regocijos colectivos, además de extender el honor a la Purísima Concepción de la Santa Virgen, en cuyo seno se “concibió sin mancha de pecado original” (Buiza, 2002, p. 126). La biografía de Santa Ana, de acuerdo con Charland (1898), podría resumirse en una sola línea: “una mujer que fue la madre de la Virgen María” (Como se cita en i Ferrer, 2015, p. 98).

2. La cofradía de Nuestra Señora Santa Ana en la Audiencia de Quito

2.1. Traslado del culto de Santa Ana desde la Península

Aunque la referencia principal sobre Jesús son los evangelios bíblicos, para referirnos a la abuela de Jesús no nos serviremos de la Sagrada Escritura como fuente puesto que su mención se encuentra en textos apócrifos. Es decir, la tradición relativa a Santa Ana, en sus muchas derivaciones, remite a este tipo de fuentes como, por ejemplo, el *Protoevangelio de Santiago*, en que se trata de llenar las lagunas que dejan los evangelios canónicos en torno a la vida de Jesús. Muchos de estos escritos “no inspirados” aparecen en la apreciación de opiniones difundidas y pueden o no responder a intenciones heréticas (i Ferrer, 2015), pero sí sirven de marcos de referencia para corrientes estéticas o de representación especialmente en el campo de la literatura medieval religiosa como la *Leyenda aurea* de Jacopo de la Vorágine³⁰, que tomaron populares algunos temas. La tradición cristiana sitúa como tales a los relatos sobre la divina parentela³¹ de la Virgen, entre ellos sus padres: San Joaquín y Santa Ana.

La Sagrada familia pretende, a la luz de los escritos mencionados, propugnar una “triple virginidad de María” al narrar su concepción inmaculada y su educación como pieza central de pureza, en la que Ana queda supeditada a la vida de su hija (i Ferrer, 2015, p. 98). Esto ha generado un referente de santidad que, de acuerdo con Ramón i Ferrer conduciría algunas de las representaciones que responden a las inquietudes espirituales en las comunidades de Valencia o Sevilla, cuyo modelo inspiró las devociones en nuestra región, donde una pedagogía de la imitación virtuosa a través de los templos permite apreciar su veneración vinculada a “una idea que se formaliza en el siglo XV y que es muy representado sobre todo en los siglos XVI y XVII. Santa Ana es representada como la gran matriarca de la estirpe de Cristo” (Devociones de Estepa, 2016).

³⁰ Esta recopilación da cuenta del Santo, que popularizó las visiones místico-contemplativas durante la Edad Media.

³¹ A su vez, el tema de la Parentela se ramifica en diversas representaciones, y tenemos que algunos de los personajes no se traducían directamente como padres o hermanos, sino ‘parientes’. Tal es el caso de San Juan Bautista, hijo de Zacarías o Cleofás, quien sería hermano de sangre de José puesto que este era el padre putativo de Jesús. Véase Devociones de Estepa (16 de julio de 2016). *La iconografía de Santa Ana*. [Cofrades. La Comunidad de Pasión en Sevilla]. Obtenido el 8 de junio de 2019 de <http://cofrades.sevilla.abc.es/profiles/blogs/la-iconograf-a-de-santa-ana>

La exigencia de presentar la vida de Cristo ocasionó que la figura de Santa Ana sea descrita, apareciendo, empero, satelitada por la presencia de la Virgen (i Ferrer, 2015, p. 99). A esto sirve de aporte pocas narraciones que dan cuenta de Santa Ana, entre ellas: la de Joan Rois de Corella (1913) que se centra en la humanidad de Jesús, asumiendo, a la vez, una devoción sensible (Como se cita en i Ferrer, 2015). Esto llevaría a las órdenes mendicantes, durante el siglo XIII, a extender un modelo de piedad basado en la contemplación de la humanidad de Cristo, acentuando los caracteres biográficos de su entorno y familia.

Ese aspecto familiar estaría presente para acompañar en cierta medida una meditación sobre los sucesos la vida de Cristo, pero amplificando la narración de los evangelios, que tenían como principal instrumento mostrar su Ministerio y Pasión. Ramón i Ferrer menciona las *Meditationes Vita Christi*³² como referente de ese modelo de piedad contemplativa que ofrece la vida particular de Cristo, o lo que pudo haber sucedido, en una suerte de especulación teológica. La exégesis de textos como este permiten derivar una guía sobre el Dios-hombre y los episodios de su vida. Santa Ana encarnaría ese origen del *Verbo* para pasar a la encarnación (i Ferrer, 2015).

Los textos apocrifos presentan una narración en que los padres de la Virgen María; Ana y Joaquín son dechado de castidad y humildad, en obediencia de la Ley sacerdotal, lo cual tendría que ver con la presentación en casamiento de su hija. Después, es posible establecer una genealogía a sus descendientes tales como Santiago el menor y Juan evangelista, presentes, por cierto en las escenas de la Piedad³³. El misterio de la pasión podría interpretarse como una conexión con esta genealogía. En la obra citada, Santa Ana, la Virgen y Cristo aparecen en un diálogo donde la primera revela a Jesús que ha tenido una vida agradable ante Dios, aunque se haya casado tres veces³⁴ y lo insta a que dé ejemplar virtud para reparar los pecados, dando a entender la virtud de abandonar una mundana conducta.

³² Esta obra ofrecía un método de contemplación en que se complementan, con la imaginación, los detalles que el evangelio omite para pensar situaciones hipotéticas sobre la vida de Jesús (i Ferrer, 2015).

³³ Algunos bultos en la Catedral de Quito; los de la Capilla de Ánimas, contigua a la de Santa Ana y en el trascoro abundan en esta presentación. Figuran siempre en la Piedad o Descendimiento; la Virgen, Juan y la Magdalena, dando cuenta de una escena familiar al momento del sacrificio de Cristo.

³⁴ Según Vitta Christi, Santa Ana habría tenido tres maridos: Joaquín, Cleofás y Salomé *VCC, I* (Como se cita en Ferrer, 2015, p. 101).

A Quito llega la devoción de Santa Ana, en comunicación con el culto peninsular, y recoge el carácter protector y matriarcal de la figura que se traduce, no obstante, en prácticas religiosas populares que incluyen la devoción por diversas causas. Se le adjudica, por ejemplo, la personalización en la economía del hogar y la promesa de una morada, de ahí que las plegarias a su piadosa benevolencia obtengan ‘casa’ a favor de los devotos. Las composiciones sobre la vida de Cristo parecen complementar las cualidades de la matriarca y dan un marco narrativo que se recoge en pasajes posteriores en que la santa aparece en la infancia de la Virgen³⁵, los episodios de la Huida a Egipto y anticipando los dolores de la vida de Jesús (i Ferrer, 2015, p. 106).



Figura 3. *Frontal de Santa Ana y San Joaquín*. Detalle Central, Santa Ana enseñando a leer a la Virgen. Friso superior. Jacinto del Pino Olmedo, 1700. Plata dorada 3.39 m. de largo por 0.97 de alto. Quito, Museo Catedral Primada. Foto: Daniel Maldonado

³⁵ Esta devoción, además de tener relación con la veneración de la Inmaculada Concepción, se refleja en la representación iconográfica de Santa Ana; las más de las veces, en el centro, junto con María y el Niño, sobrevoladas por el Espíritu Santo. Véase Devociones de Estepa, 2016.



Figura 4. *Frontal Santa Ana*. Jacinto del Pino y Olmedo, 1700. Plata labrada y dorada sobre madera, 3.39 m. de largo por 0.97 de alto. Quito, Museo de la Catedral Primada. Foto: Daniel Maldonado

En la Catedral existe un frontal de plata repujada de buenas dimensiones, que se conserva en una de las alas del Patio de Casillas³⁶ y cuya significación es pertinente, toda vez nos remite a una motivación pedagógica en las escenas de Santa Ana y la Sagrada familia; labrado por el platero Jacinto Pino de Olmedo³⁷, fue presentado o donado por Francisco de Cárdenas – como limosna – en 1700 y se llama *Santa Ana enseñando a leer a la Virgen*.³⁸ Se podría pensar que esta pieza de orfebrería fue entregada para aderezar la capilla de Santa Ana, en la nave lateral del templo catedralicio o para decorar el Altar mayor cuando la fiesta principal. Es probable que, a un año de la Constitución Oficial de la cofradía en Quito, su culto habría alcanzado mayor solemnidad y patrocinio desde las autoridades eclesiásticas. Así se explica la profusión de ornamentos trabajados en metal de gran diversidad y cuyas donaciones, podrían ser “interpretadas como una acción sea del Obispo, del Cabildo o de las cofradías [...] en un espacio donde tanto los orfebres como la voluntad religiosa otorgaron vistosidad a las celebraciones” (Mera, 2013, p. 19).

³⁶ Patio de Casillas o Casa de Casillas es como se conoce el tradicional predio, adyacente a la Catedral, y actuales Oficinas del Cabildo Eclesiástico. Formó parte del templo desde el siglo XVIII, cuando la antigua quebrada de Sanguña fue rellenada, permitiendo la construcción del Sagrario y cuyo nombre, “Casillas”, deriva de su uso como letrinas públicas con dicha forma, o, de acuerdo con una versión alternativa; por haber sido despacho postal en algún momento, en la antigua *Calle de los Correos* (actual calle Venezuela), mediante comunicación personal con el canónigo del Cabildo Eclesiástico, Mons. Luis Tapia Viteri, 4 de diciembre de 2017.

³⁷ Véase Montenegro, G; Paniagua, J. (2000). *Los gremios de plateros y de batihojas en la ciudad de Quito (siglo XVIII)*. México: Instituto de Investigaciones UNAM. En este trabajo se identifica a Jacinto del Pino y Olmedo como maestro platero, alcalde y veedor de la ciudad de Quito entre 1699 y 1701. Archivo Histórico Municipal de Quito (AHM/Q.) Actas de Cabildo, años de 1609 a 1704, Notaría 3, Caja 5, doc. 1699 (Como se cita en Mera, 2013, p.77).

³⁸ Mera (2013) expone una tipología expositiva para los objetos realizados en plata y que cumplen, en el caso del frontal de *Santa Ana enseñando a leer a la Virgen*, con la exaltación del culto, y la propagación de la imagen del donante (p. 19).

En la actualidad, se puede ver que los miembros de la hermandad de Santa Ana, en la Catedral, cuyos varones son llamados como “joaquines” y las mujeres, que son mayoría, como “anitas”, tienen una firme creencia en que el servicio a la Santa y el ornato de su capilla y altar, así como la organización de la Fiesta y el día de Navidad³⁹ les asegura una vida familiar feliz.

Con mucha más razón, los actuales cofrades, siendo ya entrados en años, se reparten entre sí, como si fuera patrimonial, agasajo y servicio. Al estar dispuestos a dedicar tiempo al culto y a sus propios hermanos, entre quienes distribuyen, por ejemplo, la limosna de los martes, se forman entre ellos fuertes vínculos de confianza y amistad. Muchas de las mujeres del grupo dicen que lo que más valoran de su fraternidad es el interés por los sentimientos y problemas de los demás⁴⁰.

Al respecto, el Libro de la Cofradía refiere acerca de la institución de la limosna de los martes:

El Mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de Santa Ana en la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad como más haya lugar en derecho= Digo que siendo necesario aplicar los medios oportunos para el culto oportuno de dicha capilla [...] de sus fiestas y los demás costos que son necesarios no se ofrezca otro medio alguno que cambie la piedad de los Fieles pidiéndose limosna por no tener ni la capilla ni la Cofradía recientemente fundada, Bienes algunos para ello por lo que= A Vuestra Señoría pido y suplico se sirva de conceder Licencia para que se pida todos los días martes y limosna y la cuaresmas en dicha Iglesia para dicha Cofradía y Capilla pido justicia en Dho=

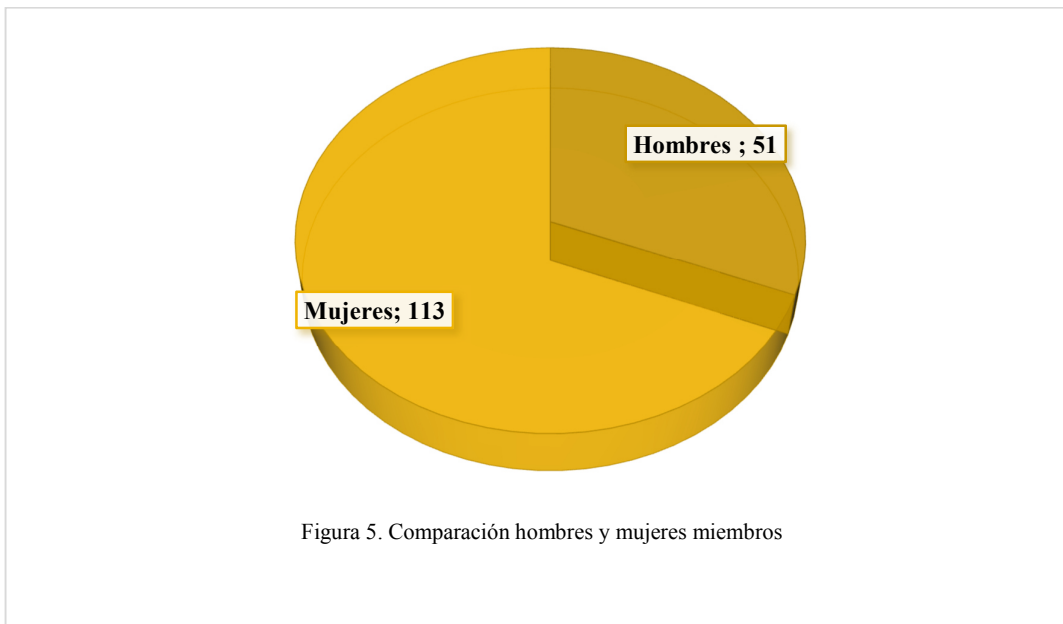
Pedro de Almanza

³⁹ El día de la Fiesta de Santa Anita es el 26 de julio y; la Novena, el 17 de junio. En navidad se reparten comestibles y dulces. Los cofrades señalan que siguen el ejemplo de la Santa, quien compartía, según la tradición, comida con los menos afortunados. Véase el folleto de Santa Ana, n. a. n. f. n. c., por el Padre Ricciardi, Foyer, N. S. del Carmen, Comunidad de cristianos, bajo la dirección de un sacerdote, que es el Padre de la Comunidad.

⁴⁰ Testimonio oral de los hermanos anotados en las listas de la comunidad de Santa Anita sobre la situación actual de la cofradía; como la institución de los martes, refrendada en los años 1970, por el Padre Jorge Iturralde, capellán de la cofradía y sacerdote diocesano de la Curia; el cuál favoreció a los cofrades que desde entonces se asentaron en la lista. Entrevista a señor Luis; cofrade, y señora Laura de Herrera; cofrade y guía del grupo de Santa Ana. Iglesia de la Catedral. Realizada por Daniel Maldonado, 18 de septiembre de 2018.

Concedese licencia a los Mayordomos y demás hermanos y Cofrades de La Cofradía de Santa Ana para que puedan pedir limosna otra vez cada semana del año en el día martes que se refiere, como también en la Semana Santa en los días acostumbrados lo cual se ejecutará durante la Voluntad del Ordinario y así lo proveyó y firmó el Señor Provisor y vicario de este Obispado en quito a siete de enero de mil setecientos y ventiún años (ACE/Q. Libro de la cofradia de Santa Ana, 7 de enero de 1721, f. 7v).

Y, acerca de la proporción entre hombres y mujeres seculares para 1721, considerando que hoy en día casi todos los miembros del grupo de Santa Ana son mujeres, tenemos que la relación numérica podría reflejarse de la siguiente manera:



2.2. Establecimiento de la cofradía de Santa Ana en la Catedral de Quito (1699)

En Quito, entre las diferentes advocaciones, las devociones marianas fueron las más numerosas y a ellas consagraban fiesta y servicio. En referencia a las cofradías, desde la Edad Media y, sobre todo, desde su proliferación en el siglo XVI como respuesta al protestantismo, cobra un auge la adoración a Cristo y a su Madre, base también del culto al Santísimo Sacramento. La Eucaristía, más que la comunión, acompañaba el viático que se daba a enfermos porque al individuo siempre había que cuidarlo espiritualmente, por estar al borde de la mortandad (Martínez Bazarte y Cruz Rangel, 2011, p. 33). En ese contexto, se funda en Quito la cofradía de Santa Ana.

Delos Siervos de Dios, a todos los Fieles Cristianos que vieren las presentes letras; salud, y apostólica bendición. Considerando la fragilidad de nuestra mortalidad, y condición del género humano, y la severidad del riguroso y estrecho juicio, deseamos con vivas ansias que todos, que todos, y quales quiera fieles de Christo, se preparen, y prevengan el tal juicio con obras buenas, y piadosos ruegos: para que por medio de ellos, y semejantes disposiciones se borren, y se perdone sus pecados, y merezcan más fácilmente, alcanzar los gozos de la felicidad eterna; por cuánto hemos llegado a saber que en la ciudad de Quito en las Indias ay una devota, y piadosa Confraternidad con el título, e invocación de mi Señora Santa Ana, en alabanza, y honrra de Dios todopoderoso, y salud de las Almas, para ayuda, y socorro del próximo canónicamente fundada, ó que en adelante se ha de fundar, ó instituida, ó que se ha de instituir, no sólo para los varones de un solo y especial oficio, y arte, cuyos amados hijos los Confratres acostumbraron, y acostumbran ejercitar muchas obras de piedad, caridad y misericordia [...] Dada en Roma en santa María la Mayor en el año de la Encarnacion del Señor de mil y seiscientos noventa y nueve, en primero de Diziembre, el año nueve de nuestro Pontificado (ACE.Q/ Libro de la Cofradía de Santa Ana, Bula de fundación, 1 de diciembre de 1699, f. 12).

La cofradía de Santa Ana, aunque dispuesta oficialmente en los últimos años de 1600, responde a una devoción tan antigua como la Catedral. Hacia 1564, el encomendero Francisco Ruiz recibió del Arcediano Pedro Rodríguez de Aguayo –quien estaba a cargo del Obispado en sede vacante– un sitio de entierro para su persona y descendencia, “para levantar un altar [...] el cual dicho altar tenga la advocación de la Señora Santa Ana y en el que podáis poner e pongáis su imagen e las demás que quisiéredes e lo tengáis adornado e aderezado”⁴¹ (Como se cita en Vargas, 2005, p. 297).

En cuanto fraternidad, Santa Ana materializaba una ritualidad colectiva que, observada con asiduidad, resultaba en la concesión de indulgencias plenarias, que básicamente servían para aliviar las culpas. Otras prácticas individuales de la cofradía, como las obras de caridad, tenían un carácter más subjetivo pues no eran tan visibles, pero servían igualmente para ganarlas (Fogelman, 2004). Esto conecta con el ejercicio de interacción espiritual en fechas específicas y estas, por el contrario, se practicaban en forma grupal: Día de ingreso; Solemnidad, Día de la muerte y festividades de Santa Ana y San Joaquín. El Cabildo, por consiguiente, “asumiría la obligación de proporcionar los elementos necesarios para el culto y la financiación de los mismos” (Mera, 2013, p. 20).

El 1 de diciembre de 1699, Inocencio XII aprobó la creación de la cofradía de Santa Ana mediante Constitución y Bula de Fundación, a conformarse en la Iglesia Catedral de Quito. Sus cofrades habrían de reunirse bajo los preceptos de la caridad y obras pías. Luego, en tiempos de su sucesor, el obispo Diego Ladrón de Guevara, hacia 1704, aparece la figura del Provisor Dr. Pedro de Zumárraga, quien habría además servido antes en otros importantes cargos de la Catedral, continuando con la construcción del Sagrario, por mencionar alguna, y signando varios de los documentos que constituyen las fuentes de este trabajo y relacionados, en especial, a la cofradía de Santa Ana.

Esta cofradía fue fundada en la capilla de Santa Ana, que se halla en la Iglesia Metropolitana. Hecha la Fundación fue aprobada por su Santidad Inocencio XI el 23 de Enero de 1687. Habiéndose hecho muy recomendable dicha cofradía por el gran número de cofrades de toda clase y condición; y deseando que sea

⁴¹ Cabildos de Quito, Volumen XXII, f. 339. Véase Vargas, 2005, p. 297.

más útil para el bien espiritual por medio de las indulgencias y gracias concedidas a otras cofradías, los cofrades elevaron sus peticiones a Su Santidad Inocencio XII, y habiéndolas benignamente acogido, concedió las Indulgencias y gracias siguientes: el 1º de diciembre de 1699 : Indulgencia plenaria el día en que se incorporen en la cofradía, el día de Santa Ana, y en el artículo de la muerte (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 9 de enero de 1721, f. 208).

Desde principios del siglo XVIII, fue preocupación del Cabildo, canónigos y obispos refaccionar la Catedral tras los flagelos y desastres del siglo XVII. Las adecuaciones incidieron en los cultos y cofradías establecidas desde el siglo XVI, “permaneciendo las del Santísimo, San Pedro, y la de Santa Ana, que respondían a la piedad del pueblo” (Vargas, 1962, p. 348). En 1718, finalmente, y ante la proliferación de cultos y devociones, el nuevo obispo, Luis Francisco Romero emprendió con una obra episcopal que, conviene anotar, fomentaba las actividades piadosas⁴². El adjunto del año de 1719 consigna el nombramiento de su Illma. el sr. Dr. Dn. Luis Francisco Romero:

En la ciudad de San Francisco del Quito en doce días del mes de octubre de mil setecientos y dieciocho años habiendose juntado en la sal capitular de la santa iglesia catedral como han de uso y costumbre... el dicho señor doctor don pedro de Zumárraga como dignidad más antigua de este venerable Cabildo, Don Fernando de Salazar Betancourt chantre, Sebastián Pérez de Uvillus maestrescuela, Dr. Ignacio de la Escalera thesorero, Don Ambrosio de Zumárraga canónigo, Dr. Don Domingo de la Rocha Ferrer canónigo, Doctor don Fernando Rojas racionero, Dr don Joachin Fernández Lascano racionero [...] propuso el señor tesorero que habiendo recibido dha carta del Rvdo. Padre Difundidor Bartolomé de Macano escrita a este Venerable Dean y Cabildo, participando la noticia de haberse expedido de su Santidad las Bulas en que promueve su beatitud al Illmo. Señor dr. Don Luis Francisco Romero obispo que fue de Chile a este Obispado con certificación y comprobación de su fama [...] también un testimonio dado por Ambrosio del Campillo escribano de su

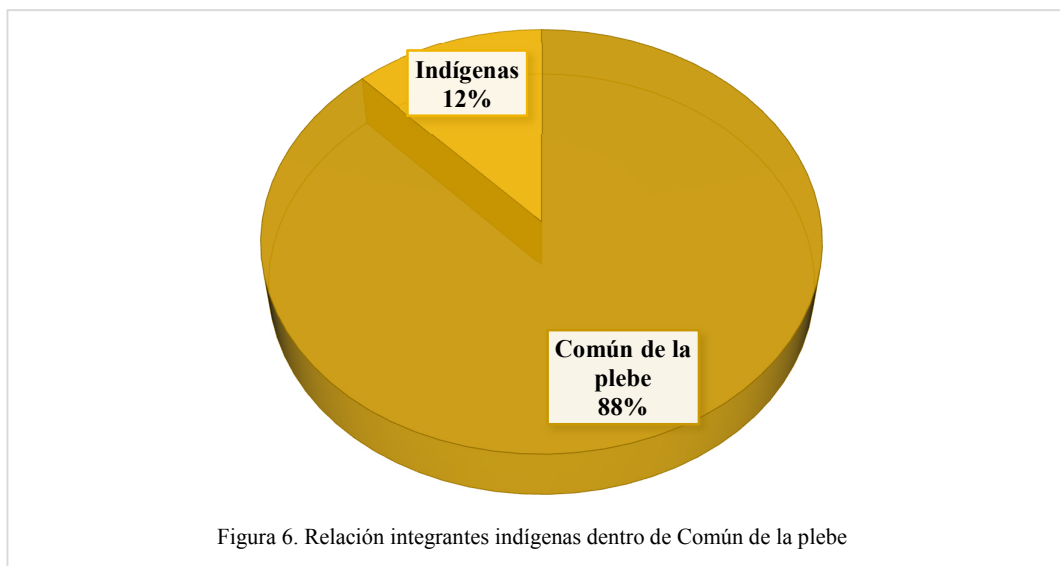
⁴² La llegada del Señor Romero coincide, en 1718, con la supresión de la Audiencia de Quito, decretada por el Rey Felipe V, mismo que la reestableció en 1722. En los tres años de intervalo no se encontró conflicto entre el gobierno episcopal y autoridades. Véase Vargas, 1962, p. 348.

magestad de esta ciudad (ACE/Q. Actas Capitulares: Años de 1710 a 1726 Libro 14 (completo), 12 de setiembre de 1718, f. 177).

La cofradía, al extenderse, se volvió más compleja y organizada, pero siempre estructurada alrededor de una aprobación por la autoridad eclesiástica. También la organización de esta fraternidad revela una lógica jerárquica que, si bien era encauzada por metas espirituales, no estuvo exenta de privilegios e intereses que respondían a las distinciones estamentarias.

En Quito a 8 de marzo de 1723 años el Ilustrísimo Sr. Doctor Don Luis Francisco Romero como Señor Obispo de Quito del Consejo de Su Majestad se le recibió por cofrade de nuestra Señora Santa Ana, y dio de limosna seis libras de cera y lo firmó (ACE/Q. Libro de La Cofradía de Santa Ana, 8 de marzo de 1723, f. 8).

Hasta el año de 1721, el conglomerado de “común de la plebe” (probablemente mestizo, aunque no se usa de esa categoría) habría tenido el siguiente componente étnico⁴³:



⁴³ Para ver la membresía, cotéjese Anexo 5, listado de miembros *Común de la plebe*, con apellido nativo. Es razonable colegir, a partir de la proporción, que era cofradía de blancos, como se recoge en alguna publicación, aunque eventualmente la advocación habría arraigado precisamente en el segmento de la población del *común de la plebe*, y de extracción humilde. Sobre la temática, véase Hurtado Salas, C. (1994) *Cofradías en Quito durante el siglo XVIII* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

2.3. La administración diocesana en la Catedral

Para considerar este aspecto, exponamos algunos de los hechos más destacados en la administración religiosa de la Audiencia de Quito durante el siglo XVII. En sentido estricto de la intervención de la Iglesia en la generación de valores piadosos, podemos anotar la fundación de capellanías en la Catedral que, como Iglesia mayor y asiento episcopal, comprometió tanto a miembros del clero secular como laicos, y les supuso un ingreso directo pues sus capitales, sometidos a censo, producían rentas con que pagar las finalidades piadosas que invocaban sus fundadores (Moreno Egas, 2001). El carácter pío de las mismas se evidencia en la constitución de capellanías y su relación con las hermandades o cofradías en el sentido de acompañar en memoria de los difuntos, o difundir el culto de los santos católicos. Por otra parte, permitieron mejorar aspectos externos de culto; “renovar ornamentos, mejorar la condición de altares y retablos, cuando estaban vinculadas a cofradías muy activas” (Moreno Egas, 2001, p. 1231).

La Catedral de Quito se destacó por albergar en su espacio muchas de estas agrupaciones. En ella estuvieron también las del Santísimo Sacramento (trasladada más tarde al templo del Sagrario) y la de Ánimas, y se organizaron además en la misma iglesia, a la par de las mencionadas, las cofradías de la Inmaculada Concepción y de Santa Ana, a las que se sumarían la de Nuestra Señora de Copacabana y de San Pedro, todas en el siglo XVII, aunque su veneración podría rastrearse con anterioridad a esa fecha (Vargas, 1962). Repasemos brevemente esos hechos.

2.3.1 *El Ritual sevillano*

Desde tiempos del Obispo Garci Díaz Arias –cuando la creación del obispado en 1545– se adoptó en la Catedral de Quito el ritual de la Iglesia de Sevilla, un conjunto de ceremonias “adoptadas y adaptadas al ambiente quiteño y prácticas usadas en otras catedrales como la de Lima” (Vargas, 1962, p. 196). Estas costumbres de la diócesis pervivieron, como se puede comprobar, más allá del periodo del Patronato y aun del colonial y republicano, y son, huelga decir, las que caracterizan el ceremonial de la Catedral. Fueron, para su constancia, veinticinco capítulos en que la reglamentación

litúrgica atendía los asuntos de las costumbres eclesiásticas, desde la refacción de la campana para acompañar las diferentes misas, Fiestas de Santos y Difuntos hasta los toques de gran solemnidad. También fueron objeto del Ritual la veneración de reliquias y santos, que tenían ya gran acogida en la Catedral, como Santa Ana, que tenía su propia capilla. Por lo tanto, se generó una dinámica devocional y el culto de los santos “motivó la organización de cofradías y la hechura de imágenes, con símbolos respectivos” (Vargas, 1962, p. 196).

En el contexto regional, a la fundación de Ibarra, en 1606, precedió la de la Provincia de Otavalo, en donde se fundaron y atendieron nuevas doctrinas. Carlos Freile (2003) afirma que, al extender sus poblados de predicación, “nuestros eclesiásticos quitenses no excluyeron de la historia de la salvación a la ordinaria vida humana” (p. 96). Así, mientras en Loja se tornaba célebre la fiesta del Corpus, en Quito proliferaban los cultos del Santísimo y de las Cuarenta Horas⁴⁴ que, con el tiempo, derivaría en la construcción del Sagrario.

Para cuando se funda canónicamente la cofradía de Santa Ana, gobernaba la Diócesis –desde 1688– el Licenciado Sancho Andrade de Figueroa, cuyo devoto temperamento le ganó fama, en especial por los generosos auspicios que le mereció la veneración de Nuestra Señora de la Nube⁴⁵, muy popular en aquellos tiempos. Le sucedió en la administración episcopal el Doctor Diego Ladrón de Guevara, que entró en posesión efectiva de este Obispado el 30 de junio de 1704, dándose por su promoción sendos servicios en la Catedral.

En la ciudad de Quito en diesiseis de abril de mil setecientos y quatro años los señores del venerable dean y cabildo sede vacante de esta santa iglesia catedral= dixeron que por quanto en el correo dho mes que llegó de la ciudad de los Reyes recibieron dhos señores carta del ilustrísimo señor doctor don diego ladrón de

⁴⁴ El Jubileo de las Cuarenta Horas consiste en la exposición del Santísimo Sacramento durante 40 horas, después de la Semana Santa, replicando el Ritual de Sevilla, y que solamente se reproducía en la arquidiócesis de Lima, que lo adoptó desde el siglo XVI y de la que Quito era también sufragánea (Vargas, 1962, p. 197).

⁴⁵ Existe todo un expediente acerca de esta devoción del Obispo, en el Archivo de la Arquidiócesis de Quito (AA/Q.), que por limitaciones inherentes, este trabajo no alcanza a abordar, sin embargo, constituyen una referencia del fervor religioso del siglo XVII ante los desastres naturales, y pletórico de milagros y avistamientos, pues esta advocación es de origen ecuatoriano y data del domingo 30 de diciembre de 1696, cuando se realizó la sanación milagrosa del Obispo al aparecer la Virgen en forma de Nube.

Guevara del consejo de su Magestad obispo de la ciudad de Guamanga su fecha en ella de treinta de junio de este año en que por ella su señoría ilustrísima da noticia a dichos señores aver recibido los Reales despachos de la promoción a esta iglesia por cuya felicidad le merece esta Diocesis (ACE/Q. Libros de Actas del Cabildo/Años de 1673 a 1699/Actas capitulares, 16 de abril de 1704, f. 320).

Dan cuenta del ritual en ejercicio, la Misa cantada y el repique de campanas previo a la entrada del señor Obispo, por cuya visitación eclesiástica, se convocaba diversos sectores populares de la ciudad, el acta continúa:

Por tanto, con aquella afectuosa veneración que proceden y deben dichos señores dan a su sía. Illma. todo su poder la que por su derecho en este caso sea necesaria sin limitación alguna, para que en su virtud pueda generalmente visitar este obispado en la forma dispuesta por dios, haciendo conforme a él causas a los curas así seculares como regulares publicando contra ellos los edictos los edictos generales y particulares, precediendo a tomar cuentas a los Administradores de cofradías, fábricas, hospitales, y otras rentas sujetas por derecho a costumbre a la Visita Eclesiástica (ACE/Q. Libros de Actas del Cabildo/Años de 1673 a 1699/Actas capitulares, 16 de abril de 1704, f. 320).

El suceso se verificaría con todas las de ley el 31 de octubre de 1706, según consta en la documentación del suceso. El ceremonial no puede reflejar mejor la práctica del Ritual, con la llegada del nuevo obispo y su toma de posesión:

En la ciudad de Quito en treinta y un días del mes de Octubre de mil setecientos y seis años el ilmno sr. Dr, diego ladrón de Guevara mi señor obispo de quito del consejo de su magestad en conformidad de lo dispuesto por el pontifice romano llegó su sría illma. a la Iglesia de la Resurreccion de Nuestra Señora de Peña de Francia y depuesto el hábito itinerario se vistió de capa conjutorial morada y poniendose sombrero en la cabeza subió en un caballo paramentado de color morado y se vino así con grande acompañamiento de personas de todo estado hasta llegar a la capilla de nuestra señora de los ángeles que está contigua al hospital Real de la charidad de esta ciudad, donde habiendo su sria. Illma. hecho en la forma acostumbrada el Juramento de guardar el Real derecho del Patronato se vistió de pontifical y subió a caballo paramentado de blanco y

prosiguiendo el dicho acompañamiento fue para la santa iglesia catedral llevando por delante la cruzada de ella a la cual siguieron con capas blancas los señores doctores Antonio Berna_

rdo de Aldana arcediano, don Lorenzo abad de cepeda chantre, don Luis Matheu y Sanz maestrescuela, Don pedro de Zumárraga canónigo doctoral [...] el clero, religiones y la gente popular en forma de procesión con repique general de campanas, y llegado a la puerta principal de dicha santa iglesia le recibieron dándole la paz enseñando a su señoría ilma. Debajo del palio unas varas las llevaron los capellanes del choro y los cantores entonaron el himno de te deum y conduciéndole [...] al altar mayor el dicho señor arcediano de pluvial blanco cantó la oración que dispone el ceremonial y dada la bendición al pueblo se sentó en su sitial y estando así manifiesto las bullas de Nuestro muy Santo Padre Clemente Undécimo conviene a saber la primera, en que Su Santidad le absuelve a su sría illma del Vínculo espiritual con la Santa Iglesia de Guamanga (ACE/Q. Libros de Actas del Cabildo/Años de 1673 a 1699/Actas capitulares, 31 de octubre de 1706, f. 333v).

Se puede pensar, en resumen, que el ritual del obispo revestía el ceremonial asignado por la Iglesia, como manifestación institucionalizada de la religión con relación al feligrés, donde los asistentes a la misa y los servicios sagrados observaban un orden oficial. El Cabildo tenían su propio lugar, que era el coro y los demás miembros se situaban en los bancos, y las demás autoridades ocupaban asientos fuera de la capilla mayor en las solemnidades religiosas (Polanco Melero, 2007). En contraste, los pobres se ubicaban indistintamente, junto al altar o por fuera, y se conoce que los religiosos se orientaban con la cabeza hacia aquel, en posición opuesta a los seglares, lo cual comunicaba una experiencia homogeneizadora frente a la que estaría la religiosidad popular, que no fue siempre inadvertida al clero secular, y cuya presencia sin regulación presentaba un problema, por considerarla inmoral inclusive (Vizúete, 2015, p. 33). Una vez planteado esto, es menester atender a ciertas prácticas rituales, cuya naturaleza, en todo caso, estaría a medio camino entre la religiosidad popular y la religión oficial.

3. La economía de lo espiritual en el devenir cotidiano

3.1. Conceptos clave. El lugar de la cofradía en la economía espiritual

Las cofradías se fundaban con el propósito de organizar misas y actividades religiosas en favor de sus hermanos, cuyas almas alcanzasen así la salvación. A veces, la asignación de determinados patrimonios, muebles, inmuebles o dinero líquido⁴⁶ servían para dotar una obra piadosa; Marulanda (2013) aclara que, “más específicamente, para la ejecución de misas por la memoria del hermano y sus familiares” (p. 17). Es decir, el destino que se les daba a los bienes inmuebles, ya en vida, o después de la muerte, y generalmente encomendados a la Iglesia, o a las cofradías que lo administraban, se retribuía con misas y servicios por los parientes, prolongando así su beneficio espiritual.

Asunción Lavrin, ya en 1995, respecto de un caso novohispano, había acuñado el término *economía espiritual* para designar el cometido que conseguían las rentas sobre bienes patrimoniales apropiadamente encausados (Marulanda Restrepo, 2013, p. 18), Sin embargo, y como se mencionó con anterioridad, bien podría aplicarse a lo que se acumulaba espiritualmente, a cambio de actos devocionales.

La forma de destinar bienes para fines de salvación o espirituales se muestra especialmente en torno a la circunstancialidad de la muerte. Se tiene, por ejemplo, la fundación de capellanías sobre las propiedades que, en forma testamentaria, dejaban quienes estaban próximos a morir y revestían, leyendo a contrapelo, una intencionalidad laical; si bien los eclesiásticos poseían mucho de las funciones, los creyentes, que eran seglares, podían expresar su preferencia por la elección de capellanes⁴⁷ nombrados por la familia. Los creyentes usaban de estos mecanismos para expiar culpas a través de obras pías para la salvación de las almas⁴⁸. Estas se canalizaban generalmente a través de las capellanías fundadas, que, además de la función de nombrar capellán, incluían asignarle paga y administrar los sacramentos y celebración de misas por difuntos.

⁴⁶ Que estaba disponible para su uso en todo momento, ya sea el efectivo en caja, o en activos altamente líquidos. Entiéndanse así especialmente los bienes previamente nombrados, muebles o inmuebles.

⁴⁷ Los capellanes tenían la obligación de decir misa en el templo, con diáconos, o sea, clérigos ordenados que pueden asistir en los días de las celebraciones y festividades de los Santos y otros sacramentos menores. Véase Toquica, 1998, p. 53.

⁴⁸ Entiéndanse como tales las prácticas religiosas, que los motivadores religiosos o gentes pías deseaban realizar en beneficio de los hermanos. Es decir, la preocupación, en el ámbito de la cofradía, era de orden espiritual, por lo tanto, dependían de la intervención de la Iglesia. Véase Moreno Egas, 1993, p. 106.

En cumplimiento con este Juzgado de provincia pareció el Maestro Don Juan Alonso de Balera, colector de los manuales de la Santa Iglesia Cathedral de esta ciudad y presentó a petición y escritura [...] que por cláusula de testamento, otorgado ante mí el presente escribano en quatro días del mes de septiembre de este presente año por el dicho Bachiller Joseph García Marroquín dispuso y ordenó se fundase una Capellanía y memoria de misas perpetua mientras el mundo durase [...] y nombra por primer Capellán por los días de su vida a Fray Melchor Campiña Religioso Novicio del Orden de Nuestra señora de las Mercedes llagando a hacer clérigo y de no serlo no ha de correr con este nombramiento [...] de cantidad de dos mil pesos de principal sobre la dicha estancia del valle de Tanicuchi convirtiendo para ello el dicho censo en Capellanía y bienes eclesiásticos (ACE/Q. Libro de escrituras de imposiciones de censos que principia por el año de 1693 y concluyen en el de 1718, 3 de octubre de 1698, f. 143).

El dinero, en primera instancia, sería el “engranaje” que movilizó la economía espiritual. Desde una perspectiva material, Marulanda, al asumir una interpretación de las cofradías por su carácter rentístico, tiene una percepción que bebe de otros autores como Colmenares (1983) y Levaggi (1992), que sugiere una naturaleza económica en estas instituciones, matizándolas con intereses espirituales o espiritualizados (Como se cita en Marulanda Restrepo, 2013, p. 18). En el contexto subjetivo de la muerte y la salvación, no obstante, lo espiritual y lo temporal configuran un escenario que, a través de la eucaristía, definieron prácticas culturales, a las que De Certeau (2000) alude como operaciones cotidianas, y que se distinguen por derivarse, indistintamente, ya del trabajo, ya del tiempo libre, distribuyendo los comportamientos en función de lo formal o como variantes de los requerimientos sociales (De Certeau, 2000, p. 35). Profundizando, también reflexiona que, con la muerte, el terreno de las prácticas cae en algo impensable, al ser una experiencia extraña a las prácticas familiares comunes por comunicar una ruptura, algo por fuera de lo que “se puede hacer” (De Certeau, 2000, p. 208).

Cuando Fogelman (2004) habla de la *buena muerte, y descanso eterno* en el ámbito de las cofradías religiosas, cuyos comportamientos se articulan en torno a la tensión frente a la muerte en un contexto social, usa estas categorías para proponer

interpretativamente, en el aparato ritual de estas asociaciones, en sus distintos planos, un juego de representación social con una carga de sensibilidad. Con esta orientación, podríamos mirar esa sensibilidad o culpabilidad como construcción social, y que se perfila grupalmente. Nuestro enfoque, en general, va a articularse alrededor de las concepciones medioevales del Purgatorio, algo que remite al *conteo de indulgencias*⁴⁹, para adentrarnos en el de *economía espiritual*, favoreciéndolo sobre aquel, como admite Fogelman (2004), por adaptarse mejor al de la realidad estudiada (p. 3).

Otro concepto; la *deuda espiritual*, aparece como entrada interesante al conectar con la dinámica de las indulgencias, cuyo uso devino en un sistema por el cual se podía disminuir las penas propias y de seres queridos. Las había parciales y plenarias, pero en sí mismas no servían para perdón de pecados, sino para aliviar las penas, previa confesión, arrepentimiento y absolución⁵⁰. Todo era administrado, empero, por los agentes de los templos, o sea los eclesiásticos que canalizaban las misas, limosnas y oraciones en favor de los muertos, generando una dinamización de la economía de la Iglesia a partir “de un contrato con la Divinidad” (Fogelman, 2004, p. 4). Para ejemplificar, encontramos en el testamento de Joseph Ramírez Dávila Cartagena unas mandas que comunican la disposición de descargar la conciencia, en función de encauzar lo material de forma adecuada. En 1693, así se dirigía el maestrescuela de la Catedral⁵¹:

Yo, el Doctor Don Joseph Ramírez Dávila Maestro escuela de la Santa Iglesia Cathedral de esta ciudad de San Francisco del Quito y Vecino de ella, hijo legítimo del Capitán Don Francisco Ramírez Dávila y de Doña Ana de la Rúa sine difuntos estando como estoy enfermo de la enfermedad que Dios nuestro Señor ha sido servido de darme [...] protesto vivir y morir como fiel y Católico christiano escogiendo como espero por mi intercesora y abogada a la serenísima Reyna de los Ángeles madre de dios y Señora nuestra y a los Santos y Santas [...] para descargo de mi conciencia hago mi testamento en la manera siguiente:

⁴⁹ Véase Le Goff, 1989. Remontándose a la construcción del Purgatorio, el autor introduce este concepto como la acumulación de indulgencias en una suerte de cálculo para alcanzar, por su virtud, el camino a la salvación en la Edad Media.

⁵⁰ Se ahondará en el tema sobre indulgencias y su naturaleza en el acápite correspondiente.

⁵¹ Para ver transcripción completa de estas cláusulas testamentarias, véase Anexo 4, al final.

- Declaro mas por mis bienes unas casas en el Barrio de Santa Bárbara de altos, y cubiertas de teja con su puerta [...]

- Yten mando que así mismo de los de mis bienes quatro mil y doscientos pesos y se impongan a censo sobre fincas seguras y adornadas y con los doscientos y diez pesos de sus réditos se funda e instituya una Capellanía y memoria perpetua de misas en dicha santa Iglesia Cathedral que se han de decir por mi Alma, las de mis Padres y deudos (ACE/Q. Libro de escrituras de imposiciones de censos que principia por el año de 1693 y concluyen en el de 1718, 13 de febrero de 1699, 9 de mayo de 1693, f. 3v).

Como puede verse, lo económico y lo material estaban fundidos en el mundo de la salvación del alma porque tanto las creencias de la sociedad, como la administración de la Iglesia, junto con la Corona, seguían un sistema que no admitía una separación ulterior en materia espiritual. Sin embargo, de algún modo la había, si se discierne la contabilidad pragmática que, a este respecto, revelan los libros de cuentas y las prácticas devocionales mismas, lo que restringía el tránsito hacia el más allá con imponderable certidumbre. En la cofradía de Santa Ana, dentro de la economía espiritual, se pueden distinguir en torno a una ritualidad de la muerte; unas prácticas que persiguen, ante todo, el bien morir y se sustentan en la creencia en el purgatorio y la obtención de indulgencias. Dichas prácticas podían ser de índole individual o colectiva, pero siempre procuraban, en función de lo sacramental, la disminución o alivio de las penas, observando una vida piadosa adonde la celebración festiva patronal se relacionaba con la práctica devocional de la caridad y la oración, que se acompañaba, finalmente, con los sufragios, misas y demás servicios por los cofrades difuntos.

La función ritual del sacerdote, como autoridad religiosa, señala Schwarz (2008) es poner en práctica por medio de los ritos una dinámica de lo sagrado en la vida en sociedad (p. 141). La autoridad religiosa es precisamente aquella figura que posibilita explicar las relaciones dentro de lo simbólico en la ritualidad colonial respecto a los espacios sagrados. Para entender la autoridad⁵², tomaremos en cuenta la noción que para De Certeau (2006) se percibe como “lo que tiene autoridad” o aquel personaje que se hace obedecer (p. 94). La Iglesia, en base a que la vida terrenal era un paso hacia el más allá, mediaba ese tránsito, procurando canalizar las empresas materiales de los devotos. “Ciertamente, la manera en que se realizaba esa acumulación de "inversiones espirituales" para la etapa de la muerte estaba estrechamente vinculada a las acciones concretas dentro del mundo material que el individuo desarrollaba durante su vida” (Fogelman, 2004, p. 20). El momento de la muerte, no obstante, revestía particular trascendencia.

3.2.1 *El Bien morir*

Carmen Sevilla (2003), advertía, amén de los aspectos acerca de la vida y muerte en la Colonia, que la forma en que experimentaban los sujetos sencillos la muerte propia o ajena se deja ver en las mandas de los testamentos (Sevilla Larrea, 2003, p. 156). La mediación de la Iglesia proporcionaba o facilitaba al moribundo el *bien morir*. El sacerdote, previa confesión, lo absolvía y le daba el viático⁵³ ante lo cual se dejaban los bienes y cumplía la fórmula “Y para lo cumplir dejo y nombro por mi albacea al dicho padre [...] y declaro que no tengo más bienes”. Esta práctica, con connotaciones religioso-legales, orientaba la intención de proteger el alma después de la existencia física y se la consideraba como un punto fundamental en el paso hacia el más allá puesto que suponía una ruptura definitiva. Como fenómeno ritual, el comportamiento individual y colectivo ante la muerte es importante porque, concretamente, permite comprender la memoria que se dejaba y el deseo de bajar las penas y alcanzar el Cielo.

⁵² Me apoyo en el concepto de autoridad elaborado por De Certeau, a partir de la fuerza de la ley; acerca de un personaje; un criterio determinado; o un recurso teórico que se impone, no existiendo únicamente como poder de hecho, sino solo si es recibido y reconocido. Habría que considerar a la Iglesia como una estructura en que se entrecruza la reinterpretación de la tradición evangélica y la institución (De Certeau, 2006, p. 94).

⁵³ El viático es un sacramento que se otorga a un enfermo que está a punto de fallecer. En este caso, servía para el paso al más allá. Véase Fogelman, 2004, p. 23.

El carácter obligatorio de la confesión persuadía a una constante aceptación del sacramento de la penitencia, en una campaña que generalizaba los horrores del Infierno⁵⁴ y, más allá de la propaganda de la Iglesia, habría tenido protagonismo una subjetividad de los creyentes, como sujetos religiosos, cuyas prácticas de vida lo aproximaban, literalmente, a la salvación. Philippe Ariès (2000) señalaba que el momento de la muerte era un acto público, pero donde el individuo libraba su propia batalla ante las fuerzas del bien y el mal, y en que la balanza de sus actos era relegada por su actitud postrimera frente la muerte (p. 48). Esta lucha se podría interpretar como una voluntad que le predisponía a un bien morir.

Partiendo de las concepciones en el sentido amplio de Ariès, intento aterrizar el concepto del bien morir, al pensarlo como un ejercicio de piedad introspectiva, que resolvía, en última instancia, el tránsito al más allá⁵⁵. Desde luego, la buena muerte se articula al paso por el Purgatorio y los ritos para disponerla. Sevilla (2003) propone el testamento⁵⁶, obligado por Ley y redactado a conciencia, como la evidencia última y sabia en la administración de las cuentas materiales-espirituales, en ese orden. Pese a que la Iglesia recomendaba imponerlo con antelación, en la práctica, era frecuente que el testamento fuera redactado poco antes de morir (Fogelman, 2004, p. 16). En general, este aplazamiento podría traducirse como una angustia ante la muerte⁵⁷, lo que Edgar Morin (1970) refería como “el horror a la muerte” (p. 30). Dentro de los términos y usos que sobre la buena muerte podemos hallar en las fuentes, encontramos que individuos de toda escala social se acordaban de su alma al momento de la última hora (Pellicer, 2014, p. 87).

En Santa Ana, se podría percibir una negociación inmanente de los cofrades por una muerte prorrogada en torno a lo espiritual, aspecto que Michelle Vovelle (2002)

⁵⁴ Júzguese cuán aterrador debió ser la imagen del Infierno para el creyente; además de horrores inenarrables, había monstruos ayudantes del Demonio, que aumentaban los suplicios, pero sin posibilidad de redención. Véase Fogelman, 2004.

⁵⁵ Le Goff (1981) la denomina la *penitencia final* (p. 191).

⁵⁶ Véase también Fogelman, 2004, p. 15. El testamento, de acuerdo con una investigación del Corpus del *ejercicio de la Buena Muerte* por el obispo San Alberto, propone una relación entre los fieles y la Iglesia, dejando a buen recaudo, en sus cláusulas, una sabia disposición de los bienes y evitando contiendas a los sucesores. Pero, más allá de eso, lo interesante es que estos documentos revelan la intercesión de los santos y, en la mayoría, la Virgen y a los que se acogían a la hora de la muerte.

⁵⁷ Véase además Huizinga, J. (1982). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza. Cierta valoración de los objetos materiales sugiere que una vulgarización de estos se habría dado en la Edad Media, como un horror por la muerte o, extrapolándolo, como un “amor a la vida” (Ariès, 2000, p. 52).

sitúa en el nivel de la muerte sufrida, donde el componente ritual pone énfasis en la temporalidad permisible para saldar las deudas personales, bajo los actos de constricción y desprendimiento. En efecto, Vovelle propone tres niveles o aspectos para abordar la problemática de la muerte; el primero, de la muerte obligada⁵⁸; un segundo, de la muerte vivida o sufrida, que incluye el ritual; y, el tercero, como un discurso o Corpus sobre la muerte, sirviéndose de una tipología general, esbozada por Ariés, respecto del campo de las ideas (Vovelle, 2002, p. 19). A través de Santa Ana, las prácticas populares son traducidas por la Iglesia Católica⁵⁹, con la imagen de la muerte de los santos o la Virgen⁶⁰, complejizando una escatología del Juicio final, con los dos lugares alternativos: Infierno y Paraíso, donde “la Iglesia trata de atraer las ritualizaciones y comportamientos frente a la muerte” (Vovelle, 2002, p. 24).

Los pecados, como sabemos, son insoslayables a la naturaleza humana y cuando pensamos que dichas faltas pueden atenuarse con la obtención de indulgencias, es necesario retomar la importancia de las obras piadosas, dentro de la economía espiritual. Consideremos la dualidad vida-muerte, y el énfasis que se traduce en las actitudes hacia un bien morir, en relación con la temporalidad o finitud de la vida y los imprevisibles plazos que la Providencia nos depara para saldar todas las deudas antes de la muerte. Su advenimiento imprevisto contaba con el miedo y la culpa individual, como alicientes, para apremiar la acumulación de indulgencias, y así permanecer menos tiempo en el Purgatorio.

3.2.2 *El Purgatorio*

La causa por la salvación del alma fue generalizada en el espacio de las cofradías y las acciones, mediadas por la Iglesia, incluían los rituales funerarios, las misas por difuntos, y otras en determinadas fechas. Uno de los aspectos principales para condicionar esta salvación fue la creencia en el Purgatorio⁶¹, pues el alma podía pasar

⁵⁸ O las pérdidas en muertes que sufre la gente, traducidas en datos demográficos (Vovelle, 2002, p. 19).

⁵⁹ Las prácticas en el mundo católico se estructuraban en una red de gestos que se puede ver en los testamentos, cortejos fúnebres y la “multiplicación de peticiones de servicios por el reposo del alma (Vovelle, 2002, p. 24).

⁶⁰ Considérese la escena de la *Dormición o Tránsito de la Virgen*, de amplia representación en la pedagogía visual cristiana.

⁶¹ Una aproximación semántica del Purgatorio se puede encontrar en la evolución del término *refrigerium*, que ya en los primeros cristianos designaba el lugar provisional donde aguardaba el alma.

más o menos tiempo en ese lugar que, para Le Goff (1989) era una etapa intermedia, entre la muerte individual y el Juicio final. El paso por el Purgatorio representaba la balanza que se hacía de las faltas y que, junto con el bautismo, la confesión, arrepentimiento, testamento y extremaunción, servía para alejar los peligros del Infierno y que se daba en esa instancia por no haber otra manera de salir de allí. Esto nos permite repensarlo como punto de unión entre el tiempo ordinario y otro de carácter escatológico, en que la definición de penitencias parece situarse no en el momento, sino en otro espacio temporal (Le Goff, 1989, p. 16).

El tema del más allá acompaña la asimilación del Purgatorio, ya como lugar de purificación, ya como de examen y castigo (Le Goff, 1989, p. 136), a cuyo cauce llevaba el arrepentimiento y la confesión. La presencia en ese lugar, al menos, garantizaba la salvación eterna, pues habría dos grupos con destino a la eternidad, con resultados opuestos desde luego; los elegidos, y los condenados⁶². Los que no eran del todo buenos habrían de pasar por la prueba del Purgatorio, pero la abreviación del tiempo allí dependería de los sufragios propios y ajenos que condujesen a tal disminución, como las plegarias, los ayunos y los sacrificios eucarísticos, aunque no tengan relación directa con el efecto de “purgar” a que alude el término (Le Goff, 1989, p. 136).

Tampoco la liturgia, vía por la cual se facilita el tránsito por el Purgatorio, supone una remisión de los pecados después de la muerte, pero, como sostiene Le Goff, es el fervor de los vivos y su instrucción por interceder en favor de los muertos lo que ayudó a consolidar la lógica del Purgatorio, lo que no termina de instaurarse como espacio temporal sino hasta el siglo XIV⁶³. “Que las Constituciones expresadas no obliguen a pecado mortal, censura, ni otra pena, si no las guardaren los hermanos de dicha Cofradía; y [...] por el bien de las Ánimas del Purgatorio” (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 13 de enero de 1721, f. 14).

Sería San Agustín, siglo V, sin embargo, quien sentaría las bases del tema, entonces marginal, al precisar desde una cuestión donde el Juicio de Dios no sea arbitrario ni la plegaria infructuosa. Véase Le Goff, 1989, pp. 64, 84.

⁶² Los unos iban inmediatamente al Paraíso, disfrutando de la presencia de Dios, en tanto que los otros van directamente al Infierno. Aparte estaban las categorías intermedias, relacionadas con pecados veniales o poco graves, que pasaban por el Purgatorio (Le Goff, 1989, p. 154).

⁶³ Aquí Le Goff difiere con Ariés en el sentido de que este indica que el Purgatorio, como lugar de espera, acabará siendo verdaderamente popular, no antes del mediados del siglo XVII (Le Goff, 1989, p. 336).

La conducta en vida, la fe y buenas obras que decidían el destino del alma, y su fase de “purgación” también incidían en la actitud con respecto a los difuntos, de tal manera que inmediatamente después de la muerte parece producirse una decisión definitiva, según fueran absolutamente buenos o “íntegramente justos” y los “íntegramente malos” (Le Goff, 1989, p. 154). El paso por el Purgatorio compromete una reflexión individual, en que la Iglesia puede arbitrar convenientemente por la preocupación por los muertos, y más favor tendrán, por descontado, quienes en vida se hayan esforzado por ofrendar los sufragios⁶⁴ puesto que los muertos no pueden merecer, equiparándose así la situación entre ricos y pobres (Le Goff, 1989, p. 358). A la creencia en el Purgatorio, sigue una serie de conductas normadas donde las prácticas se iban a reflejar principalmente en el sistema de las indulgencias, que sería administrado en la forma de organizar las misas, oraciones, limosnas y ofrendas, para aliviar las futuras penas, o las de los seres queridos ya difuntos (Fogelman, 2004, p. 4).

[...] y aplican los sufragios de dichas misas por mi alma, las de mis Padres, parientes y bienhechores y por aquellas a quienes pueda ser a cargo de alguna cosa y por las animas benditas del purgatorio (ACE/Q. Libro de escrituras de imposiciones de censos que principia por el año de 1693 y concluyen en el de 1718, 3 de octubre de 1698, f. 142v).

El Purgatorio, como sitio de transición entre la culpa y el perdón, había propiciado una tabla de salvación institucionalizada por la Iglesia⁶⁵, a través de la cual, finalmente, los espíritus penitentes verían más cercana la expiación (Marulanda Restrepo, 2013, p. 17).

3.2.3 *Las indulgencias y otros signos de salvación*

Si los testamentos y codicilos instrumentalizaban el propósito de los deudos por asistir en el camino del alma de los parientes, existían a la vez otros elementos que, a decir de Fogelman (2004), en cambio, iban más allá de meras fórmulas desde las escribanías. A continuación, usaremos el término *indulgencias* para explicar un sistema

⁶⁴ Se entiende como tales las súplicas a Dios, por la misericordia de los fieles difuntos.

⁶⁵ A partir de las disposiciones adoptadas en el Concilio de Trento (1545-1563). Véase Marulanda Restrepo, 2013, p. 17.

de recompensas por el que los creyentes obtenían la remisión de faltas, o bien la disminución del tiempo a pasar en el Purgatorio, a cambio de realizar prácticas de carácter devocional. Los creyentes procuraban adquirir años, días y horas de salvación y las autoridades eclesiásticas usaban de ello para atraerlos (Fogelman, 2004).

Las indulgencias podían ser plenarias o parciales, según aliviaren las penas, condicionadas por el pecado, en parte o totalmente⁶⁶, y otorgadas por la Iglesia, a través del Papa o los obispos, pero que solo se otorgaban previa confesión, arrepentimiento y absolución.

La importancia de las indulgencias se refleja en los documentos constitutivos de la cofradía de Santa Ana y otras como la del Santísimo Sacramento, en el Sagrario, donde sus estipulaciones constituían un respaldo de oficialidad y reconocimiento, al ser otorgadas por la autoridad pontificia (Guerra, 2009, p. 150).

[...] y en la autoridad de los Bienaventurados San Pedro y San Pablo, sus apóstoles, damos copiosamente, y concedemos Indulgencia plenaria, y remisión de todos sus pecados en el tenor de las presentes letras con autoridad apostólica a todos, y cada uno de los fieles Christianos de ambos sexos, que verdaderamente arrepentidos, y confesados, se asentaren en adelante, y entraren a dicha Confraternidad, con tal, que el primer día de su asiento, y entrada reciban el Santísimo Sacramento de Eucaristia (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, Constituciones, 1 de diciembre de 1699, f. 12).

Como dato de importancia podemos anotar que a la cofradía de Santa Ana se otorgó privilegio de altar perpetuo, lo cual significa que al altar de su capilla se anexaba una tablilla de indulgencia plenaria, ganándola por tiempo indefinido, en este caso, en favor del alma de los difuntos, o el día de ingreso o el día de la fiesta de Nuestra Señora Santa Ana, y parciales en las demás festividades y obras de caridad. Comúnmente la indulgencia o tablilla se habrá adherido al retablo de la capilla si considerásemos al motivo de su advocación.

⁶⁶ Las indulgencias, en sí, no servían para perdonar pecados, o liberar del Infierno. Solo quitaban las penas que, por pecados veniales, se encontraban padeciendo temporalmente las almas de algunas personas (Fogelman, 2004, p. 4).

[...] la tablilla de Indulgencias, a saber, plenaria, el día de la entrada de hermano, ó hermana, día de la Santa, y en el artículo de la muerte: de siete años y siete quarentenas en los días de la Concepción, Presentacion, Desposorio, y San Joachin; y sesenta días por los actos de devoción, de la hermandad, y obras de misericordia. También la tablilla de ser altar privilegio perpetuo. Todo publíquese, exhortándose a los fieles, y el Mayordomo lleve Libro de cuentas que nos presente quanto antes; procediéndose a la elección de oficios por los Venerables Curas, si no los hubiere, como que a su cargo declaramos corresponder la Cofradía (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, Constituciones, 23 de febrero de 1830, f. 14v).

Portar determinados mediadores fue otro de los hábitos que expresaban el sistema de creencias (p. 15). Dentro de estos tenemos los *signos de salvación y salvaguarda*, como los escapularios⁶⁷, u otros de diverso género, como las Patentes de indulgencia⁶⁸, todos los cuales se podía portar, haciendo tangible una tradición hagiográfica, en ocasiones específicas como las festividades y días de ingreso (Martínez Bazarte y García, 1992). En el caso de las cofradías de la Virgen, su beneficio se plasmaba en rituales donde se visualizaba dicha pertenencia.

[...] y ganar las dichas Gracias e Indulgencias con tanto que la publicaron se haga sin solemnidad alguna de trompetas, atabales ni pregón, más de que se pueda decir en los púlpitos de las Iglesias, y poner para ello Cédulas de mano y no impresas en las cuales al principio se ponga diga y declare que las personas, y cofrades que se han de ganar las dichas Indulgencias bayan de tomar y tengan la Bulla dela Indulgencia trucada dela predicación, del año, en que asi las hubieren de ganar y conseguir porque de otra manera, no las gana, ni consigue y así lo digan, y declaren (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 11 de febrero de 1688, f. 6v).

⁶⁷ Casi todo atributo u objeto sagrado, como los escapularios, implicaban acceso individual a las indulgencias. Véase Fogelman, 2004, p. 7.

⁶⁸ Curiosos documentos por medio de los que se conocía los derechos y obligaciones de los cofrades. Tendrían relación con las cédulas que se daba a los cofrades, expedidas por la cofradía cuando entraban y se los asentaba como hermanos en el libro de la cofradía (Martínez Bazarte & García, 1992, p. 118). Confróntese con Guerra, 2009, p. 150.

Otras prácticas individuales⁶⁹ tenían carácter más subjetivo, pues no eran tan visibles, pero ganaban igualmente indulgencias parciales, a cambio de obras de caridad. La dimensión personal de estas prácticas implicaría según Fogelman (2004) una previsión para la salvación de la propia alma, lo cual podría haber determinado una tendencia a la individualización de las prácticas religiosas, reduciéndose al mínimo las formas de vida confraternal⁷⁰ (p. 5).

Las cofradías dinamizaban, no obstante, desde lo individual y colectivo una interacción espiritual cuyo fin era mediado, sobre todo, por el imaginario del Paraíso, y el consecuente pago de la *deuda espiritual*. La función de la Iglesia, en esta interacción, articulada a las hermandades y el ejercicio de obras pías evidenciaba otro aspecto; que, a cambio, la institución eclesiástica recibía dinero, tierras y propiedades “destinados al sostenimiento del culto, de los clérigos y la salvación de las almas” (Toquica, 1998, p. 42).

Debido al factor material que, en la práctica, comprometía la economía espiritual, es evidente que no todos estuvieron en condiciones de reducir la estancia en el Purgatorio; siempre habría quien podía pagar más misas o destinar más bienes a la fundación de capellanías. No obstante, la flexibilidad de sus constituciones en materia de obras individuales permitió que la salvación estuviera al alcance de los distintos niveles sociales, aunque les mereciera menos créditos espirituales.

O asistieren a los entierros de los difuntos; ó acompañaren al Santísimo Sacramento de la Eucaristia, cuando se lleva a algún enfermo, y los que para hacerlo estuvieran impedidos, aviendose dado la señal de la Campana para este efecto, rezaren hincadas las rodillas un Paternoster e una Ave María por el enfermo a quien se lleva el viatico, o hospedaren en sus casas Peregrinos o pobres, o les ayudaren con limosnas, y obras buenas, o hicieren paz con sus propios enemigos, ó la compusieran con los agenos; y cada vez que redugeren al camino de la salud eterna (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 1 de diciembre de 1699, f. 12v).

⁶⁹ Se podrían contar entre ellas, para ejemplificar, la acumulación de limosnas o el rezo con el rosario.

⁷⁰ Si se considera que se podría adquirir la salvación sin las tradicionales formas de adoración colectiva.

Mediante este sistema se generalizó una circulación-acumulación de indulgencias que coyunturalmente pudiera parecer desmedida, pero promovió, por otro lado, la conversión y las obras piadosa. Su eficacia se evidencia en las filas crecientes de sus miembros de número y las prácticas visibles de la cofradía; los días de las festividades, el día de entrada o en liturgias especiales, y otras particularmente introspectivas e íntimas, como las que merecieren gracia en el instante de la muerte.

Yten también estando los Confratres de Dicha Confraternidad en tiempo, y por tiempo verdaderamente penitentes, y confesados, y renovados con la sagrada comunión, (si ello se pudiera hacer cómodamente) ó a lo menos estando contritos, invocaren devotamente, el piadoso nombre de IESUS en el artículo de su muerte con el corazón sino pudieren con la boca, ó hicieren alguna señal de penitencia, y dolor; gozen de esta misma gracia, y privilegio [...] (ACE/Q. Libro de la cofradía de Santa Ana, 1 de diciembre de 1699, f. 12).

En el espacio de las cofradías, las prácticas para acumular indulgencias y ayudar en el tránsito hacia la otra vida generaron una progresión contable que nosotros identificamos a través de la economía espiritual. En conjunto, parecieran más o menos flexibles, es decir, a razón del caudal de esfuerzo espiritual, se incrementaban las posibilidades de salvación (Fogelman, 2004, p. 5). Para el caso de la cofradía de Santa Ana, ciertas prácticas de devoción fueron particularmente privilegiadas y se relacionaban, claro, con el rezo, las misas por difuntos y demás prácticas colectivas de carácter ritual en torno a la muerte, aunque otras, en particular, comprometieron las actitudes individuales ante el crucial trance.

A partir de la economía espiritual, además, se ha podido refrendar que la Iglesia, como unificadora del sistema de creencias, guiaba también las prácticas de una sociedad predominantemente religiosa que, si bien admitía cierta autonomía en los ámbitos seculares, no se apartaba demasiado de lo sagrado, en cuanto devoción e instrumentalización institucional. Tenemos así que, en la cofradía de Santa Ana, dentro de las prácticas del bien morir, estarían, en primer lugar, aquellas de carácter sacramental, es decir, las que asistían en las postrimerías del moribundo; la confesión, comunión y extremaunción, en su camino del Cielo o Infierno. En segundo lugar, las de carácter devocional que, asimismo derivadas del corpus constitutivo, supondrían las obras que les mereciese a los cofrades el alivio de penas en el Purgatorio mediante la

obtención de indulgencia y consistían en observar una vida piadosa; con la oración, la caridad y la celebración festiva. Por último, figurarían aquellas relacionadas al acompañamiento funerario; asignación de sitios de sepultura, los sufragios y las misas de responso⁷¹ por el alma de los difuntos.

⁷¹ En el mundo católico sería un modo “de recordar y prolongar, en el Señor, la comunión con los que ya han pasado el umbral de la muerte”. Recuperado el 27 de agosto de 2019 de <http://reportecatolicaico.com/2015/08/%C2%BFque-es-la-misa-de-responso/>

Conclusiones

Establecer las prácticas devocionales alrededor de la economía espiritual y explicar sus implicaciones, en torno de la ritualidad de la muerte, a través de la cofradía de Nuestra Señora Santa Ana en Quito entre 1699 y 1721, y de la Iglesia y sus agentes es tarea complicada. En primer lugar, se trata de definir unas prácticas que tienen conexión con múltiples imaginarios, ideales y significados que pudieran ser abordados, asimismo, desde varias aristas. En segundo lugar, había que distinguir un bien delimitado grupo de categorías analíticas que mejor sirvieran al análisis conceptual, desdeñando quizá otras no menos importantes.

Para abordar el papel de la cofradía en las dinámicas de la salvación, se ha recurrido a una metodología que, adaptando las bases de la historia de mentalidades a las fuentes disponibles, orientó el camino hacia una comprensión global de las actitudes frente al más allá, como extensión ineludible de la existencia, pero desde una connotación individual. En cuanto a la idea de que, literalmente, había otra vida, pero con resultados distintos, una situación que los sujetos históricos, los cofrades, tomaban por realidad, hay algunos aspectos dentro del funcionamiento de las cofradías, que permiten escudriñar tal predisposición. Explicar su naturaleza y tipología ha posibilitado, a su vez, entender sus relaciones a nivel grupal si, contextualmente, no perdemos de vista que tanto los actos sociales, como productivos, al fin, no se desligaban de lo devocional.

Pensar la cofradía como espacio asociativo, en el que se entrecruza la ritualidad aportada por el sistema religioso con prácticas devocionales, de carácter popular, nos ha aproximado a una línea de interpretación en que es razonable admitir cierta función escatológica de las hermandades laicas ante la muerte, pues tienden el puente de remisión de pecados y la salvación de almas mediante el sacrificio de la misa y demás expresiones litúrgicas, que se reproducen constantemente en estos espacios sagrados mediados por la Iglesia. Nos encontramos, simultáneamente, ante una situación en que el tema de la muerte pasa por una rentable compra de la salvación que, resolviendo las faltas en vida (o poco antes de morir), aseguraba una buena partida.

La cofradía de Santa Ana en Quito fue una asociación piadosa laica que respondía a un culto de arraigo tradicional en España, y con gran popularidad en ciudades como Jaén o Sevilla, en Andalucía. Además de su importante auspicio, la

veneración de la Santa se relacionaba a una tradición hagiográfica que databa de la Edad Media. La representación de la Sagrada Familia y su culto, asimilada a una meditación sobre la vida familiar de Cristo, tiene relevancia para comprender el espíritu y naturaleza de las dinámicas adentro de la cofradía. Prueba de ello, nuestro trabajo se ha enriquecido ampliamente con el aporte de los hermanos del actual grupo de Santa Ana, en la Catedral, cuyo testimonio oral ha contribuido a aquilatar el valor de unas prácticas de la cofradía, que aún se reproducen en la actualidad, como la limosna de los martes, que se institucionalizó desde antiguo para socorro de los miembros.

Para ahondar en el estudio histórico de la cofradía era necesario echar una mirada diacrónica sobre los gobiernos episcopales que se sucedieron durante la temporalidad escogida. Puede afirmarse que, a finales del siglo XVII, las condiciones socioculturales favorecieron la proliferación de los cultos peninsulares en los que el tema de Cristo, la Virgen y el Santísimo Sacramento atraían cada vez más creyentes. En ese contexto, las cofradías que respondían a la piedad del pueblo, como señala Vargas (1962), fueron las que más perdurarían. La devota actuación del obispo Sancho Andrade y Figueroa, durante cuyo obispado se constituyó canónicamente la cofradía Santa Ana por Inocencio XII en 1699, indudablemente influyó para su desarrollo, mismo que continuó durante el periodo de su sucesor: Diego Ladrón de Guevara, donde no se verificaron mayores sucesos, excepto los que dan cuenta de la vigencia del Ritual sevillano en el aparato litúrgico de la catedral, a partir de su implementación en el siglo XVI.

Fue durante la administración diocesana de Luis Francisco Romero, luego de su llegada al obispado en 1718, tras encontrarse vacante, que la cofradía adquiere nuevos bríos, alcanzando quizá el momento álgido en materia de acogida y admiración, pues se asienta en los libros la admisión como cofrade del propio obispo en 1723. Por lo anterior, y por hallarse en la Catedral, se dio innegable espaldarazo a esta cofradía, cuya muy reconocida virtud seguía persuadiendo fieles.

Penetrar los sucesos cronológicos, en función de la propuesta conceptual, no fue posible sin sopesar con atención los estatutos o constituciones de la cofradía, junto con la documentación capitular depositada en la Catedral, y cuyo acceso se vio dificultado debido al celo con que se guarda por el Dean, permitiéndose, finalmente, al consentir uno de los canónigos del Cabildo Eclesiástico; e interpretarlos, en la sincronía, como un

corpus en el que se aprecia claramente su finalidad mediante las prácticas que exhortaba. De tal suerte, se atestigua en ellas unos comportamientos que, basados en la devoción, eran concomitantes a la necesidad de acompañamiento espiritual de los hermanos cofrades. Dichas instrucciones se materializaban, en su momento, por la participación en la fiesta, el culto y servicio para ganar las indulgencias, y pasar menos tiempo en el Purgatorio, presentado por la Iglesia como lugar intermedio para los impíos, en donde se jugaban la salvación, en un balance entre buenas obras y los pecados cometidos.

Por lo tanto, ante la inminencia de la muerte, la acumulación de indulgencias por obras piadosas y bienes materiales encauzados a tal propósito era la única forma de asegurar la salvación. En ese contexto, tendría sentido el observar prácticas que obtuvieron la remisión de cierta cantidad de faltas, en favor del alma de los seres queridos, “estos espíritus verían más cercana su expiación si por ellos fueran rezadas las misas y los servicios religiosos” (Marulanda Restrepo, 2013, p. 17). De ahí que la admisión, pertenencia y participación en la cofradía de Santa Ana asegurase conseguir una buena muerte, un fin que, si bien no era ajeno a las lógicas que caracterizaban a otras cofradías, sí acusaba especial acompañamiento, a decir de sus constituciones, en lo que a obras devocionales respecta, al interceder voluntariamente por el alma de los miembros antes y después de la muerte. Las confraternidades piadosas serían, por el ejercicio de la devoción piadosa que se trocaba en indulgencias, las que, impulsadas por el aliciente del camino hacia el Cielo, construyeran y dinamizaran, con sus prácticas, una economía espiritual activa en el espacio quiteño.

Presentar un estudio histórico de la cofradía de Santa Ana, a través de sus prácticas devocionales en torno a una ritualidad de la muerte, como núcleo temático, ha sido el objeto de este ensayo, pero en el camino se han abierto otros temas importantes de profundizar. Aspectos como las festividades, la integración por género-etnia de sus miembros, las redes de parentesco o sus relaciones clientelares, así como lo tocante a su administración y rentas son cuestiones que creemos imprescindibles para posteriores investigaciones, que coadyuben a nutrir integralmente la aprehensión de estos espacios como movilizados de nuestra sociedad colonial.

ANEXOS

1. Bula de fundación de la cofradía Santa Ana

Lugar, Fecha: Roma, 1699

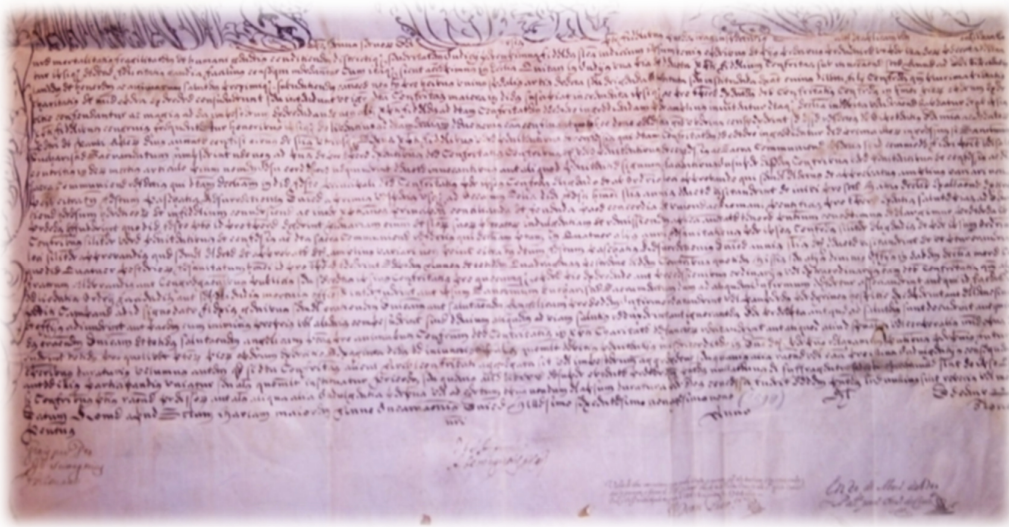


Figura 5. Original de la Bula de Constitución de la cofradía Santa Ana en Quito, emitida por Inocencio XII, en Santa María la Mayor, Roma, 1 de diciembre de 1699. Libro de la cofradía de Santa Ana. Quito, (ACE/Q.). Foto: Daniel Maldonado.

INNOCENCIO OBISPO SIERVO

Delos Siervos de Dios, a todos los Fieles Cristianos que vieren las presentes letras; salud, y apostólica bendición. Considerando la fragilidad de nuestra mortalidad, y condición del género humano, y la severidad del riguroso y estrecho juicio, deseamos con vivas ansias que todos, que todos, y cuales quiera fieles de Christo, se preparen, y prevengan el tal juicio con obras buenas, y piadosos ruegos: para que por medio de ellos, y semejantes disposiciones se borren, y se perdone sus pecados, y merezcan más fácilmente, alcanzar los gozos de la felicidad eterna; por cuánto hemos llegado a saber, que en la ciudad de Quito en las Indias ay una devota, y piadosa Confraternidad con el título, e invocación de mi Señora Santa Ana, en alabanza, y honrra de Dios todopoderoso, y salud de las Almas, para ayuda, y socorro del próximo canónicamente fundada, ó que en adelante se ha de fundar, ó instituida, ó que se ha de instituir, no sólo para los varones de un solo y especial oficio, y arte, cuyos amados hijos los Confratres acostumbraron, y acostumbran ejercitar muchas obras de piedad, caridad y misericordia; para que pues dicha Confraternidad reciba cada día mayores creces, y medras: los Confratres de dicha Confraternidad estando ya tiempo en semejante ejercicio, de obras piadosas, se fomenten unos a otros, y se ayuden más en adelante, para exercitarlas mejor; asimismo se conviden más otros fieles de Christo para que en adelante, a que entren, y sea frecuentada de las mismos fieles de Christo con devidas honrras y estos

tales acudan a dicha Iglesia por devoción, tanto más gustosamente quanto más copiosamente vieran, que se han renovado, con el don de la gracia celestial. Confiados en la misericordia de Dios Omnipotente, y en la autoridad de los Bienaventurados San Pedro y san Pablo, sus apóstoles, damos copiosamente, y concedemos Indulgencia plenaria, y remisión de todos sus pecados en el tenor de las presentes letras con autoridad apostólica a todos, y cada uno de los fieles Christianos de ambos sexos, que verdaderamente arrepentidos, y confesados, se asentaren en adelante, y entraren a dicha Confraternidad, con tal, que el primer día de su asiento, y entrada reciban el Santísimo Sacramento de Eucaristia. Yten también estando los Confratres de Dicha Confraternidad en tiempo, y por tiempo verdaderamente penitentes, y confesados, y renovados con la sagrada comunión, (si ello se pudiera hacer cómodamente) ó a lo menos estando contritos, invocaren devotamente, el piadoso nombre de IESUS en el artículo de su muerte con el corazón sino pudieren con la boca, ó hicieren alguna señal de penitencia, y dolor; gozen de esta misma gracia, y privilegio.

Yten a los mismos Confratres que verdaderamente contritos, confesados, y comulgados, visitaren devotamente cada año la sobredicha Iglesia en el día de las Fiestas principales de dicha Confraternidad, desde las primeras vísperas, hasta que se ponga el Sol de esta fiesta; el cual se haya de elegir, por los mismos Confratres, y aprobar por el Ordinario del lugar, con apercibimiento, de que una vez electo, nunca se ha de variar: entendiéndose esta elección del día de la fiesta, fuera del día, y fiesta de la Pascua de la Resurrección del Señor; y en ella pidieran a Dios devotamente por la Exaltación de la Santa Madre Iglesia, por la extirpación de las heregías, conversión de los Hereges, e Infieles, por la reconciliación y fomento de la unión, paz y concordia entre los Príncipes Christianos, por la salud, y toda felicidad del Romano Pontífice, que entonces gobernare: en el mismo día, y espacio que lo hizieren, de autoridad apostólica, y por el tenor de las presentes letras, damos copiosamente, y concedemos Indulgencia plenaria, y remisión de todos sus pecados. Iten a los Suso dichos Confratres, que asimismo verdaderamente contritos, confesados y comulgados, visitaren devotamente dicha Iglesia, en las otras cuatro festividades del año las cuales las cuales hande elegir los mismos Confratres, y aprobar el Ordinario, con tal, que una vez electas, y aprobadas no las podrán variar en adelante; entiéndase esta elección del día de la Fiesta, fuera de la Fiesta de la Pascua de Resurrección del Señor, e hizieren oración como dicho es arriba, en cada un día de las cuatro festividades posteriores, por su tiempo, concedemos siete años, y otras tantas quarentenas de perdón. Finalmente a los mismos Confratres, todas las veces que se hallaren presentes a las Misas, o a los Oficios divinos, que se han de Celebrar, en la propia Iglesia según costumbre de los Confratres. Ó asistiesen a las congregaciones, y juntas públicas, de la misma Cofradía para exercitar cualquier obra buena, y de piedad; o asistieren a las procesiones ordinarias, o extraordinarias de dicha Cofradía, como también a otras, que se han de celebrar, de Licencia del Ordinario. O asistieren a los entierros de los difuntos; ó acompañaren al Santísimo Sacramento de la Eucaristia, cuando se lleva a algún enfermo, y los que para hacerlo estuvieran impedidos, aviendose dado la señal de la Campana para este efecto, rezaren hincadas las rodillas un Paternoster e una Ave María por el enfermo a quien se lleva el viatico, o hospedaren en sus casas Peregrinos o pobres, o les ayudaren con limosnas, y obras buenas, o hicieren paz con sus propios enemigos, ó la compusieran con los agenos; y cada vez que redugeren al camino de la salud eterna, al pecador que estuviera desviado della; ó enseñaren a los que ignoran los Mandamientos de Dios, y las otras cosas que tocan a la salud eterna; y todas las veces que por el amor de Christo rezaren cinco veces la oración del Paternoster y otras tantas el Ave María por las ánimas de los Cofrades

difuntos de dicha Cofradía ó exercitaren alguna obra de misericordia espiritual, o corporal; tantas quantas vezes hizieren todas, ó cada una de las obras referidas, misericordiosamente les relajamos en el Señor por espacio de sesenta días las penas impuestas, y por otra cualquiera manera devidas, en vistud de estas nuestras letras, en los tiempos presentes, en los futuros; y para siempre duraderas. Empero queremos, que si dicha Confraternidad_ está agregada, o en adelante, se agregaren a alguna Archicofradía, por conseguir y participar sus Indulgencias, o por cualquier otra razón, o causa, se uniere a ella, ó de otra cualquier manera; las letras primeras, y antecedentes a estas, ó otras cualesquiera letras apostólicas obtenidas fuera de las presentes de ningún modo, la authorizan ni favorezcan, antes ni luego, y por el mismo caso sean totalmente nulas, y de ningún valor. Por cuya causa queremos, que si a dichas Cofradías en conformidad de las razones referidas, o por otro título fuere por nos concedidas alguna otra Indulgencia, que aia de durar para siempre, o por tiempo limitado y todavía no ha fenecido, estas presentes letras sean de ningún valor y momento. Dada en Roma en santa María la Mayor en el año de la Encarnacion del Señor de mil y seiscientos noventa y nueve, en primero de Diziembre, el año nueve de nuestro Pontificado.

2. Constituciones de la cofradía de Santa Ana

CONSTITUCIONES QUE HAN

de guardar los Cofrades de Señora Santa Ana, que se funda en la Capilla sita de esta Santa Iglesia Cathedral de Quito por privilegio perpetuo concedido por la Santidad De Inocencio XII, como consta de su Bula expedida en 1 de Diziembre de 1699. años en el nono año de su Pontificado

Constituciones de la cofradía Santa Ana

Lugar, Fecha: Quito, 1721

1ª. Se resevirán en esta Cofradía, todas las personas de cualquier estado, calidad, y condición que sean hombres, y mujeres para mayor honrra y gloria de Dios N. S. y alivio de las Ánimas del purgatorio, asentándolos en este libro, por sus nombres, aparte los Españoles, y aparte lo de más de la pleve.

2ª. El día que se asentaren en dicha Cofradía, hande Confesar, y Comulgar para ganar la Indulgencia plenaria: como también en los seis días, señalados de Jubileo: rogando a Dios N. S, por el felix estado de Na. Sa. M. Iglesia, paz y Concordia entre los Principes Christianos, extirpación de las heregías, conversión de hereges, e infieles, descanso de las almas del purgatorio, y por la salud de N. SS.mo P. el Pontífice existente, y por los benefactores que felicitado el aumento de ella.

3ª. Que los Cofrades que se asentaren den la limosna según su voluntad para mantener con ello el gasto de dicha Cofradía, para sus Jubileos que tiene su Santidad concedidos a dicha Capilla, en que se pone el S. Sacramento manifesto.

4ª. Que dichos Cofrades den cada año un real, ó lo que quisieren para mantener la Celebridad de dichos Jubileos.

5ª. Que los Señores Sacerdotes seculares, y Regulares, que se asentaren por Cofrades, tengan obligación de dar una Misa cada año, por los hermanos, vivos, y difuntos, y un responso cada semana.

6ª. Que las Religiosas, y demás hombres, y mujeres, de cualquier estado, calida, y condición que sean asentados en dicha Cofradía tengan obligación de rezar un tercio de Rosario, ó oyr una misa cada semana, por los Cofrades de ella vivos, y difuntos.

7ª. Que dichos Cofrades asistan a las seis festividades, que son el día de Sa. Sta. Ana: el día primero de Pascua de Resurreccion; el día dela Purísima Concepción de N. Sa. el día dela Presentación; el día del Desposorio del Sr. San Joseph, y el día del Sr. San Joachin, desde sus primeras vísperas asta las segundas, puesto el Sol que ay Jubileo en dha Capilla, haciendo la oración acostumbada.

8ª. Que dela nobleza de esta Ciudad se elijan doze Veinte y quatos, y un Mayordomo, y estos al asentarse entren con una bela de a libra, y que cada uno de su renovación que son quatro reale; y que a falta de alguno de ellos se elija otro en su lugar, de los de dha Cofradía, y a estos se les de sepultura en dha Capilla, en remuneración del celo con que sirvieren ala Cofradía, y se les acompañara el día de su entierro con doze velas.

9ª. Que se haga un cajón en dha Capilla, para que en el se guarden las alajas, y cera, que se recogiere, con el Ornamento de dha Capilla, y la llave la tendrá el Mayordomo.

10ª. Que el dho Mayordomo tenga el libro de dha Cofradía, y corra con el asiento delos Cofrades y Religiosos, y a la pleve de porsí: y tendrá otro libro de gasto, y recibo, para que conste deel lo que entra en su poder.

11ª. Que el dho mayordomo, en los días asignados del Jubileo pague una Misa cantada con música, dela limosna de dha Cofradía a un Sr. Prevendado, a quien le dará quatro pesos; y pondrá en el altar doze belas de alibra, y seis de a quarta; para que se ponga manifesto el Sr. Sacramentado, y esta se aplique por los Cofrades vivos, y difuntos: y en la misa preferirá al Señor Patrón sila quisiere cantar, y para los adornos del altar ocurrirá a dho Sr. para que los pida en la Iglesia, y solo ahorrará la cera el día de la S. Sta. Ana, por estar dotada esta fiesta, y el gasto de la cera.

12ª. Que el dho Mayordomo guarde el Libro de escrituras que entregará el Capellan de dha Capilla para que nose menoscaben las Capellanías. Y si fuere menester alguna escriura el Capellán saque un tanto de ella, sin que se saquen las del archibo. Y del Ornamento solo tendrá el ojo el Capellan, y no otra persona.

13ª. Quelas Constituciones expresadas no obliguen apecado mortal, censura, ni otra pena, si no las guardaren los hermanos de dha. Cofradía; y que se entiende ser mera devoción ala Gloriosa Sa. Sta. Ana a honrra y gloria de Dios N. S. y bien de las Ánimas del Purgatorio. en doze de enero de mil setecientos y veinte y un años =

*Dor. Don Pedro de
Zumárraga*

Por mandado del Sor. Provisor y Vicario General
Juan Bautista de Galezán
Notario

3. Listado de miembros de la cofradía de Santa Ana, hasta 1721

Los Españoles y españolas; y Veinte y quatro:

El Señor. Conde de Selva Florida
El Capn. Dn. Juan Ponze de Leon
El Capn. Dn. Alfonso Jijon
El Capn. Dn. Estevan de Alaba Barreiro
El Capn. Dn. Thomas Gutierrez
El Señor. Dn. Basilio de Zuniga
El Capn. Dn. Juachin Lazo de la Vega
El Capn. Dn. Jacinto Ponze
El Capn. Dn. Gabriel Guerrero
El Secretario de Cámara Dn. Pedro Sanchez Maldonado
El Capn. Dn. Joseph Guerrero
Dn. Joseph Suárez de Figueroa
Dña. Rosa dela Escalera
Dn. Francisco Pérez Guerrero
Por no poner en la pleve Dn. Francisco Lascano de Salazar
Dn. Andres del Castillo
Dña. Basilia Maldonado
Da. Nicolasa Garzón
El Sr. Dn. Anto. Sarmiento
Dn. Miguel Sotelo
Dn. Fernando de Aguado
El Sr. Dn. Juan de la Rea Surbano
Sra. Tomasa de Gaspar y Dávalos
Sra. Baltazara Serrano
El Capn. Dn. Fernando de Alava
Isidora de Chiriboga – Ventura Yanez
S. Luisa de Gongora
D. Juana Botello
S. Geronima Laso
D. Nicolas de Salcedo
Dn. Martin de Unda
D. Francisca Albarrasin
D. Domingo de Urbina
D. Maria de Ormasa
D. Ana Maria de Avila y Ceballos
Dña. Ana Maria de Orna
El Capn. Don Antonio de Pastrana
D. Ana Victorina de Orbazos
D. Diego de (ilegible)
D. Manuel Atienso de la Torre
D. Joseph de Ugalde y Unda
D. Lorenzo de Navas
El Capn. Diego Narvaes
D Pasto Larrea

Dr. Dn. Francisco Xavier Peralta
El Sr. Dn. Hernando (ilegible)
Dn. Lorenzo de la Madrid
Francisca Clara de Jesús
El Cap. Dn. Fernando Tinajero y Sa. Da.
Maria dela Rea
Dn. Lorenzo Biteri
El Secretario de Cámara German de la Lenia

Los Señores Sacerdotes;

Gabriel María de Valdez

Sebastian de Baroja
Dn. Juan de la Cueba
Dn. Pedro de Landázuri
D. Thomas Xavier de
Loayza
Dn. Esteban Marquez
D. Joseph Fuentes
Bernardo de Noboa
Hno. Gabriel de León
M. Juan de Arroba
Nicolas Cruz
Bnble. Joseph de Paredes
Sr. Dn. Xavier Mercado
Sr. Dn. Jacinto de Barba
Pedro de Castillo
Hno. Dn. Juan de Medina
Bnble. Martin Perlaza
Ilegible Benítez
Sr. Dn. Simón Mendez
Rvdo. Manuel Coronado
Sr. Dn. Ambrosio de
Arauz
Hno. Pablo Jimenez
Dn. Marco de Morales
Rvdo. Xavier
Montesdeoca
Dn. Miguel Mariño y
Savendra
Mateo Navarrete
Dn. Julian de Lara
Miguel de la Vega

Pedro Bezerra

Juan de Sepulveda
Gregorio de Sepulveda
Doctor Dn. Juan de
Vélez
Mo. Sebastián Yánez
Rvdo. D. Manuel de
Arellano
Pascual de Villamayor
Bnble. Juan de
Palomeros
Hno. Sebastián de Huerta
Mo. Dn. Joan de Atienza
Sr. Joseph Ventura de
Morales
Dn. Martin Sanches
Grand
Dn. Joseph de Carmona
Albornoz
Nicolas Rodríguez
Diego de Larios Morales
Dor. Don Juan de
Espinoza y Fabara
Dr. Nicolás de Aragon
Joseph (ilegible)
D. Julio Ortiz de Segura
D. Luis Arias Acevedo
Mo. Mateo Vieira
Dr. Mathias Zapata
Dn. Christobal de
Manosalvas

Los Españoles;

Pedro de Almanza
Juan de La Rea
Juana de Alava
A. Maria Sapata
D. Ana Ribadeneira
Basilia de Barela
Ursula Pecadora
Maria de Tapia
Dna. Geronima Laso de
la Vega
D. Andrea de Almanza
D. Rosalia de Almanza
Juan de las Caxias
Juana Gonsalez
Marcos Bivengo
Francisco de Borja
Flia. De Dn. Gabriel de
la Torre
D. Maria Basante
Antonia Luzero
D. Luisa Urtado
Diego Ximenez
Ana Garcia
Susana de Sta. Rita
Tomasa de Troya
Maria de San Salvador
Tomasa de San Agustin
Ynes del Sacramento
D. Maria de Salazar
D. Francisco Lascano
D. Francisco Xabier
Lascano

D. Maria Rodriguez
Da. Juana de Veltran
Da. Josepha de Andino
Da. Francisca del Castillo
Da. Maria de la Vega
Maria Francisca
Ana Maria de Melendez
Ma. Gertrudis Cano
Bernardina de Seballos
Dr. Dn. Diego de la
Portilla
Geronima de Zapata
Lorenzo de los Rios
Francisco Nogales
D. Rosa de Paredes
Dn. Sancho de Escobar
Juana de Perez
Gregoria Pasmíño
Da. Francisca Pasmíño
Da. Maria Melchora
Maldonado
Da. Ana Maria de Lazo
Da. Theresa Maldonado
Da. Juana de Obando
Da. Margarita Sandoval
Da. Beatriz de (ilegible)
Da. Rosalia de Varba
Da. Ana de los Rios
Doña Josepha de la
Cueva

El Comun de la Plebe;

Marcelo Guerrero
Pascuala Maldonado
Josepha del Rosario
Juana de Herrera
Ynes dela Concepción
Mariana de Sandobal
Francisca dela Cueva
Pascuala de Chica
Ysabel de Vivar
Ana Maria de Jornal

Petronilla de Quiros
Tomasa Maria Mosquera
Mariana dela Cueva
Rosa de Andagoya
Manuela de Andagoya
Felisiana de Rivadeneira
Marcela Bela
Ynacia de Pinto
Francisca de Vargas

Antonia de la
Concepcion
Petrona de la Concepcion
Andrea de Billanueva
Tomasa de la
Concepcion
Maria de Infanta
Maria de Sumarraga
Maria de la Concepcion
Pablo de Galarraga
Nicolasa de los Rios
Petrona Sambrano
Maria de la Asunción
Carlos Lopez
Maria Martinez
Nicolasa Quispe
Gerónima de Cañas
Maria Dueñas
Josefa de Olmos
Teresa de Noriega
Isabel de Lagos

Manuela Figo
Maria de Lagos
Maria de Billacis
Bitoria Romo
Antonia Romo
Josepa de Romo
Y maria de Romo
Andrea de Romo
Manuela Bela
Ysidro Ramirez
Gregoria Montero
Petrona de Mera
Maria Flores
Andrea Osoria
Andrea Morocho
Maria de la Chica
Francisca Chillo
Monica Acho
Petrona Pillayaña
Felisiana Chillo

4. Cláusula de testamento de Don Joseph Ramírez Dávila Cartagena (Transcripción)

En la ciudad de san Francisco del Quito en nueve días del mes de mayo de mil y seiscientos y noventa y tres [...] que por cuanto el dicho señor don Joseph Ramírez Dávila y una de las cláusulas de su testamento cerrado que otorgó en esta ciudad en diez y ocho días del mes de enero pasado de este presente año y ante mí el presente escribano y por haber muerto debajo de su disposición [...] El dixo en su testamento y última voluntad escrita y en favor de las últimas cuentas de una letra, y que en él tiene hechas la participación de la que, nombra dos Albaceas y herederos y sepultura, y declaradas las cosas del descargo de su conciencia y que fue se guarde y cumpla su contenido por su última y postrimera Voluntad, y que no se abra ni publique hasta despues de su fallecimiento, y que ha firmado de su mano y rubricadas dichas de esta forma y rúbrica; y revoca y anula otros cualesquiera testamentos parecer que haya hecho para estas mandas y legados que haya hecho hasta ahora por cuanto de palabra para que no valgan [...] extra judicialmente, Y solo quiere se guarde y cumple este que al presente otorga por su testamento cerrado y última voluntad y lo firma siendo testigos llamados y rogados el Licenciado Marcos Meléndez y el Bachiller Juan de Angureta Presbíteros, Antonio de Esparza, Antonio de Herrera, Lorenzo Ferrer, Manuel de Peralta, Manuel de Espinoza Vecinos de esta dicha ciudad que lo firmaron.

Yo, el Doctor Don Joseph Ramírez Dávila Maestro escuela de la Santa Iglesia Cathedral de esta ciudad de San Francisco del Quito y Vecino de ella, hijo legítimo del Capitán Don Francisco Ramírez Dávila y de Doña Ana de la Rúa sine difuntos estando como

estoy enfermo de la enfermedad que Dios nuestro Señor ha sido servido de darme, pero en mi estado, Proveyó memoria y entendimiento natural cual su divina Majestad me ha dado, creyendo como firme y verbalmente creo en el misterio de la Santísima Trinidad Padre, hijo y Espíritu Santo tres personas, y un solo Dios verdadero y en todo aquello que tiene en él y confiada nuestra Santa Madre Iglesia Católica Romana debajo de cuya fe y creencia, he vivido y protesto vivir y morir como fiel y Católico christiano escogiendo como espero por mi intercesora y abogada a la serenísima Reyna de los Ángeles madre de dios y Señora nuestra y a los Santos y Santas [...] para descargo de mi conciencia hago mi testamento en la manera siguiente:

- Declaro mas por mis bienes unas casas en el Barrio de Santa Bárbara de altos, y cubiertas de teja con su puerta [...] según son más bien conocidas y en que al presente vive García de Paredes con permiso y consentimiento mío por hacerle buena obra.

- Yten mando que así mismo de los de mis bienes quatro mil y doscientos pesos y se impongan a censo sobre fincas seguras y adornadas y con los doscientos y diez pesos de sus réditos se funda e instituya una Capellanía y memoria perpetua de misas en dicha santa Iglesia Cathedral que se han de decir por mi Alma, las de mis Padres y deudos, después de la hora de prima todos los Viernes de las semanas del año por los Señores Prebendados entrados por sus turnos cantadas las misas con diácono y subdiácono dotadas cada una a tres pesos.

Fuentes primarias inéditas:

ACE/Q Archivo del Cabildo Eclesiástico de Quito:

Libro de la Cofradía de Santa Ana (1688-1830).

Libro de escrituras de imposiciones de censos (1693-1718).

Libro 3ro de escrituras de censos (1705-1721).

Libros de Actas del Cabildo (1693-1699).

Actas Capitulares: Libro 14 (completo) (1710-1726).

Bibliografía

Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: Acantilado.

Azpeitia Martín, M. (2008). Historiografía de la historia de la muerte. *Studio Historica, Historia Medieval*, (26), 113-132. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3675/367539032006.pdf>.

Barrios Martínez, M. D. (1981). La cofradía de San José y Santa Ana: ordinariones de 1551. *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, (92), 357-364.

Bidegain, A. M. (1996). De la historia eclesiástica a la historia de las religiones. Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas. *Historia Crítica*, (12), 5-16.

Brisset, D. (15-30 de Septiembre de 1990). Fiestas españolas en América. *Carta de España*, págs. 15-21. Recuperado de https://www.academia.edu/38722010/Fiestas_Espa%C3%B1olas_en_America.

Brisset, D. (1995). Otros procesos conmemorativos. La toma de Granada. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 1(2), 141-153. Recuperado de <https://search.proquest.com/openview/e0e0bf4ce533e53f162fa42bd1cbc057/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1817834>.

Buiza, L. T. (2002). *Sevilla en la historia del toreo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Carrasco. (18 de Agosto de 2013). Una cofradía de Triana, la primera en incluir "números clausus" de hermanos. *ABCdesevilla*, págs. 1. Recuperado de <https://sevilla.abc.es/sevilla/20130818/sevi-reglas-hermandad-triana-201308171900.html>.
- Casado Tendero, A. (2019). Las cofradías de Jaén a mediados del siglo XVIII, según el catastro de Ensenada. En Agrupación de cofradías y hermandades de la ciudad de Jaén (Eds.). *Pasión y Gloria* (37) (pp. 150-165). Jaén: Gráficas la Paz.
- Celestino, O. (1981). La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII. *Revista Española de Antropología Americana*, (11), 183-206.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Devociones de Estepa. (16 de Julio de 2016). *La Iconografía de Santa Ana*. Obtenido de Cofrades. La Comunidad de Pasión en Sevilla: <http://cofrades.sevilla.abc.es/profiles/blogs/la-iconograf-a-de-santa-ana>
- Eliade, M. (1997). Sagrado y profano. Conclusiones . En M. Rueda, & S. Moreno, *Cosmos, hombre y sacralidad. Lecturas dirigidas de antropología religiosa* (pp. 9-22). Quito: Abya-Yala.
- Fogelman, P. (2004). Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial. *Andes*, (15), 0. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/127/12701502.pdf>.
- Freile, C. (2003). *La Iglesia ante la situación colonial*. Quito: Abya-Yala.
- Geertz, C. (2003). La religión como sistema cultural. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Gedisa.
- Goldaracena, J. C. (2010). Contrarreforma y religiosidad popular en Andalucía: cofradías y devoción mariana. *Revista electrónica de Historia Moderna*, 7(20), 1-23. Recuperado de <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/172/281>.

- Guerra, P. (2000). *La Cofradía de la Virgen del Pilar de Zaragoza de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Guerra, P. (2009). Las cofradías: arte, fe y sociedad. El caso de la cofradía del Santísimo Sacramento viático de enfermos del Sagrario. En A. Ortiz Crespo, *Las artes en Quito: en el cambio del siglo XVII al XVIII* (pp. 133-160). Quito: Fonsal.
- Hidalgo Torres, A. J. (2013). De Cofradías y Hermandades en Guatemala (1993-2012). *Diálogos Revista Electrónica*, 14(29), 29-76. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/8377/11461>.
- i Ferrer, L. R. (2015). El modelo hagiográfico de Santa Ana en la Valencia tardomedieval. *Medievalia* 18(2), 97-117. Recuperado de https://revistes.uab.cat/medievalia/article/view/v18.1-ramon/pdf_88.
- Kennedy Troya, A. (1996). La Fiesta Barroca en Quito. *Procesos*, (9), 3-20.
- Kennedy Troya, A., & Ortiz Crespo, A. (2010). *Recoleta de San Diego de Quito*. Quito: Fonsal.
- Le Goff, J. (1976). Las mentalidades: una historia ambigua. *Historia: nuevos objetos*, (2), 68-80. Recuperado de <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/33230483/63461507-Las-Mentalidades-Una-Historia-Ambigua-Jacques-Le-Goff.pdf>.
- Le Goff, J. (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Alfaguara.
- López López, J. d. (2018). Cuerpos, sociabilidad y textos como dimensiones del fenómeno festivo. En M. Á. Martínez Pozo, *Una fiesta internacional Cascamorras. Antropología, historia, leyenda, tradición y valores* (pp. 33-36). Granada: Gami.
- Martínez Bazarte, A., & Cruz Rangel, J. A. (2011). Niveles de organización devocional en la Colonia. Las cofradías de la Candelaria en la ciudad de México y Calimaya. En E. Carrera, C. Cruz Peralta, J. A. Cruz Rangel, & J. M. Pérez Zevallos, *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVII - XIX)* (pp. 31-55). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Martínez Bazarte, A., & García, C. (1992). Patentes o sumarios de indulgencias. Documentos importantes en la vida y en la muerte. *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 117-142. Recuperado de http://uam.dspace.escire.net/bitstream/handle/11191/533/5_patentes_o_sumarios_de_indulgencias.pdf.
- Martínez, I. (2002). La cofradía de Santa Ana a finales del siglo XVIII y principios del XIX. *Zenizate*, 5-62. Recuperado de http://w2.dipualba.es/municipios/Cenizate/cultura/zenizate_7_1.pdf.
- Marulanda Restrepo, J. S. (2013). La "economía espiritual" en Antioquia. Las funciones de las capellanías entre los siglos XVII-XVIII. *HISTOReLo*, 5 (9), 12-41. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3458/345832082002.pdf>.
- Mena García, C. (2000). Las Hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles o "de los negritos" de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá. *Estrategias de poder en América Latina: Estratègies de poder a Amèrica Llatina. Universidad de Sevilla.*, 129-150.
- Mera, D. (2013). *Platería quiteña del siglo XVIII, el contexto de su ritualidad. Caso de estudio: los Frontales del Altar de la Catedral Primada de Quito* (Tesis de pregrado). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Minchom, M. (2007). *El Pueblo de Quito, 1690 - 1810. Demografía, Dinámica Sociorracial y Protesta Popular*. Quito: Fondo de Salvamento del Ministerio de Cultura.
- Mínguez, V., González Tornel, P., & Rodríguez Moya, I. (2010). *La fiesta barroca. El reino de Valencia (1599-1802)*. Valencia : Publicacions de la Universitat Jaume.
- Moreno Egas, J. (1993). La cofradía y hermandad de los maestros tejedores de Quito. *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, (13), 105-124.
- Moreno Egas, J. (2001). La Economía de la iglesia durante la época hispánica. En J. S. Lara, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador* (pp. 1223-1237). Quito: Abya-Yala.

- Moreno, I. (1981). Control político, integración ideológica e identidad étnica: el sistema de cargos de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas. *Primeras Jornadas de Andalucía y América: La Rábida*, 249-266.
- Morin, E. (1970). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Pellicer Bejarano, C. (2014). El culto a los difuntos en la Sevilla de la Edad Moderna: la campanilla de las ánimas del purgatorio. *El mundo de los difuntos: cultos, cofradías y tradiciones*, 85-96. Recuperado de [https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/86332/Dialnet-ElCultoALosDifuntosEnLaSevillaDeLaEdadModerna-5043465\(2\).pdf](https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/86332/Dialnet-ElCultoALosDifuntosEnLaSevillaDeLaEdadModerna-5043465(2).pdf).
- Phelan, J. L. (1995). *El Reino de Quito en el Siglo XVII. La Política Burocrática en el Imperio Español*. Quito : Empresa Editora Porvenir.
- Polanco Melero, C. (2007). Ceremonial funerario de los arzobispos de Burgos en la Edad Moderna (1579-1791) (II). *Boletín de la Institución Fernán González*, 86 (234), 159-202.
- Praxedis Quezada, J. (2011). Administrar la fe. Las cofradías de las ánimas benditas y el Santísimo Sacramento de Xochimilco. En E. Carrera, C. Cruz Peralta, J. A. Cruz Rangel, & J. M. Pérez Zevallos, *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVII - XIX)* (pp. 137-185). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ríos Saloma, M. (2009). De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* (37), 97-137. Recuperado de <http://www.ejournal.unam.mx/ehm/ehm37/EHM000003704.pdf>.
- Romero Mensaque, C. J. (2002). Religión oficial y religiosidad popular en el marco del Real Convento de San Pablo de Sevilla durante el siglo XVIII. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, (15), 341-370. Recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3425/3283>.
- Ruiz Guadalajara, J. C. (2003). Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Chartier y el Mundo como representación. *Relaciones*.

Estudios de historia y sociedad, vol XXIV, (93), 19-49. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/137/13709302.pdf>.

Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos y símbolos: antropología de lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.

Sevilla Larrea, C. (2003). *Vida y muerte en Quito. Raíces del sujeto moderno en la colonia temprana* (Tesis de pregrado). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Solís Robleda, G. (2011). Las cofradías yucatecas como empresas corporativas. En E. Carrera, C. Cruz Peralta, J. A. Cruz Rangel, & J. M. Pérez Zeballos, *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVII - XIX)* (pp. 111-136). México: CIESAS.

Thébert, Y. (2001). Espacios privados y públicos. En P. Ariès, & G. Duvy, *Del Imperio romano al año mil. La Vida Privada en la Antigüedad* (pp. 303-405). Madrid: Taurus.

Toledo, J. L. (2014). Entorno sagrado y redes de poder: la reforma de la Cofradía de la Purísima Concepción, Lima 1681. *Historia 2.0*, 165-182. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4793315>.

Toquica, C. (1998). La economía espiritual del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII. *Fronteras de la Historia*, (3), 37-73.

Turner, V. (1997). Los símbolos en el ritual Ndembu. En M. Rueda, & S. Moreno, *Cosmos, hombre y sacralidad* (pp. 23-58). Quito: Abya-Yala.

Vargas, J. M. (1962). *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato Español*. Quito: Santo Domingo.

Vargas, J. M. (2005). Patrimonio Artístico Ecuatoriano. Quito: Trama.

Vizuet, L. (2015). *Clamando a mi madre del Quinche. El uso de la imagen de la Virgen del Quinche en la arquidiócesis de Quito dentro del proceso de secularización y laicización entre 1895 y 1910* (Tesis de pregrado). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Vovelle, M. (2002). Historia de la Muerte. *Cuadernos de Historia*, (22), 17-19.

Recuperado de <https://search-proquest-com.puce.idm.oclc.org/docview/748374426/fulltextPDF/9EF541CA61054C24PQ/12?accountid=13357>.

Webster, S. (2012). *Quito, Ciudad de Maestros, Arquitectos, Edificios y Urbanismo en el largo siglo XVII*. Quito: Abya-Yala.