

LAS FIESTAS CIUDADANAS EN EL REINO DE QUITO (S. XVII). APUNTES PARA SU ESTUDIO.

M^a Isabel VIFORCOS MARINAS
Universidad de León

ABSTRACT:

This article is a aproach to the study of the religions rejoicings in the Quito Kingdom. The bases are the Quito and Guayaquil town council actes between 1650-1657. Due the documental source we use, this work only is about the festivities under the auspices of the colonial authorities.

PALABRAS CLAVE: Fiestas. Reino de Quito. Siglo XVII

Para esta aproximación al estudio de las festividades ciudadanas en el distrito de Quito se ha tomado como principal base documental las actas de los cabildos de Quito y Guayaquil correspondientes al periodo 1650-1657¹. Conviene precisar que debido al tipo de fuente documental utilizada únicamente se tratarán aquellas fiestas que estaban promovidas, financiadas o patrocinadas por las autoridades municipales. Por otra parte, tanto el marco espacial como el temporal han sido conscientemente seleccionados, tras la valoración de una serie de consideraciones que se tratarán de sintetizar en las próximas líneas.

I.- EL MARCO TEMPORAL: CRISIS Y CONTRARREFORMA.

La elección cronológica, en absoluto aleatoria, obedece fundamentalmente a dos razones:

La primera, el carácter crítico que tanto en la Península como en el Nuevo Mundo tiene el siglo XVII, por coincidir en esta centuria dos circunstancias especialmente negativas: la crisis demográfica, que se traduce en el ámbito hispanoamericano en un decrecimiento numérico de la población indígena; y la adversa coyuntura económica, que se concreta en la drástica reducción de las relaciones comerciales hispanoamericanas, evaluable en un 75% en el periodo 1575-1675, en el desorden monetario, especialmente grave en la etapa compren-

1. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-57)*, T. III, Publicaciones del Archivo Histórico de Guayas, Guayaquil, 1973 y *Libro de cabildos de la ciudad de Quito 1650-1657*, vol. XXXIII, Publicaciones del Archivo General de Quito, Quito, 1969.

da entre 1656 y 1680, en la crisis minera del virreinato peruano, y en el declive de los obrajes quiteños².

Este carácter, reforzado por las periódicas catástrofes naturales que asolaron el territorio -seismos, erupciones volcánicas- contribuiría a generar un estado de ánimo en el que el miedo y el pesimismo se mezclan con la esperanza en las fuerzas salvadore ultraterrenales³. La fe en la protección divina aparece así como el gran asidero para evitar caer en el sentimiento apocalíptico y fatalista, que emana de muchos de los escritos de la época, particularmente de la *Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta o de la *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, del arzobispo dominicano don Agustín Dávila Padilla⁴. Este clima contribuye al fortalecimiento de las devociones religiosas, a la multiplicación de rogativas, novenas y actos diversos de acción de gracias.

La segunda razón se vincula a la mentalidad contrarreformista de la Monarquía Católica, evidenciada en múltiples rasgos, entre los que destacan:

- La ampliación del dispositivo inquisitorial al ámbito americano a partir de 1569, en respuesta a la situación de abierto enfrentamiento religioso, que aconseja adoptar una estrategia de control para filtrar todo aporte ideológico o humano de procedencia extranjera.

- La marcada desconfianza, rayana en la xenofobia, hacia los inmigrantes lusos -en buen número de origen judío-, cuyo número creció considerablemente tras la unión de las coronas de España y Portugal en 1580, y hacia los de origen holandés, británico o francés, justificada siempre por su dudosa ortodoxia, pero también por su acción pirática y por su influencia en las actividades mercantiles. La hostilidad que su presencia suscita varía en función de las circunstancias internacionales, empeorando sustancialmente a partir de la década de los treinta de la centuria barroca a consecuencia de la presión de los holandeses sobre el

2 Sobre todos estos aspectos: T. ESCRIBANO VIDAL, «La coyuntura americana en el seiscientos» en *Historia de la Inquisición en España y América*, dirigida por J. Pérez Villanueva y B. Escandell, T. I, Madrid, 1984, pp. 1002-1005; J.R. FISHER, *Relaciones económicas entre España y América hasta la Independencia*, Madrid, 1991, especialmente pp. 61-158; L. GARCIA FUENTES, «Estructura y coyuntura económicas» en *Historia General de España y América*, T. XIX-1, Madrid, 1985, pp. 223-272; L. MIJARES, «La población», *Ibidem*, pp. 143-168; M. MIÑO GRIJALVA, «La economía de la Real Audiencia de Quito (Siglos XVII y XVIII)», *La economía colonial. Relaciones socioeconómicas de la Real Audiencia de Quito*, Ecuador, 1984, pp. 14-85; J. ORTIZ DE LA TABLA, «Obrajes y obrajeros del Quito colonial», *Anuario de Estudios Americanos*, XXXIX, 1982, pp. 341-365.

3 Estas adversidades han quedado ampliamente reflejadas en J. de VELASCO, *Historia del Reino de Quito*, Venezuela, 1981, particularmente pp. 322-330 y 379-384.

4 D. RAMOS PEREZ, «Mentalidades e ideas en la América de la época», *Historia General de España y América*, T. IX-1; Madrid, 1985, pp. 503-561.

Caribe, la declaración de la guerra de Francia en 1635 o la sublevación portuguesa en 1640.

- La actividad conciliar emanada de los decretos tridentinos y representada en el área del virreinato peruano por el Segundo y, sobre todo, por el Tercer Concilio limense. Este último, inaugurado el 15 de agosto de 1582 por el arzobispo Mogrovejo y clausurado el 28 de octubre del año siguiente, tardaría en obtener la aprobación de la Santa Sede más de un lustro y hasta el 18 de septiembre de 1591 Felipe II no promulgaría la real cédula que convertiría sus resoluciones en obligatorias. Sin embargo, a pesar de la dilación, sus cánones y, lo que es más importante, su espíritu regiría la disciplina eclesiástica americana durante prácticamente tres siglos, hasta el concilio plenario de 1900, y orientaría, mediante los catecismos y sus complementos pastorales -*Confesionario para curas de indios, Exhortación o preparación para ayudar a bien morir, Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones, Itinerario para párrocos de Indias*- la intensa acción evangelizadora de la centuria barroca, convirtiéndose así para la iglesia del Nuevo Continente en lo que fue Trento para la universal⁵.

- La potenciación de los dogmas y prácticas genuinamente católicos, que en América son además expresión simbólica de la consolidación de la identidad del grupo política y socialmente dominante y vía de recreación de patrones culturales, con los que se busca un vínculo de identificación entre la sociedad colonial -criollos, mestizos e indígenas- y la hispana⁶.

II.- EL MARCO ESPACIAL: SEMBLANZAS DE QUITO Y GUAYAQUIL.

Igualmente ha sido producto de consciente elección los enclaves geográficos que sirven de marco espacial a este estudio. Ambas ciudades -San Francisco de Quito y Santiago de Guayaquil- son el resultado de los afanes urbanizadores de la conquista. La primera fue fundada en 1534 por Sebastián de Benalcázar,

5. Acerca de la actividad conciliar en el virreinato peruano: D. BOROBIO GARCIA, F. R. AZNAR GIL y A. GARCIA Y GARCIA, *Evangelización en América*, Salamanca, 1988, particularmente pp. 295-330; F. LEONARDO LISI, *El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990; P. TINEO, *Los concilios limense en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, 1990; R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, T.II, Burgos, 1959, pp. 43-76.

6. Sobre estos aspectos seguimos las aportaciones antropológicas de Cl. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, México, 1987; J. ELLIOTT, «Introduction: Colonial identity in the Atlantic World», *Colonial Identity in the Atlantic World*, New Jersey, 1989, pp. 3- 14 y J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, 1974.

siguiendo las órdenes de Diego de Almagro, en el mismo solar que ocupara la indígena Quito, es decir en el estrecho valle que se abre a las faldas del Pichincha, en la cordillera de los Andes; su estratégica ubicación la convirtió desde sus orígenes en un enclave de excepcional importancia para las expediciones hacia el territorio colombiano y la Amazonía, y, superada la fase de conquista, en capital de la diócesis (1545) y de la Audiencia (1563). En ella se concentró pues todo el esplendor litúrgico de la Iglesia, el aparato del funcionariado hispano y la riqueza de los encomenderos⁷. La segunda, tras los fallidos intentos de Belalcázar y del capitán Zaera, es repoblada definitivamente por el capitán Francisco de Orellana, lugarteniente de Francisco Pizarro, en 1537, aunque su asentamiento definitivo, en el cerro de Santa Ana, en la orilla derecha del río Guayas, verdadero cordón umbilical entre la ciudad y el Pacífico, no se produciría hasta diez años más tarde; carente en principio de atractivos económicos naturales por su falta de riquezas mineras y de incentivos para los encomenderos, ubicada en un medio boscoso y pantanoso, su consolidación como núcleo urbano se debió fundamentalmente a razones estratégicas, puesto que su ubicación la convierte en centro neurálgico de comunicación entre Quito y el mar, vía natural de penetración y salida de mercancías; en efecto, centro de un auténtico complejo portuario del que formaban parte la isla de la Puná y la Punta de Santa Elena, Guayaquil no se limitó a ser una simple cala fluvial, sino que ocupó un relevante papel en el movimiento marítimo entre El Callao y Panamá, y El Callao y Nueva España, y, gracias a la densa red hidrográfica circundante, fue también la principal arteria comercial de enlace con las principales ciudades del interior de la Audiencia quiteña, además de uno de los más activos astilleros⁸.

Las peculiares características de ambas urbes las convierten en ejemplos ilustrativos, casi símbolos, de la diversidad del Reino de Quito y de la permanente dicotomía Costa-Sierra, presente desde los tiempos de la conquista,

7. Respecto a los encomenderos quiteños remitimos a la reciente aportación de J. ORTIZ DE LA TABLA, *Los encomenderos de Quito, 1534-1660. Origen y evolución de una élite colonial*, Sevilla, 1992.

8. Acerca de la fundación y desarrollo de ambas ciudades: L. A. CLAYTON, *Los astilleros de Guayaquil colonial*, Guayaquil, 1978; M^a L. LAVIANA CUETOS, «Las ordenanzas municipales de Guayaquil, 1590», *Anuario de Estudios Americanos* XL, Sevilla, 1983; M. MIÑO GRIJALVA, «La economía de la Real Audiencia de Quito (siglos XVII y XVIII)», *La economía colonial. Relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito*, Ecuador, 1984, pp. 14-85; A. SZASZDI y D. LEON BORJA, «Los recursos y el desarrollo económico de Guayaquil 1535-1605», *Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica en Rev. de la Universidad Complutense*, XXVIII, 117, 1979, pp. 475-488; J. M^a VARGAS, *Historia del Ecuador. Siglo XVI*, Quito, 1977; J. de VELASCO, *Historia del Reino de Quito*, Venezuela, 1981, pp. 307-338 y 379-384.

pero agudizada con el paso del tiempo, especialmente a partir de las reformas dieciochescas de los Borbones⁹. La situación que presentan estas dos ciudades en el marco cronológico de este estudio, refleja claramente la desigual evolución de los dos ámbitos geográficos en los que se ubican.

San Francisco de Quito era en las décadas centrales del siglo XVII una de las ciudades más populosas de Sudamérica -85.000 almas afirma J. de Velasco siguiendo el recuento ordenado por la Audiencia tras la epidemia de 1645, si bien en el informe redactado por Diego Rodríguez Docampo la cifra se rebaja sensiblemente¹⁰-; por tanto podía equipararse, en cuanto a número de habitantes y riqueza, a Cuzco y únicamente era aventajada por Lima y la villa imperial de Potosí. La regularidad de sus calles y plazas conformaban un plano en cuadrícula, organizado en torno a la Plaza Mayor -verdadero centro neurálgico- y sólo alterado en los arrabales; sus casas, de dos y hasta tres alturas, estaban construidas, por lo regular, con ladrillo o adobe, aunque no faltaban los edificios de buena piedra, si bien ésta se reservaba de ordinario para aquellos de carácter público -palacio de la Audiencia y casa del Cabildo- y religioso. Económicamente Quito se había convertido desde su fundación y especialmente desde el último cuarto del siglo XVI, en el principal centro de producción y comercialización de textiles, con los que abastecía a una buena parte del virreinato peruano, pero desde 1630 -de acuerdo con la tesis del profesor Miño Grijalva¹¹- se inicia una clara tendencia recesiva, producida en buena medida por la paulatina supeditación del obraje a la hacienda; a pesar de la aparente revitalización observada desde 1680, el declinar de la economía quiteña seguirá agudizándose en la centuria siguiente por las elevadas importaciones de géneros europeos y por el fin de la mita obrajera en 1704. Su vida social estaba marcada por su condición de centro administrativo, económico y religioso. La minoría blanca -criollos y chapetones-, era bastante numerosa y se hallaba jerarquizada en función de sus títulos, cargos y honores, pero también en razón a su riqueza; aunque el número de encomenderos, hacendados y dueños de obrajes no era

9. Esta dicotomía, como ha puesto de relieve J. P. DELER, jugará un papel esencial en la formación del espacio ecuatoriano (*Genèse de L'Espace Equatorien. Essai sur le territoire et la formation de l'Etat National*, París, 1981).

10. Según la relación elaborada por Diego Rodríguez Docampo en 1650 «tiene hasta 3500 vecinos y moradores dentro de la ciudad y sus cinco leguas, sin los indios que asisten a ella; criollos y traginadores, mugeres, niños y de todos sexos, 25000 personas» (M. JIMENEZ DE LA ESPADA (ed.) *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, T. III, Madrid, 1965, p. 6). Las cifras ofrecidas por J. de VELASCO, pueden contrastarse en *Historia del Reino de Quito*, pp. 313 y ss.

11. M. MIÑO GRIJALVA, «La economía de la Real Audiencia de Quito (siglos XVII y XVIII)», *La economía colonial. Relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito*, Ecuador, 1984, pp. 14-85.

despreciable, la creciente burocratización y la abundancia de centros religiosos existentes en la ciudad determinarían el predominio tanto de los funcionarios al servicio de la Audiencia, el Cabildo, la Casa de Moneda, la Cámara de Cuentas y Cajas Reales, el Tribunal de la Inquisición, y el episcopal, como de los eclesiásticos, ya que al cabildo catedral y a los sacerdotes que servían sus siete parroquias y sus capellanías, hay que añadir la nutrida presencia de Regulares -dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios, jesuitas- así como de monasterios femeninos -Concepción, Carmelitas Descalzas, Santa Clara, Santa Catalina-. El elemento mestizo, tendería a aumentar su importancia cuantitativa de forma constante, mientras su condición socioeconómica se vería abocada a un paulatino deterioro, especialmente desde mitad del siglo XVII. Indios, mulatos, negros y zambos completarían el panorama social de la urbe quiteña; de éstos, el grupo más importante numéricamente hablando sería el de los indios, ya que en el distrito serrano de la Audiencia no se dejó sentir hasta finales de la centuria la general tendencia al decrecimiento¹². Por otra parte el temprano asentamiento de órdenes Regulares favorece la conversión de San Francisco en uno de los centros culturales más importantes del virreinato. A los jesuitas, llegados a Quito en 1586, les confió el obispo Solís la dirección del colegio-seminario que fundó bajo la advocación de San Luis en 1594 y a impulso del mismo prelado se creó en el convento agustiniano la facultad de San Fulgencio; pocos años después, en 1620, los jesuitas obtendrían el control de la que se denominaría Pontificia y Real Universidad de San Gregorio; y aún se crearía otro centro universitario, la Universidad dominicana de Santo Tomás, aunque esta ya fuera de nuestro marco cronológico, pues no se obtendría el privilegio de fundación hasta 1681¹³.

Santiago de Guayaquil a mitad del XVII estaba en pleno proceso de transformación, había dejado de ser la aldea de los tiempos de la fundación y se

12. Respecto a la evolución socio-económica, además de los trabajos sobre demografía de N. SANCHEZ ALBORNOZ, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Madrid, 1973 y sobre economía de J. ESTRADA, «La economía durante la Colonia», *Historia del Ecuador*, t.4, Barcelona, 1980, resultan de gran utilidad la síntesis elaborada por L. MIJARES sobre la sociedad hispanoamericana del siglo XVII para la *Historia General de España y América* (T. IX-1, Madrid, 1985, pp. 143-221) y la semblanza ofrecida por A. SZASZDI NAGY, «El distrito o reino de Quito» para el tomo IX-2 de la misma *Historia* (Madrid, 1984, pp.303-334).

13. Sobre el peso del elemento eclesiástico en la vida y la cultura de Quito: A. de EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur*, Madrid, 1961, particularmente pp. 431-458; R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. II, Burgos, 1959, especialmente pp. 158-160, 270-273 y 352-355; J. VILLALBA FREIRE, «Ecuador: La iglesia diocesana», *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, T. II, 1992, pp. 425-443

había convertido en un importante centro portuario. En La descripción elaborada por Pedro de Valencia a principios de siglo se evalúa su población en trescientos cincuenta blancos -entre los cuales se contaban trece encomenderos-, y similar cantidad de negros y mulatos, en su mayoría esclavos, no debe olvidarse que su condición portuaria hizo de Guayaquil uno de los principales centros del Pacífico de desembarco e internación de esclavos; nada se dice del número de mestizos -tal vez asimilados en el recuento con los blancos- pero éste, coincidiendo con la tendencia general, iría a buen seguro en aumento, y tampoco se menciona al elemento indígena¹⁴. Para el XVIII, J. Velasco cifraba el número de habitantes del Corregimiento en unos veinte mil, entre los cuales se contaban un considerable número de nobles y ciudadanos blancos, una abundante cantidad de negros y mulatos y un reducido número de mestizos e indios¹⁵. La profesora Laviana Cuetos evalúa la población guayaquileña en 1738 en unos seis mil habitantes, lo que nos hace pensar en una población no superior a cinco mil habitantes a mediados de la centuria barroca¹⁶. Dos rasgos confieren peculiaridad a la ciudad de Santiago: uno, el elevado porcentaje de población flotante -forasteros y marinos- de la que es un claro síntoma el hecho de que de las sesenta y una casas computadas por la relación de Pedro de Valencia, cuatro de ellas fueran posadas¹⁷; y otro, la importancia que para su desarrollo tuvieron los indios balseros. En efecto, respecto al componente indígena, conviene precisar que aunque cuantitativamente fue en retroceso, especialmente durante el periodo 1605-1662, cualitativamente jugó un destacado papel por su tradicional dedicación a las faenas marítimas y fluviales y por su decidida contribución a la puesta en explotación de las salinas y al establecimiento de las atarazanas¹⁸. En la morfología urbana de la ciudad de Santiago predomina el carácter, pese a sus calles rectas, de aglomeración irregular; hasta mitad de la centuria el cerro de Santa Ana fue suficiente para albergar a la población guayaquileña, pero ya desde mitad de siglo la ciudad comenzó a extenderse en dirección norte hasta el estero de la Atarazana, y hacia el mediodía, donde se irá formando, en la planicie de la Sabaneta, la que desde 1693 se denominará «Ciudad Nueva». La riqueza arbórea determina un caserío de madera y caña, cubierto de teja o paja, que, si bien resulta sumamente eficaz contra los terremotos por su mayor flexibilidad, fue causa de destrucción y constante peligro por el azote del fuego¹⁹. Económicamente el desarrollo de Guayaquil sigue una tendencia

14. P. de VALENCIA, *Obras completas*, vol. VI/1, *Relaciones de Indias. Perú y Nueva Granada*, Univ. León, León, 1993.

15. J. de VELASCO, *Historia del Reino de Quito*, pp. 379-384.

16. M^a L. LAVIANA CUETOS, *Guayaquil en el siglo XVIII*, pp. 152-159.

17. Vid. nota 4.

18. A. SZASZDI y D. LEON BORJA, «Los recursos y el desarrollo económico de Guayaquil 1535-1605», p. 480.

19. A. SZASZDI, «El distrito o reino de Quito», particularmente pp. 331-333.

expansiva casi desde su fundación. Contribuye a ella en primer lugar el hecho de que desde 1570 sea ya el astillero más importante del virreinato peruano, debido a la excelente madera de los bosques del Guayas y a la cercanía de los pozos de copey de la Punta de Santa Elena. Por su posición intermedia entre Panamá y El Callao, precisamente en la zona donde se relevaban los vientos del norte y del sur y las corrientes del Niño y del Humboldt, factores que regían la navegación a vela, es un puerto obligado tanto en las rutas marítimas de tráfico corto, que enlazaban Tierra Firme con el puerto limeño de El Callao, como en las de tráfico largo que se prolongaban desde Lima hasta Nueva España. Al margen de la estratégica posición costera, la importancia de Guayaquil como puerta de entrada y salida de mercancías producidas por o para la sierra quiteña es indiscutible. Por otro lado, la extensión de cultivos como el cacao, que a partir de la primera década del XVII se convierte en pieza clave de la riqueza guayaquileña, y que junto la madera constituye el capítulo más importante de sus ventas, hacen de la ciudad de Santiago uno de los centros económicos más vitales, a pesar de la general tendencia recesiva, dominante en buena parte de la centuria, y de las reiteradas cortapisas y prohibiciones impuestas por la monarquía desde 1621 a las exportaciones cacaoteras. Marcada por sus actividades económicas, la sociedad de Guayaquil, que en lo esencial se mantenía fiel al modelo de jerarquización étnica y estamental dominante, era más comercial y menos burocrática, más civil y menos eclesiástica. Allí la élite la encarnaban no los encomenderos, sino la rica oligarquía comercial; el funcionariado no era demasiado abundante, pues si exceptuamos los órganos ordinarios de gobierno -corregimiento y cabildo- y el tribunal de Cajas Reales, con su tesorero y contador, no hay más oficios públicos que los de alguacil real, fiel ejecutor y protector de indios, amén de las cuatro escribanías de número; la presencia eclesiástica es también limitada, pues la exclusiva existencia de una parroquia reduce el número de seculares a un párroco y tan sólo contaba con tres reducidos conventos: el de San Pablo de los dominicos, el de Nuestra Señora del Soto de los agustinos y el de San Francisco de los franciscanos, a los que ya en la segunda mitad de siglo se añadiría una casa residencia de la Compañía. El panorama cultural contrasta abiertamente con el de la capital quiteña, pues no hay ninguna fundación específicamente dedicada a la educación hasta la fundación del colegio de San Javier, efectuada por los jesuitas a principios del siglo XVIII²⁰.

20. A. SZASZDI y D. LEON BORJA, «Los recursos y el desarrollo económico de Guayaquil 1535-1605», pp. 475-488 y A. SZASZDI, «El distrito o reino de Quito», pp. 326-333.

III.- LAS FIESTAS QUITEÑAS:

Las festividades quiteñas se inscriben plenamente en el amplio abanico de festividades potenciadas y sancionadas por la Iglesia y la Monarquía hispana en el más fiel espíritu de Trento. Aunque ya el arzobispo Loaysa había concretado las celebraciones de obligado cumplimiento, será el Tercer Concilio limense quien fije el calendario festivo: «Primeramente, todos los domingos del año como la Iglesia Universal siempre los guarda. demás de eso, la Natividad del Señor, el primer día de Pascua de Resurrección, el primer día de Pascua del Espíritu Santo; ítem la Circuncisión, el día de los Reyes, la Ascensión y Corpus Christi; también de las fiestas de Nuestra señora, la Natividad, la Anunciación, la Purificación, la Asunción. Finalmente, las fiestas de los apóstoles San Pedro y San Pablo»²¹. Aunque esta relación no hace sino recoger para los naturales los días de precepto, a través de ella se evidencia el deseo de impulsar aquellas fiestas que encarnaban la ortodoxia católica frente a las iglesias reformistas: exaltación de la Eucaristía, devoción mariana y culto a los santos. Por otra parte a las fiestas prescritas hay que añadir las celebradas por cada una de las corporaciones, comunidades religiosas, localidades, audiencias y virreïnatos.

Circunscribiéndonos a nuestro ámbito espacial, de acuerdo con lo dispuesto por el primer sínodo presidido por el obispo De la Peña y con la relación elaborada por el canónigo Miguel Sánchez Solmirón, ya desde la segunda mitad del siglo XVI, se venía celebrando con toda solemnidad y asistencia obligatoria de la Audiencia, del Cabildo municipal y del catedralicio, las fiestas de Pentecostés y del Corpus. También eran objeto de especial solemnización los festejos navideños, en los que se incluían cantos y danzas, y la Semana Santa, con las procesiones organizadas por turnos por las comunidades religiosas, el arreglo del Monumento del Jueves Santo, el sermón de las Tres Horas y la dramatización del descendimiento. No faltan por supuesto las fiestas marianas de carácter general: la Natividad, la Anunciación, la Purificación y la Asunción²².

Del análisis y comparación de las actas de los cabildos municipales de Quito y Guayaquil se deduce que a mediados del siglo XVII las fiestas y devociones de mayor arraigo eran, además de la del Corpus, las de algunos santos especialmente vinculados a estas ciudades o a las preocupaciones más hondas de sus habitantes, y las que tienen a la Virgen como centro.

21. P. TINEO, *Los concilios limenses*, pp. 477-478.

22. J. M^a VARGAS, *Historia del Ecuador*, pp. 184 y 332.

1) *El Corpus*:

La celebración del Corpus llega a los territorios hispanoamericanos de la mano de la conquista y la evangelización²³, tras siglos de consolidación y arraigo de la festividad, puesto que desde la publicación por parte de Urbano IV en 1264 de la bula *Transiturus de hoc mundo* y la posterior confirmación de Clemente V, se hizo obligatoria para toda la cristiandad. En España su celebración, con procesión teofórica y elementos profanos añadidos, comenzó en la corona aragonesa a principios del siglo XIV y en los territorios de la castellana se generalizó a finales de esa misma centuria. En el siglo XVI el deseo de ver y adorar la Eucaristía, la veneración y devoción que suscitaba a su paso, y el deseo de rodear la Forma consagrada de la mayor ostentación posible, sobre todo cuando la aparición del protestantismo vuelve a arrojar sombras sobre el misterio de la transubstanciación, hace extender el uso de los ostensorios, ya iniciado en Alemania en la centuria anterior. Al tiempo que crece la magnificencia con que se rodea la Sagrada Forma, aumenta también el aparato de danzas, gigantes y representaciones teatrales que acompañan a la procesión eucarística, obligando con ello a las autoridades eclesiásticas a su regulación y limitación. El Concilio de Trento (1543-1563) recogió en sus recomendaciones este espíritu depurador, procurando a la vez imprimir a la celebración del Corpus de toda la fastuosidad, triunfalismo y espectacularidad que requería su acción contrarreformista frente al luteranismo, y el de Lima asumió estos mismos planteamientos para las celebraciones del arzobispado y de sus diócesis sufragáneas²⁴.

La adopción del primer obispo quiteño Garcé Díaz Arias del ritual de la catedral sevillana debió de contribuir decididamente a convertir el Corpus en una de las festividades más espectaculares y brillantes desde mitad del siglo XVI, pero igualmente debió de favorecer su arraigo y desarrollo la evocación de la representación del Inti o sol incaico que la custodia despertaba en el indígena. Tanto en San Francisco de Quito como en Guayaquil su celebración conservaba en el siglo XVII todo su esplendor. Su festejo solía incluir, además de los actos litúrgicos celebrados en la iglesia mayor, la procesión teofórica por las principales calles y plazas, convenientemente adornadas por los vecinos para la ocasión y salpicadas de altares erigidos por cofrades y conventos, y algunos regocijos profanos, entre los que era habitual contar con danzas de enmascarados, mojigangas, representaciones teatrales y hasta juegos de cañas y corridas de toros. La fiesta tenía por supuesto octavario y a juzgar por las limitaciones

23. BAYLE, C., *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid, 1951, especialmente pp. 251-298.

24. M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, T. I, Madrid, 1955, pp. 520-522. 869-872 y *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, París, 1857, pp. 128-129.

impuestas por el arzobispo Villagómez en 1645, la Octava se celebraba con idéntico aparato y solemnidad, participando todos los conventos, las parroquias y doctrineros con sus cruces y las autoridades civiles y eclesiásticas. Aunque las actas de cabildos no son demasiado generosas en datos sobre el desarrollo de la fiesta y su costo, en las de Guayaquil se recogen esporádicamente algunos datos que nos permiten apuntar una tendencia creciente al aumento del gasto, totalmente contraria a la evolución de los propios de la ciudad. Así los noventa pesos con cuatro reales pagados por el mayordomo en 1638, se han convertido en 1645 en ciento cuarenta y siete pesos y tres reales, han alcanzado los ciento cincuenta pesos en 1651 y superan los ciento setenta y cinco en 1657; tales cantidades resultan realmente espectaculares si tomamos como referencia los cuatrocientos o cuatrocientos cincuenta pesos en los que Pedro de Valencia evalúa el producto de las rentas de propios de la ciudad en 1600 o la situación de penuria que denota el informe solicitado por el corregidor Francisco Vázquez de Silva en 1650 sobre la falta de casas de ayuntamiento, en el que se afirma: «que desde más de veinte años se cayeron las casas del Cabildo y que su gran pobreza le impedía reponerlas, pues no tenía casi rentas de propios y los vecinos no podían ayudar ahora por estar saqueados y quemados por los piratas. Que una merced que había hecho el príncipe de Esquilache al Cabildo para que pudiera vender algunos terrenos no dio ni trescientos pesos y que todo fondo se iba en fiestas religiosas obligatorias, que tenía más de seis; en agasajos obligados a las autoridades que venían o pasaban; en fiestas o funerales reales y en erogaciones para la Corona»²⁵.

2) *Las fiestas de los Santos:*

Respecto a las festividades en honor de los santos, ambas comunidades coinciden en la celebración de la fiesta en honor de **San Miguel**. Esta es relativamente tardía, pues aunque el capitán Gaspar Verdugo Portocarrero, procurador general de la ciudad, recordaba en la sesión celebrada por el cabildo quiteño el 12 de enero de 1656, que hacía años que por cédula real se había impuesto el patronazgo del Arcángel para toda la Audiencia, él mismo recono-

25. Referencias documentales a la festividad del Corpus pueden hallarse en: *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-1657)*, pp. 23, 82, 91-92, 108, 138, 158, 165, 194 y 215 y *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito (1650-57)*, pp. 53, 118, 168, 225, 279 y 488; también en Archivo Histórico Municipal de Quito, *Libro de Cabildos (1638-46)*, fols., 26v y 86 y Archivo Histórico del Guayas, *Libros de Cabildos*, actas correspondientes a 30 de abril de 1637, fol. 256, 1638, agosto, 31, fol. 336 y 1646, marzo, 17, fol 143. Las menciones bibliográficas han sido tomadas de: M. CHAVEZ FRANCO, *Crónicas del Guayaquil antiguo*, T. I, Guayaquil, 1944, pp. 339-345; M. JIMENEZ DE LA ESPADA (ed.) *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, pp. 20-21; P. VALENCIA, *Obras Completas*, vol. V/1 (en prensa); R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, pp. 24-25.

cía que, «aunque se hizo, no hay memoria del juramento que se le hizo y está como descreída su devoción». La reactivación de esta celebración a mitad de siglo obedeció al impulso de la Audiencia, ya que fue su presidente, el doctor don Pedro Vázquez de Velasco, quien la propuso por escrito a Guayaquil y personalmente al cabildo quiteño. El patronazgo de San Miguel, al que el cabildo guayaquileño se resiste, argumentando que ya ha jurado como patrona a la Virgen, y que tal vez sería suficiente para honrar al Arcángel con unir su fiesta a la del día del Ángel de la Guarda, bien pudiera responder a un intento de crear lazos de identidad y unión entre todos los territorios sujetos a la jurisdicción de la Audiencia quiteña, en cualquier caso se trataría de un intento fallido, pues no parece que la festividad del 30 de septiembre adquiriera demasiado arraigo²⁶.

En Guayaquil se celebraban con cierta regularidad las festividades de **San Esteban** y **San Sebastián**. Ambas tienen carácter votivo y su celebración, relacionada con el deseo de hallar protección y amparo frente a las pestes y epidemias, especialmente amenazantes en una zona portuaria, debió instituirse, por iniciativa real, ya en la centuria anterior. En la décadas centrales del siglo, XVII las autoridades municipales de Guayaquil seguía honrando su memoria, costeando todo el gasto de cera, asistiendo a misa y vísperas e invitando a concurrir a la iglesia mayor -la parroquia de Santiago- a todas las órdenes religiosas asentadas en su solar. Aunque en las actas correspondientes a los años cincuenta no hay ninguna mención a regocijos profanos, éstos si eran habituales en las décadas anteriores, en las que el cabildo, desoyendo las cédulas reales de 4 de marzo de 1607 y 2 de septiembre de 1621, otorgadas por Felipe III y Felipe IV respectivamente, por las que se prohibía la celebración de fiestas taurinas en los puertos, solía costear algunos juegos de toros²⁷.

Santiago el Mayor, patrón general de la conquista, a cuya advocación se acoge la ciudad del Guayas y su parroquia, es también objeto de honra; el acto central, además de los litúrgicos -misa y sermón- era el homenaje rendido al estandarte real, que todos los años era izado la víspera en las casas del cabildo, para ser entregado por el corregidor al alferez mayor el día 25 de julio, después de que éste hubiese pronunciado solemne juramento de defenderle, guardarle y enarbolarle en todas las ocasiones que fuesen necesarias, así de guerra, como de

26. *Actas del Cabildo de Guayaquil (1650-57)*, p. 204 y *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito (1650-57)*, pp. 409-412, 434 y 515.

27. Archivo Histórico del Guayas, *Libro de Cabildos*, actas correspondientes a las sesiones de 23 de enero de 1635, 8 de enero de 1636 y 14 de enero de 1637; y *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-1657)*, pp. 46, 57 y 211. Respecto a las limitaciones de las fiestas taurinas en las ciudades portuarias vid. Lib. 9, tit. 15 y ley 87 de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. T. III, Madrid. 1973. fol. 224v.

paz; no faltan con todo los toros, corridos generalmente en la plaza de Santo Domingo, ni las comedias, representadas frente a la iglesia parroquial²⁸.

En San Francisco de Quito son fiestas propias las de **San Jerónimo** y **Santa Teresa**. Según el testimonio del canónigo quiteño Sánchez Solmirón, este doctor de la Iglesia, cuyo culto habían contribuido a extender por la monarquía hispana tanto los jerónimos como la Universidad salmantina, había sido designado por sorteo entre más de cuarenta santos como abogado y protector de Quito contra los temblores y, al menos, desde 1597 existen testimonios documentales de su carácter de fiesta de tabla, es decir, pública y de obligada asistencia para el Cabildo municipal²⁹. A éste incumbía nombrar diputados para preparar su fiesta anual, que se celebraba cada 30 de septiembre con misa en la catedral, sermón a cargo de los predicadores más elocuentes -durante años se impuso la costumbre de que fuese un padre de la Compañía de Jesús el encargado de pronunciarlo- uno o dos días de corridas taurinas, algún juego de cañas y el reparto de alguna colación entre los oidores de la Audiencia, el obispo y el cabildo secular³⁰.

Desde 1628, el patronazgo de la capital quiteña lo comparte con San Jerónimo, Teresa de Jesús. La especial devoción de Felipe III a la Reformadora del Carmelo se venía manifestando desde principios de siglo, primero potenciando e impulsando su canonización, después, en 1618, cuando aún no había sido proclamada su santidad por el Papa, haciéndola reconocer por las Cortes de Castilla como patrona de España. El respaldo definitivo a la devoción teresiana llegaría en 1627 por medio de una cédula despachada en Madrid el 28 de septiembre, en la que Felipe IV informaba del breve de Urbano VIII por el que se reconocía a Santa Teresa como copatrona con Santiago de todos los reinos de España. Esa cédula sería la impulsora del patronazgo votado por los cabildantes quiteños, que pervivió incluso después de que Felipe IV decidiera volver en 1643 al patronazgo exclusivo de Santiago, festejándose con idéntico aparato litúrgico que el día de San Jerónimo y similares regocijos profanos³¹.

28. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-1657)*, pp. 30-31 y 227 y M. CHAVEZ FRANCO, *Crónicas del Guayaquil antiguo*, T. I, Guayaquil, 1944, pp. 122-128.

29. J.M. VARGAS, *Historia del Ecuador. Siglo XVI*, p. 332

30. Archivo Histórico Municipal de Quito, *Libro de Cabildos (1638-1646)*: 1638, fol. 1; 1639, fol. 66; 1640, fol. 118v; 1644, fol. 51; 1645, fol. 78v; 1646, fol. 145) y *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito (1650-57)*, pp. 47, 131, 185, 244, 300-302, 384, 390, 515.

31. Copia de las cédulas reales mencionadas se conservan en el Archivo Histórico Municipal de León, *Libro de Acuerdos* 22 (1618, febrero, 26) y 27 (1627, julio, 15), y *Doc.* 971, 2. Respecto a las celebraciones quiteñas: Archivo Histórico Municipal de Quito, *Libro de Cabildos (1638-1646)*: 1638, fol. 1, 1639, fol. 66; 1640, fol. 118v, 1644, 51, 1646, fol. 145; y *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito (1650-57)*, pp. 47, 131, 185, 300-302, 384, 390, 434 y 515.

Por lo hasta aquí expuesto parece claro que en la Audiencia quiteña -lo mismo ocurre en todo el virreinato peruano-, hasta las décadas finales de la centuria, fueron predominantes en las celebraciones del santoral los nombres anteriores a Trento, cuya devoción fue llevada a las nuevas tierras por conquistadores y evangelistas. Santa Teresa sería la primera excepción, a la que se iría añadiendo la considerable lista de venerables, beatos y santos hispanoamericanos iniciada por Santa Rosa de Lima, canonizada en 1671, y continuada en los siglos siguientes por otros nombres ilustres, entre los que cabría destacar por ser nacidos en los territorios de la Audiencia quiteña durante el seiscientos: la Azucena de Quito, Santa María de Jesús, beatificada en 1853 y canonizada en 1950; el venerable padre Francisco del Castillo, cuyo proceso se inició en Roma en 1744, aunque la expulsión y posterior extinción de la Compañía impediría su conclusión; la madre dominica Ana de los Angeles Monteagudo, cuyo proceso de beatificación se abrió en Arequipa, su ciudad natal en 1686, aunque no sería reconocida su validez por la Sagrada Congregación hasta 1940³².

3) *Las fiestas marianas:*

La unanimidad entre los cronistas de Indias sobre la temprana implantación de la devoción mariana en las tierras americanas es absoluta. El III Concilio Limense, al tiempo que señalaba sus fiestas de precepto, prescribía ya algunas prácticas en honor a la Virgen para alentar la propagación de su devoción. Entre éstas destaca la obligación de que en todas las catedrales y parroquias del arzobispado se cantase todos los sábados la *Salve*, acto que solía ir acompañado del rezo de letanías laudatorias. En el obispado de Quito, al rezo de la *Salve* se añadió el del *Angelus* que, desde 1570 por disposición del primer sínodo presidido por el obispo don Pedro de la Peña, se anunciaba con el tañido de campanas al amanecer, al mediodía y al anochecer³³.

Alentadas por estas prácticas devocionales y por la temprana bibliografía mariana, las fiestas en honor de la Virgen arraigaron muy pronto y muy hondo en todo el continente. Antes de la reducción de las fiestas llevada a cabo por la *Universa* de Urbano VIII en 1642, se celebraban todos los misterios marianos: La Purificación, la Anunciación, la Asunción, la Natividad y la Concepción. A

32. Sobre todos estos aspectos vid. E. CARDENAS, «Las prácticas piadosas. Los sacramentos», *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, T. I, Madrid, 1992, especialmente pp. 369-371; E. VARGAS LUGO, «Las fiestas de la beatificación de santa Rosa de Lima», *El arte efímero en el mundo Hispánico*, México, 1983, pp. 87-105; R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. III, Burgos, 1960, particularmente pp. 417-443.

33. J. M. VARGAS, *Historia del Ecuador*, p. 184 y R. VARGAS UGARTE, *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados*, T. I, Madrid, 1956, particularmente pp. 64-68.

partir de entonces quedaron reducidas las celebraciones de precepto a la Purificación, la Anunciación, la Asunción y la Natividad³⁴.

De ellas sólo ha dejado huella en las actas municipales de Quito y Guayaquil la primera, la **Purificación**. Cada dos de febrero los Cabildos de ambas ciudades acudían a sus iglesias mayores -catedral y parroquia respectivamente- provistos de una vela de a libra, costeada con cargo a los propios, para asistir a la bendición que constituía el acto fundamental de la liturgia de la Candelaria³⁵.

A estas fiestas que cabría considerar como de imposición eclesiástica, se irán uniendo a lo largo del XVII otras nacidas a impulso real. Para el marco cronológico que nos ocupa éstas serían básicamente dos:

a) **La Inmaculada**: En el seiscientos la polémica en torno a la Concepción Inmaculada de María contaba ya con una tradición más que secular. La opinión inmaculista, defendida con tenacidad por la orden franciscana -sobre todo desde el capítulo general celebrado en Pisa en 1263- contra los tomistas, había obtenido su primera victoria señalada con la bula *Prae Excelsa* de Sixto IV (1476), en la que se reconocía oficialmente la celebración del día de la Inmaculada, enriqueciéndola con indulgencias iguales a las concedidas para el Corpus. Esta declaración no supuso el fin de la polémica entre maculistas e inmaculistas. Cien años más tarde Pío V ha de interponer su autoridad para impedir las discusiones públicas. Durante el XVI la opinión inmaculista se reforzaba con la total adhesión a ella de los jesuitas, al tiempo que empezaba a extenderse en el Nuevo Mundo, en el que Colón dio testimonio de su personal defensa al situar bajo su advocación a la segunda isla descubierta. La centuria siguiente iba a aportar dos novedades a la controversia: una el expreso compromiso de la monarquía católica a favor de la proclamación del dogma; otra, su popularización. Respecto a la primera, en 1616 había partido la primera embajada inmaculista de Felipe III hacia Roma; sus escasos logros -libertad para exponer públicamente las tesis en defensa de la limpia concepción- fueron celebrados en todos los confines de la monarquía hispana y alcanzaron especial relieve en el arzobispado peruano, como testifica D. Bartolomé Lobo Guerrero en una carta dirigida al Papa el 15 de abril de 1619. La misiva del arzobispo se inscribía en la llamada efectuada por Felipe III para que se enviasen a Roma testimonios de los votos y juramentos efectuados en defensa del inmaculismo por ciudades, universidades y cofradías. En 1622, reinando ya Felipe IV, se daba un nuevo paso al prohibir Gregorio XV mediante el decreto *Sanctissimus*

34. J. BRAVO, «La bibliografía mariana de los siglos XVII y XVIII en la Audiencia de Quito», *Instituto de Historia Eclesiástica ecuatoriana*, 7, Quito, 1983, pp. 83-115 y R. VARGAS UGARTE, *Historia del Culto de María en Iberoamérica*, p. 68.

35. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-1657)*, p. 211 y *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito (1650-57)*, pp. 11, 27, 148, 208, 257, 319, 401 y 457.

sermonibus etiam privatis». La lentitud con que la causa prosperaba en Roma contrasta con la rapidez con que se extendía y popularizaba en todos los reinos de la monarquía. En los territorios americanos su desarrollo se ve impulsado por la temprana expansión de las cofradías inmaculistas -en Quito es casi coetánea a la fundación de la ciudad- la acción de los concilios -especialmente los III Concilios de Lima y México- la temprana extensión -1540 Nueva España, 1570 Audiencia de Quito- de la Orden fundada por Santa Beatriz de Silva, cuyo carisma esencial estriba en la defensa del inmaculismo. De la popularización que todos estos cauces procuran, son un ejemplo las coplillas con que se solían adornar fachadas y portales o los desordenes acaecidos en Lima en 1622 al no repicar las campanas de Santo Domingo al paso de una procesión organizada por los franciscanos bajo la enseña de la Inmaculada Concepción³⁶.

La muerte de Urbano VIII propicia una sustancial mejoría en las relaciones entre la monarquía hispana y el papado, que renovará las esperanzas -sobre todo tras la elección de Alejandro VIII- de conseguir la definición del dogma inmaculista³⁷. En todos los reinos la celebración de la Inmaculada cobra nuevo impulso. En el virreinato peruano el arzobispo Pedro de Villagómez y el virrey, Conde de Salvatierra, adelantándose a las intenciones papales de incluir como día de precepto la fiesta de la Inmaculada, impulsaban en Lima una gran fiesta en diciembre de 1654, en la que, además de la proclamación de fiesta oficial y la concesión de indulgencias a los que ayunasen en su vigilia, se incluía el juramento solemne de defensa del inmaculismo por parte de todas las instituciones³⁸. Movidos por el ejemplo de la capital, los territorios de la Audiencia quiteña se aprestaron a hacer el mismo juramento. En realidad ya habían tenido intención de formularlo algunos años antes, a instancia de su obispo don Agustín Arias de Ugarte e incluso algunas villas se habían adelantado varias décadas a la propuesta episcopal y al compromiso de defensa inmaculista, como la de Riobamba, que había formulado su compromiso en 1616. De las dos ciudades que nos ocupan, es Guayaquil la primera en concretar el juramento, por acuerdo de 2 de febrero de 1656. San Francisco adoptó el acuerdo un poco antes, en la

36. Como muestra de estas puede servir: «Nadie traspase este umbral/ que no diga por su vida/ que es María concebida/ sin pecado original» (R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú (1570-1649)*, T. II, Burgos, 1959, p. 458, e *Historia del Culto de María en Iberoamérica*, pp.133-135).

37. Sobre las negociaciones inmaculistas y las relaciones Iglesia-Estado en este periodo remitimos a: Q. ALDEAVAQUERO, «Iglesia y Estado en la España del siglo XVII», *Miscelánea Comillas*, 36, 1961; J. M. POU Y MARTI, «Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María», *A.I.A.*, 34, 1931, pp. 371-417 y 508-554; 35, 1932, pp. 72-88, 424-434, 482-525; y 36, 1933, pp. 5-48; e I. VAZQUEZ, *Las negociaciones inmaculistas*, Madrid, 1957.

38. R. VARGAS UGARTE, *Historia del Culto de María en Iberoamérica*, pp. 135-136.

sesión celebrada el 18 de junio de 1655, pero hasta dos años más tarde no pudo ejecutarse por haber estado el obispo Alonso de la Peña fuera de la ciudad, ocupado en la visita pastoral. El 3 de septiembre de 1657 Don Alonso hacía pregonar su decisión de considerar el 8 de diciembre como día de precepto, impartir su bendición apostólica a todos los fieles que acudiesen a los actos litúrgicos de la catedral y conceder indulgencias a aquellos que ayunasen durante la vigilia. Algunas semanas después, el 9 de noviembre, el cabildo acordaba reconocer como fiesta votiva la de la Inmaculada y formular el solemne juramento de defensa de un dogma que todavía tardaría dos siglos en formularse, pero que en el ámbito hispanoamericano se había convertido ya, por voluntad expresa de la Corona, en una de las más fuertes claves de identidad³⁹. El empeño inmaculista, al margen de las motivaciones religiosas, obedece, en efecto, a una clara voluntad política de singularizar y potenciar a la monarquía hispana, que desde Isabel y Fernando ostentaba por concesión papal el título de Católica, y a un deseo de contar con una vía efectiva de recreación de patrones culturales definidos, que estrechasen los vínculos de la sociedad colonial con la metrópoli⁴⁰.

b) **Nuestra Señora de las Victorias:** En 1643, en un momento especialmente crítico para la monarquía hispana, amenazada por las sublevaciones de Cataluña, Portugal y Andalucía, y agotada por la prolongada participación en el conflicto de los Treinta Años y en las guerras de Flandes, Felipe IV despachaba cédula para el virrey peruano, Marqués de Mancera, anunciando que acababa de ser instituido un nuevo patronazgo mariano, al nombrar a la Virgen como abogada y protectora de las Armas Reales, e instándole a que lo notificase a todas las autoridades de su jurisdicción, para que en todas las ciudades y villas se celebrase la nueva festividad, la primera vez con novenario y en los años sucesivos con vísperas, misa y sermón, en la iglesia mayor⁴¹.

En realidad existía ya una fiesta de similar carácter, la de Nuestra Señora de la Victoria, que venía celebrándose el primer domingo de octubre, día de Nuestra Señora del Rosario, desde que fuera instituida por Pío V en 1572 para conmemorar la victoria de Lepanto⁴². La cédula de Felipe IV institucionalizando la «fiesta de las Armas» pretendería quizá reavivar la devoción promovida por Felipe II, como medio de reforzar el prestigio de una monarquía, en declive en

39. *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-1657)*, p. 187 y *Libro de Cabillos de la ciudad de Quito (1650-57)*. pp. 369-371 y 526.

40. La virtualidad de la fiesta de la Inmaculada como conformadora de identidades ha sido puesta de manifiesto por R. LORETO en un trabajo titulado «La fiesta de la Concepción y la conformación de las identidades colectivas. Puebla 1616-1636» (Congreso México 1991).

41. R. VARGAS UGARTE, *Historia del culto a María*, T. I, pp. 69-70.

42. J. CROISSET, *Año Cristiano*, T. IV, Barcelona, 1864, pp.450-452.

el exterior -derrota de Rocroi en 1634- y amenazada de descomposición por las sublevaciones internas. Esta impresión se refuerza por el hecho -en absoluto casual- de que sea en ese mismo año cuando se vuelve al patronazgo exclusivo de Santiago sobre todos los reinos hispanos, pues no en vano el Apóstol había sido durante centurias el símbolo del empuje militar y nobiliar de los reinos hispanos.

Para garantizar el arraigo de la fiesta en todas las tierras de su monarquía, Felipe IV, aunque fijaba la fecha de su celebración -el domingo de Cuasimodo⁴³-, dejaba plena libertad para que se asimilase a la advocación mariana que fuese más venerada en cada zona. Así mientras en Lima se acordaba jurar como patrona a la imagen de la Virgen del Rosario, en Guayaquil se elegía, en la sesión capitular de 5 de junio de 1644, a la imagen de la Concepción que presidía su parroquia y en Quito se juraba, el 6 de julio de ese mismo año, a la Virgen de Guadalupe.

La imagen de la Virgen del Rosario fue una de las más veneradas en Santiago. Tenía su capilla en el convento de Santo Domingo, patrocinada en principio por una cofradía exclusivamente de negros, esclavos y libertos. Al decir del cronista guayaquileño Modesto Chávez, su fiesta alcanzaba tal esplendor que su celebración se prolongaba, de ordinario, durante doce días, en los que se sucedían ininterrumpidamente corridas, comedias y fuegos de artificio⁴⁴.

La Virgen de Guadalupe se veneraba en el santuario de Guápulo, cuyo origen se relaciona con la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, fundada por los mercaderes de Quito en 1581. Su culto, ampliamente arraigado por las muchas acciones milagrosas que se la imputan, entre las que no fue la menor el haber pacificado los soliviantados ánimos ciudadanos en el transcurso de la revuelta de las alcabalas (1592), recibió el apoyo decidido del obispo Solís, a cuya iniciativa se debió la construcción del segundo templo, y fue creciendo, al tiempo que menudeaban las rogativas y procesiones para impetrar el favor de la Virgen ante los episodios epidémicos (1611-12) o cuando «la necesidad era apretada» por las adversidades climáticas y las malas cosechas, hasta convertirse en la elegida por los quiteños⁴⁵.

43. El domingo de Cuasimodo corresponde a la octava de Pascua de Resurrección y recibe su nombre del Introito de la misa, tomado de la primera carta de San Pedro: »Quasi modo geniti infantes, alleluia» J. CROISSET, *Año Cristiano*, T. III, pp. 56-63.

44. M. CHAVEZ FRANCO, *Crónicas del Guayaquil antiguo*, T. I, pp. 37-38. Sobre el origen y desarrollo de la devoción a la Virgen del Rosario S. SEBASTIAN, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, 1985, pp. 196-197.

45. R. VARGAS UGARTE, *Historia del culto a María*, T. II, pp. 12-20. De la acción milagrosa de la Virgen honrada en Guápulo da cumplida noticia el clérigo Diego Rodríguez del Campo en su descripción sobre el obispado de Quito: M. JIMENEZ DE LA ESPADA (ed.) *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, T. III, Madrid, 1965, p. 10-11.

De La comparación de las actas capitulares de una y otra ciudad parece deducirse que la fiesta gozó de más brillantez en San Francisco que en Guayaquil, quizás por el carácter de capital burocrática de la Audiencia que San Francisco tenía. Aunque en alguna ocasión se alude a la preparación de «juegos» para la festividad, parece que lo habitual en ambas era que los actos celebrativos se redujesen a los actos estrictamente religiosos -procesión, misa y sermón-. Así se infiere del acuerdo adoptado por los cabildantes de Guayaquil en 1646, en el que además de limitar el gasto a veinticinco pesos, se especifica que éstos se han de gastar en cera, sermón, luminarias, incienso y música. La pólvora para las salvas y los fuegos y la presencia de alguna guarda de honor parece que también formaban parte esencial del festejo, pues en 1657 el Cabildo guayaquileño se quejaba de no haber podido celebrar la fiesta de las armas el día que correspondía por no haber dado los oficiales reales la pólvora que se acostumbra y pedía al corregidor que conminase al maestro de campo, don Juan Pérez de Vargas, para que saliesen en debida forma las compañías. Dentro de los actos religiosos era el sermón el que acaparaba la mayor atención y puesto que el cabildo era quien costeara la fiesta, se reservaba el derecho a elegir predicador. Esta prerrogativa no provocó mayores problemas en Santiago, donde el número de posibles predicadores era limitado, porque las comunidades Regulares eran pequeñas y el clero secular se reducía prácticamente al párroco, pero sí en Quito. En 1651, por ejemplo, el cabildo quiteño, ofendido por la actitud de los capitulares catedralicios que habían pretendido designar al predicador para la fiesta de ese año, apelaba al presidente de la Audiencia, Martín de Arriola, en defensa de su derecho y amenazaba con hacer la celebración en el santuario de Guápulo o trasladarla al real monasterio de la Concepción. Desconocemos si el cabildo eclesiástico se avino a respetar la prerrogativa del municipal o si hubo de intervenir la Audiencia, lo que está claro es que los regidores siguieron nombrando predicador libremente hasta 1655. Ese año, a propuesta de fray Francisco de Cabrera, procurador general de la orden de San Agustín, se introdujo la novedad de que el cortejo procesional que trasladaba a la Virgen de Guadalupe desde Guápulo hasta Quito hiciese parada obligatoria, tanto a la venida como a la ida, en el convento máximo de San Agustín, corriendo con el gasto de la ornamentación del altar y la cera la comunidad agustiniana, a condición de que se le otorgase a perpetuidad el derecho a pronunciar el sermón de la catedral⁴⁶.

46. Los datos sobre el desarrollo de la fiesta han sido tomados del Archivo Histórico Municipal de Quito, *Libro de Cabildos (1638-1646)*: 1644, fol. 46; 1645, fol. 80; del Archivo Histórico del Guayas, *Libro de Cabildos* correspondiente a la sesión del 6 de abril de 1646; y de las *Actas del Cabildo colonial de Guayaquil (1650-1657)*, pp. 23, 90, 156 y 216 y *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito (1650-57)*. pp. 102-104, 162, 225, 275, 349-350, 430 y 481.

Si la fiesta de la Inmaculada sirvió de símbolo de identidad entre las distintas partes de la monarquía hispana, la de las Armas, por el hecho de asimilarse a la advocación mariana más arraigada en cada zona debió de jugar un papel fundamental en el proceso de singularización y diferenciación de cada una de ellas.

Al margen de las fiestas anuales de promoción eclesiástica o real, existen otras celebraciones de hondas raíces populares -las rogativas- que no responden a ninguna cadencia temporal precisa, sino que se producen como respuesta a cualquier perturbación del ordinario discurrir de la vida de cualquier comunidad. El hecho de que éstas suelen vincularse a acontecimientos luctuosos -epidemias, temblores, erupciones volcánicas, sequías, alteraciones del orden, etc.- y de que acostumbren a circunscribirse exclusivamente a los actos devocionales y litúrgicos nos ha inclinado a excluirlas de esta aproximación, aun siendo conscientes de que en ellas se dan todos los rasgos inherentes a cualquier festividad pública del seiscientos: actitud militante al servicio de la ortodoxia católica, disposición integradora de todas las parte del cuerpo social y función difusora de aquellos valores fundamentales sobre los que descansaba la estructura política y social imperante.

También hemos prescindido, por fidelidad al marco cronológico elegido, de aquellas fiestas que, habiendo alcanzado su cenit en el siglo anterior, ya habían dejado de celebrarse con el concurso del cabildo en las décadas centrales del XVII o aquellas otras que serían votadas con posterioridad a la década de los cincuenta. En el segundo caso estaría la fiesta de la Virgen del Patrocinio, impuesta por Carlos II para todos sus reinos en 1679. El primero lo ejemplificaría la fiesta de la Merced, también conocida como la Nuestra Señora del Terremoto, que con licencia del obispo de la Peña y en agradecimiento por la protección brindada a la ciudad ante la erupción del Pichincha, había sido jurada como abogada por el cabildo quiteño en 1575 y celebrada cada Natividad en el convento de Nuestra Señora de la Merced, pero sobre la que no existe ninguna mención en las actas correspondientes a 1650-57. Este vacío tal vez obedezca a una falta de perseverancia en el voto, por la creciente devoción suscitada por otras advocaciones como la ya mencionada de Guadalupe o la del Quinche, refugio habitual ante las adversidades y centro de la mayoría de las rogativas. Así parece indicarlo al menos la renovación del juramento efectuada por el cabildo en la sesión del 15 de diciembre de 1660, ante la amenaza de un nueva erupción del Pichincha⁴⁷.

47. Archivo Histórico Municipal de Quito, *Libro de Cabildos (1575-76)*, pp. 50, 124, 132; M. JIMENEZ DE LA ESPADA (ed.) *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, T. III, Madrid, 1965, p. 41-42; y R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, pp. 339-340.