

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE QUITO

TESIS DE MAESTRIA EN HISTORIA ANDINA

GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL. Formación de una modernidad católica y colonial
(Quito, segunda mitad del siglo XVII),

POR VALERIA CORONEL V.

ASESOR DE TESIS DR. CARLOS ESPINOSA

Quito, noviembre de 1997

INDICE

INTRODUCCIÓN

I. PERSPECTIVAS PARA EL ANALISIS DE UNA MODERNIDAD CATOLICA Y COLONIAL: las fuentes teóricas del estudio.

1.1 Pensar la modernidad desde la periferia.	...1
1.2 Hegemonía, racionalidad, colonialismo: campos de relaciones e interdisciplinariedad.	...6
1.3 Racionalidad religiosa y secularización: el problema de la contrarreforma como matriz de modernidad.	..13
a. El concepto weberiano.	
b. El debate.	
1.4 Desplazamiento de la operación moral, y la pastoral católica : el problema de lo corporativo y de los valores salvacionistas en la modernidad	..25
1.5 Identidad y diferencia ; orden y corrupción ; reforma y tradición. modernidades autoritarias y proyecto pesimista	..35 ..30

II. FORMACIÓN REGIONAL Y REFORMA CATOLICA EN LOS ANDES : de la crisis de representación particularista a la hegemonía moral criolla. (Quito, segunda mitad del s. XVII)

II.1 Estado absolutista de la usurpación al gobierno interno.	..39
II.2 Reforma en España, la iglesia nacional católica como poder pastoral	..42
II.3 Mandato directo colonial y representación clásica: los límites del desarrollo constitucional y las fronteras internas de la iglesia nacional.	..46
II.4 La crisis de la segunda mitad del siglo XVII y la formación de la región criolla	..51
II.5 GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL : el desplazamiento del escenario de representación de la comunidad política	..54

III. FUENTES E INSTRUMENTOS DEL HORIZONTE SALVACIONISTA

III. 1 Orden, representación y evolución en la episteme clásica.	..63
III. 2 Razón moral y razón política : la estrategia de gobierno contractualista	
III. 2.1 La caída de la virtud natural y la construcción de la razón política	..68
III. 2.2 Sobre el origen de la autoridad : debate entre absolutismo y contractualismo	..69
III. 2.3 La razón sobre la costumbre.	..72
III. 2.4 El debate con Maquiavelo: subjetividad y vínculo como medios eficientes de gobierno.	..79
III. 3 Penitencialismo como racionalismo trágico.	..89

IV. NARRATIVAS E INTRODUCCIÓN DEL TELOS SALVACIONISTA EN LOS ANDES.

IV.1 La escritura representada como lugar de la consciencia, el pronóstico, la administración y la evaluación.	..96
IV.2 La salvación como filosofía de la historia.	..102
IV.2.1 Génesis andina y corrupción colonial, el pronóstico de una reforma moral, en Anello Oliva(1547-1642) historiador jesuita.	..105
IV.2.2 Periodización historiográfica y génesis moral	..109

V. QUITO, NINIVE SEGUNDA, NO MENOS EN LO RELAJADA QUE EN LO OPULENTO:	
La representación del pecado y la introducción de controles.	.117
V.1 La iglesia como Abogada y fuero alterno, la figura del contrato como extensión de controles.	.126
V.2 Invitación al contrato moral, y espiritualización de la esclavitud como virtudes políticas.	.128
V.3 Los medios del tribunal penitencial para la salud pública y privada: la intensificación de los controles.	.140
V.4 El territorio del contrato moral y de la disciplina penitencial : cambios en la representación de la comunidad política.	.162
VI. CONTRACTUALISMO TRÁGICO:	
La construcción de la diferencia y la subalternidad.	.174
VI.1 La razón sobre la costumbre y la uniformización del militante.	.179
VI.2 Corporativismo y organicismo racional: El gobierno interno igualitario, muerte civil y regulación moral.	.184
VI.3 Perfectibilidad de indios, esclavos y castas como sujetos.	.188
VI.4 Pedagogía del pesimismo : la construcción de la diferencia	.192
VI.5 Inhabilitación de los subalternos como libres contratantes en el mercado	.199
VI.6 Paternalismo orgánico : de la filantropía, el halago y la violencia.	.205
VI.7 La deuda y el castigo	.214
VI.8 La naturalización de la idolatría y el estigma de la sangre	.216
VII. ECONOMÍA DE LA SALVACION Y EMPRESAS TEMPORALES:	
Administración y rentabilidad del corporativismo, y el sacramentalismo en una economía comercial.	.226
VII.1 Las Vocación profesional del perfecto procurador y la ascética del mayordomo.	.235
VII.2 Contrato solidario, trabajo penitencial y mercado: la construcción sacramental de la frontera entre escenarios productivos y escenarios monetarios.	.238
VII.3 El trabajo como figura penitencial : disciplina, control e intensidad sacramental en la producción comercial.	.240
VII.4 La esfera moral y la mercancía: diversificación de esferas y modo de acumulación.	.246
VII.5 diversificación, monopolio y capitalización extractiva.	...250

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

FUENTES HISTORICAS

III. FUENTES E INSTRUMENTOS DEL HORIZONTE SALVACIONISTA

Para entrar en los dispositivos específicos que dan cuenta de la relación entre representación y prácticas, presentamos a continuación algunas de las fuentes del saber en el que tomo forma la representación del orden salvacionista. Veremos las matrices discursivas que serán apropiadas en la construcción de narrativas para la formación del orden interno antes descrito.

En un primer momento nos aproximaremos al **racionalismo** y los instrumentos de ordenamiento con los que contó en ese sentido el saber renacentista y postrenacentista. Luego abordaremos la formulación de una **filosofía política contractualista** según la cual se formuló una noción de razón política y razón moral, una lectura católica de Maquiavelo en respuesta al absolutismo, y sobre la cual se asentó la estrategia de gobierno regional, como una interpelación subjetiva, y orgánica. La tercera vertiente a la que nos aproximaremos es el rescate que hace la contrarreforma de la **doctrina penitencial** formulada en el Concilio de Letran en el siglo XIII y que extiende como una crítica al humanismo renacentista, un “pesimismo antropológico neoagustiniano” (Skinner, 1986), según el cual se establecen los objetos y técnicas del disciplinamiento en las regiones hispanoamericanas.

III. 1 ORDEN, REPRESENTACION Y EVOLUCIÓN EN LA EPISTEME CLASICA.

La teoría general del orden con que la razón occidental se erige e inaugura la modernidad, ha sido definida por Michel Foucault (1988) como episteme clásica. El autor encuentra una discontinuidad a tomarse en cuenta entre la razón occidental que en su versión del siglo XVII -nostálgica, aristocrática y religiosa como lo es la cultura barroca y el absolutismo- elabora una “filosofía del signo” y se preocupa sobre todo del *orden de la representación* como el espacio desde el cual la naturaleza vista desde el desencanto encontrará una vía de ordenamiento racional; y la versión del siglo XIX -más cercana al proyecto burgués- que parece haber naturalizado la razón y construido nuevas empiricidades y reificaciones para dar paso a una teoría de la significación.

La razón occidental en el siglo XVII esta construida según la convicción de que el Orden tiene un carácter metafísico racional y evolutivo frente al cual el lenguaje tiene una triple apuesta:

La primera es establecer el carácter arbitrario del signo frente a la naturaleza y sus reglas propias.

“por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se esta diciendo el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis”(Foucault, 1988, 19).

Así, el desplazamiento del latín, lengua taumaturgica en la que “la signatura y lo que designa eran exactamente de la misma naturaleza y solo obedecen a una ley de distribución diferente”(Foucault,

1988,37) tiene que ver con el hecho de que la lengua ha sido reconocida como un instrumento de representación y un vehículo de interpelación de los resortes psicológicos (Maravall, 1986).

La escritura de la gramática de las lenguas vulgares, la predica en lenguas nativas, la difusión de la literatura cortesana y de la imagen religiosa son expresión del nacimiento de un incipiente mercado cultural masivo (Maravall, 1986 ; Chartier, 1992 ; Leonard, 1959) abastecido con la revolución técnica de la imprenta y construido sobre la nueva definición secularizada del lenguaje como medio de representación e instrumento.

La consideración de que el calculo universal y la búsqueda de lo elemental pertenecen a un sistema artificial, permite “liberar” al signo de la naturaleza y por tanto “hacer aparecer la naturaleza desde sus elementos de origen hasta la simultaneidad de todas sus posibles combinaciones”. La arbitrariedad del lenguaje es condición del nuevo saber. Así según Foucault la episteme clásica es “ el intento de descubrir el lenguaje arbitrario que autorizará el despliegue de la naturaleza en su espacio, en los terminos últimos de su análisis y las leyes de su composición” (Foucault, 1988,69), permite por tanto dimensionar el tiempo-espacio de la secularización.

En este sentido el primer reto de episteme clásica, como discurso ordenador es vigilar la definición del signo como arbitrario, esto es vigilar los modos de lectura : evitar los acercamientos empáticos al lenguaje intelectualizando su acceso, y calificándolos como errores o idolatrías, cuidar su interpretación del particularismo de la costumbre, de la sensualidad no dirigida de los ojos corporales³⁶. Cuidar la autoridad de la iglesia como institución racional, sobre la representación y la interpretación. En torno a esta idea se construirá la primera división que establece el discurso colonial desde la episteme : el saber del orden como saber desde la razón neoplatónica vs el saber de la costumbre, como saber sensualista, fetichista e ingenuo.

La segunda apuesta de la razón occidental será la hipótesis acerca de su propia capacidad para conocer el sentido último y metafísico del orden del universo sobre el que se sustentaría su papel como guía del progreso. Dios se ha convertido en un principio y horizonte racional. Para las ciencias modernas, “la maquinaria de las criaturas” se integra según un orden racional, jerárquico y evolutivo. La iglesia contrareformada representa la salvación bajo las metáforas de la física, como un horizonte en perspectiva al que se accede según un pensamiento metódico y un movimiento mecánico. En estética como en ciencia, la construcción se nutre del neoplatonismo. El mundo tiene que reflejar la inteligencia de Dios en un sistema armonioso -como el heliocentrismo de Copernico que intenta transformar el monstruo de la cosmología antigua en un cuerpo elegante y unificado- y para

³⁶ De La Peña Montenegro, (1596-1687). Ed. 1951.

representar ese orden de la creación se necesita un sistema de pensamiento ordenado para concebir un mundo perfecto, es decir lógicamente inteligible (Nieto, 1996, 34).

Así lo expresa Saavedra Fajardo, cuando mostrándole a Felipe IV su papel como piloto de la República le señala el “norte de la verdadera religión” y nombra a Dios como: “divino imán”, “luz de la estrella inmóvil sobre quien se vuelven las esferas”, “increado norte, en quien esta el reposo y en quien nace el movimiento de las cosas”³⁷, metáforas heliocéntricas con las que se describe a la mente, el horizonte de la salvación y la totalidad monárquica. Dentro de este imaginario la sociedad es un cuerpo orgánico proyectado jerárquicamente a fines³⁸. En los mismos términos en que lo había hecho Ignacio de Loyola

“El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios...y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin y tanto de be quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas..de modo que no queramos de nuestra parte mas salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y consiguiante en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”³⁹

Racionalizar el mundo no será otra cosa dentro de esta lógica del signo que representar el orden y someter a el las particularidades, es decir establecer series clasificatorias de las cosas, que en gradación matemática el encadenamiento universal y jerárquico de lo particular, orientado en primera y última instancia al horizonte metafísico de la Salvación que es la identidad con Dios.

Así como en el siglo XIX se puede hablar de una racionalidad sujeta afines en torno al concepto del progreso, una pastoral que subordina lo secular a la calidad de medio, como se observa en el concepto de sociedad disciplinaria y de innovación técnica (Foucault,1988 ; Berman, 1991 ; Duby, 1991), también el siglo XVII formulará en su economía del discurso una pastoral del futuro, la salvación, que establecerá la calidad de medios de lo secular en torno a sus fines (Espinosa, 1994).

En el siglo XVII el cálculo y la génesis son instrumentos subsidiarios de una economía del discurso fuertemente racionalizada que coloca sus fines en una categoría superior y preestablecida -el Orden- que se concibe como un sistema de signos, una arquitectura de equilibrio y atracción universal

³⁷ Diego De Saavedra Fajardo (1584-1648). Asesor de Felipe IV. ministro en la corte de Baviera, delegado en Viena, delegado en Italia; plenipotenciario de España al consejo de Munster para la negociación de la “paz de westfalia”, combatió al cardenal Masarini en su intento por establecer la tregua con las ciudades hanseaticas y los Países Bajos para juntar las dos líneas de la casa de Austria, imperial y católica. Miembro del consejo de indias. Obra Idea De Un Príncipe Político Cristiano. Biblioteca de autores españoles tomo vigesimoquinto, Madrid real academia española, Madrid 1947. Empresa XXIV, pag 66. “siempre al norte de la verdarera religión”.

³⁸ imagen 1.

³⁹ Ignacio de Loyola. Ejercicios Espirituales. Centro de espiritualidad Ignaciana, Lima Perú, Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea. 23 principio y fundamento.



IMAGEN 1. Santuario de la Virgen del Quinche.
Perspectiva y mecánica salvacionista en la representación de las relaciones
interétnicas e interestamentales.

finalmente teológica. La geometría y la matemática son los lenguajes arbitrarios que permiten la traductibilidad entre la mente del hombre y la mente de Dios (Nieto, 1996). En términos epistémicos *“El sistema de los signos, donde finalmente se teje este orden, da lugar a la búsqueda del origen y la calculabilidad; a la construcción de cuadros que fijan las composiciones posibles y a la restitución de una génesis a partir de los elementos más simples; es él el que reconcilia todo saber de un lenguaje y trata de sustituir todas las lenguas por un sistema de símbolos artificiales y de operaciones de naturaleza lógica”* (Foucault, 1988). Este racionalismo se aplica a la noción de razón de Estado en Maquiavelo, y más tarde en el siglo XVII a la construcción de una ética reformada. De ahí que se considera que el racionalismo teológico del siglo XVII es el antecedente directo de los sistemas disciplinares del siglo XIX (De Certeau, 1994, 1993; Foucault, 1993, 1988; Giddens, 1995).

Según el razonamiento clásico, la construcción de un método capaz de jerarquizar y orientar los seres, el lenguaje de la autoridad, depende de una hipótesis y tarea previa: el reto de la episteme clásica en tanto filosofía del signo es monopolizar el espacio de la representación, y en él representar el hecho de la representación. En la medida en que, como plantea Foucault, la unidad mínima significativa no es la presencia de un signo, pues este solo llega a serlo a condición de manifestar además la relación que lo liga con lo que significa. La condición de la autoridad es la construcción de sí misma como la identidad desde la cual se representa la totalidad y se distribuyen las identidades y las diferencias. En este sentido, el carácter representacional del signo se descubre no solamente en su lugar como sustituto en imagen de un referente ausente (Chartier, 1992) sino también en la búsqueda de representar el hecho de la representación, principio de la legitimidad del saber clásico a la que le debe el nombre de filosofía del signo. Este “escribir de nuevo el orden” del que habla De Certeau es literal, se trata de un saber que no se da ya como experiencia de lo mismo sino como el retrato de la razón como sujeto de la historia. (De Certeau, 1993)

La episteme a partir de la cual se construyen las narrativas de la razón occidental como sujeto de la historia plantea una condición más: establecer el principio metafísico racional del orden, y se retrata atribuyéndose la autoridad de construir el lenguaje de discriminación y jerarquía de los seres, sino que establece un horizonte de la perfectibilidad en el cual la racionalidad sujeta a fines tiene una lógica evolutiva muy específica, está encerrada en el mismo cuadro del orden de las identidades y las diferencias. En términos de Foucault, el campo retórico de la génesis y su tono evolucionista no se parece en un aspecto fundamental a lo que se conoce como evolucionismo en el siglo XIX, en el cual el tiempo es elemento fundamental del cambio, (Foucault, 1988, 151). La génesis pensada desde el siglo XVII es conservadora, si bien conmueve al imaginario de perfectibilidad, también sabe mantener las nociones de superioridad y de autoridad incólumes; en última instancia lo que hace es

introducir un horizonte de perfectibilidad metafísico a una estructura jerárquica que progresa en sus contenidos pero no cambia en su orden. En esto radica una de las diferencias fundamentales entre el horizonte de la salvación y el del progreso. La génesis, de la naturaleza, de las formaciones sociales y del triunfo de la racionalización sobre los sujetos no se inscribe en una competencia por una jerarquización progresiva, sino en el avance conjunto, constante y global de una jerarquía ya instaurada. El cambio se somete a que en cada especie, desde su creación, están los gérmenes de sus futuros estadios en la medida en que las revoluciones operan sobre todo el sistema solar que Dios ha ordenado de antemano y en el que cada especie está evolucionando de manera tal que en conjunto las jerarquías se mantienen estables (Foucault, 188, 152). Así una narrativa de génesis, historia natural o de civilización, ha de partir de la pregunta que define a los seres y limita sus posibilidades según el lugar en el orden jerárquico en que le haya colocado el discurso y los atributos que le haya asignado. De este sistema clasificatorio dependen los beneficios del disciplinamiento.

La autoridad se mantiene por el carácter orgánico de la evolución pero también por el carácter metafísico e inalcanzable que tiene la última etapa de la perfección cuyo modelo es el orden divino, jerárquico e inalcanzable la perfección construye el sentido de lo temporal bajo la gesta de la racionalización y aplaza a infinito su realización. Así la muerte es la frontera para conocer los efectos benéficos de la virtud en un mundo “opulento y relajado”. Solo la muerte iguala a los hombres, he ahí la pretensión hispánica.

*“Esto implica que la cadena de los seres, tendida a través de una serie innumerable de anillos hacia la perfección absoluta de dios, no la alcanza actualmente ; que todavía es infinita la distancia entre Dios y la menos defectuosa de las criaturas ; y que en esta distancia quizá infranqueable no deja de avanzar hacia una perfección mayor toda la trama ininterrumpida de los seres. Implica también que esta evolución mantiene intacta la relación que existe entre las diferentes especies : si una de ellas, al perfeccionarse, alcanza el grado de complejidad que posee de antemano la del grado inmediatamente superior , esta sin embargo no se reúne con aquella, pues, llevada por el mismo movimiento ha tenido que perfeccionarse en una proporción equivalente.”*⁴⁰

Entre la evidencia de lo mundano y la imagen del horizonte de la perfección como la Salvación, el infinito rompe los límites imaginarios de un mundo cerrado sobre sí mismo y abre el espacio sobre el cual se construirá significativamente de manera contigua los saberes dominados por un método racionalizador o economía del discurso: la física moderna, la historiografía, la filosofía política, la teología moral (De Certeau, 1993 ; Skinner, 1986 ; Goldman, 1979;).

Los instrumentos epistémicos del racionalismo renacentista operaron en la construcción de una representación unitaria, mecánica, y progresiva del orden., cubierta de metáforas solares como se puede observar en la estética colonial. A esta imagen e invitación estética de la unidad y la

⁴⁰ Tomado de Charles Bonnet comentando a Leibniz en Foucault, 1988. Pp152.

progresión le acompañó la identificación del orden de las especies, lo cual en términos de un imaginario social supuso la construcción de categorías y jerarquías morales entre los sujetos coloniales.

Cual es la participación de los sujetos coloniales en el orden de la representación, es decir cómo son definidos en tanto elementos jerárquicamente articulados a la totalidad, como son definidos en tanto sujetos problemáticos? Antes de contestar estas preguntas abordaremos dos niveles más que componen el saber salvacionista: primero la representación de la comunidad perfecta según la filosofía política contractualista, y segundo la reinención del penitencialismo interpelación subjetiva y retórica disciplinar.

III. 2 RAZON MORAL Y RAZON POLÍTICA : la estrategia de gobierno contractualista

Los consejeros de la monarquía española en asuntos de filosofía política, de la escuela de contractualista⁴¹, y de los Consejos jurídicos para la administración regional (Königsberger, 1975), estaban muy lejos del imaginario medieval y de conceptos de comunidad “premoderna” como se esperaba desde el contraste establecido por autores cuya periodización sigue los lineamientos iluministas, (ver supra) entre comunidades medievales y nacionales.

Según Anderson, por ejemplo, los imaginarios de identidad comunitaria premodernos estaban fundamentalmente basados en los nexos fideistas y comunidades dinásticas. Definiendo comunidades religiosas como agregaciones en torno al carácter sagrado de la lengua, cuyos partícipes concebían la conversión como una transformación alquímica. Mientras, las comunidades dinásticas eran comunidades sin imagen de espacio territorial, legitimadas por redes de parentesco y por el origen divino de los reyes, poco preocupadas por las poblaciones “cuyos individuos, después de todo, eran súbditos, no ciudadanos”. En este contexto la experiencia de la temporalidad era unitaria e inmóvil, una “simultaneidad del pasado y el futuro en un presente instantáneo” (Anderson, 1993, 46). Estas son características frente a las cuales Anderson quiere relevar, en contraste, el carácter de la comunidad política nacional donde las tecnologías de comunicación apelarían a la intimidad de los sujetos a lo largo del territorio, y donde el parentesco habría sido desplazado por un imaginario abstracto, universal y anónimo de comunidad política.

Esta división entre lo nacional decimonónico y lo premoderno es problemática pues B. Anderson excluye una reflexión sobre el surgimiento de la monarquía moderna en su primera forma: el Estado Absolutista, que tanto ocupó a su hermano Perry Anderson (1980). Si se toma en cuenta la propuesta de

⁴¹ Tuvo su desarrollo principalmente por parte de teólogos jesuitas Como Francisco Suarez teólogo y filósofo jesuita (1548-1617) Suarez expuso su doctrina en una serie de *Disputaciones Metaphysicae* y en los tratados *De*

Perry Anderson el estado absolutista es un modelo reaccionario de acceso al capitalismo y no una resistencia del medioevo; además según advierte, su periodización es variable en lugares donde no han habido revoluciones burguesas, sentando la posibilidad de que existan estados absolutistas en el siglo XX. Así la periodización de Benedict Anderson entre el antes y el después del siglo XIX francés parece superficial y dificulta el análisis del surgimiento de ordenes modernos en sociedades no revolucionarias.

Las características culturales de la modernidad temprana distan mucho de lo descrito y resultan relevantes como ensayos de racionalización, construcción de subjetividades y proyectos de hegemonía en contextos aristocratizantes. De Certau (1993) encuentra en sus tecnologías de comunicación la construcción de unos primeros imaginarios de comunidad afectiva abstracta sobre la base de un universalismo estallado y un proceso de nacionalización de la fe.

III.2.1 LA CAIDA DE LA VIRTUD NATURAL Y LA CONSTRUCCION DE LA RAZÓN POLÍTICA

Las iglesias nacionales del siglo XVII compartieron con Maquiavelo la noción de Política como un arbitrio racional y una estrategia eficiente creado por la necesidad que surge de la caída del orden natural, es decir de las virtudes naturales del señorío. La razón política aparecía entonces como un uso eficiente de la razón, una alternativa para construir el orden -unitario y jerárquico de las repúblicas- sobre el faccionalismo de las lealtades tradicionales en un contexto mercantil y sobre el estado de conflicto y rapiña que experimentó en la Europa del mercantilismo. Es así que en la literatura política del siglo XVII español, las introducciones a la política partían de la imagen de una suerte de caída del orden natural prepolítico imaginariamente armónico y paternal en manos de la malicia y la rapiña, esta caída de la naturaleza hacía necesaria la construcción de la Política como un arbitrio racional que establecía un escenario público, superior a los intereses privados marcados por el interés individualista del capital y ya por siempre alejados de la piedad natural que debía ser reconstruida por la razón moral. En este discurso se proponía la erección de un primer modelo de representación propiamente político de la sociedad, y se pretendía aunque jerárquico, participativo.

La temporalidad salvacionista y la representación de lo temporal como distante de lo absoluto, introducen la perspectiva y la progresión como elementos de la representación ética y estética del mundo. La política subordinada a la moral en terminos filosóficos se inscribe igual que ella en un plano temporal transitorio, en un camino a recorrer bajo la búsqueda de la perfectibilidad. El control metódico del tiempo en los espacios religiosos sale de la celda monástica a los espacios seculares junto con la difusión del horizonte de la salvación como referente de la perfectibilidad, la moral y el orden. La contabilidad del tiempo de la salvación, esta vinculada a un primer modelo de relación entre disciplina y

legibus, Gentium y Defensio Fidei. Fue además tomada por juristas como Saavedra Fajardo (op.cit.) y Solórzano y Pereira.

utilidad (Giddens, 1986,178) que sin estar atravesada por las reificaciones decimonónicas, si sienta las bases para nociones de organización social racional.

Narrativas en torno a la caída del orden natural fueron la puerta de entrada para el establecimiento de una estrategia que confrontara la crisis de los sistemas de control interpersonales del señorío ante la mercantilización de las relaciones sociales. Los procesos de centralización del estado son altamente significativos pero aún débiles en monarquías como la española donde la aristocratización como vimos antes ganan terreno y reacomodan la “soberanía fragmentada” a un mercado laboral en formación. Sin embargo en este mismo sentido, el fortalecimiento de dispositivos institucionales reguladores desde la iglesia, así como la puesta en circulación de géneros masivos (letra e imagen), aportaron a la construcción de una cultura hegemónica que interpelaba a los sujetos a imaginarios referidos a criterios menos “de sangre” y mas de disciplina para alcanzar el modelo de identidad normativo, puerta de entrada para el intercambio. Es decir que si la homogeneización no se concebía como la tarea del estado que seguía siendo aristocrático, la formación de un primer mercado cultural y la necesidad de establecer referentes de intercambio entre desiguales a través de referentes de homogeneidad, fue atendida por el discurso religioso que estableció los criterios éticos de superación subjetiva, e imágenes que anulaban simbólicamente los principios estamentarios como lo fueron en la cultura hispanoamericana barroca la contemplación de la muerte (Moerner, 1992, 28) y el regazo de María (Gruzinski, 1992 ; Lafaye, 1992). Los tropos del contractualismo que apuntan a este asunto son tres : 1. Una imagen de caída de una virtud natural, o igualdad original; 2. la construcción política de la autoridad en base a un contrato entre voluntades morales. 3. El carácter orgánico de la comunidad política como cuerpo místico, y la soberanía delegada al rey como su representante.

La razón de estado y la predica moral de la iglesia reformada se inscriben en el nuevo campo retórico de la racionalización y la corrección. A través de la introducción de referentes de perfectibilidad y dispositivos disciplinares se apunta a la sustitución de una “comunidad natural corrompida por una comunidad política. La razón, que hasta entonces se había aproximado a la naturaleza por vía extrahumana se subjetiviza, aparece como un espacio que el hombre debe saber descubrir y manipular en su interior espiritual para orientarse a sus fines teológicos (Bovero, 1979). La puesta en escena de alegorías y representaciones de modelos de santidad, así como la predica por sermones, difunden métodos de ordenamiento del cuerpo, la afectividad y el intelecto (Espinosa, 1994 ; De la Flor, 1995) que se relacionan con la transformación del “hombre natural” en Sujeto. Su consciencia, identidad y voluntad moral, ligan su identidad en torno a virtudes y distribuciones sociales. Es decir le obligan “en el fuero interno” a los preceptos de la virtud pues en tanto sujeto le atan con su “identidad y su consciencia”. Hay entonces un doble proceso de transformación, la construcción de una forma

subjetiva como escenario de la identidad positiva, y la construcción de una nueva convención acerca de la legitimidad de las relaciones de poder. Así, las iglesias nacionales y las monarquías modernas establecen un vínculo entre control social y telos salvacionista. Para los contractualistas el pensar sobre política no era una forma de salirse del espacio teológico para invadir el espacio de los juristas, en la medida en que como Vitoria señalara, el análisis de los derechos (*iura*) y del derecho natural (*ius naturae*) tocaba el tema del origen, legitimidad y telos de la autoridad que era un asunto específico de todo pensamiento de carácter universal y radicaba en las costumbres. Subordinaron la primacía de la figura del Estado a la figura de la virtud como eje de la unidad política y ampliaron las reformas. Si bien consideraron fundamental el pragmatismo; estrategia y fines fueron redefinidos. Sin embargo la iglesia reformada le dio un giro a los contenidos “pragmáticos” de la estrategia maquiavélica.

En su predica desplazaron la importancia de la “experiencia mercantil” tan bien retratada en la literatura picaresca que reconocía como virtud la utilización eficiente de los métodos de observación de las oportunidades de ascenso en un mercantilismo semioculto entre categorías paternalistas y descarnado en la práctica.

Maquiavelo había estado muy cerca a las descripciones picarescas sobre la crisis de los valores tradicionales intentaba utilizar la nueva “sabiduría mercantil” para el propósito superior de construir la razón de estado como moral pública, esta era su definición de virtud. Es así que su método en un sentido muy picaresco es la mimetización táctica con las circunstancias y el rescate de la experiencia pues, en medio de un espíritu poco solidario, donde la rapiña describe la práctica económica y el poder, los buenos están destinados a fracasar en el medio: hay que ser como los demás para actuar en la política⁴².

En su lugar las iglesias nacionales asentadas en el siglo XVII introdujeron importantes transformaciones en la construcción de la cultura moderna, se sumaron a las reformas administrativas y -en todos los casos- sentaron las bases de una nueva noción de virtud e interpelación moral subjetiva ya no vinculada a la pragmática del mercantilismo, sino a una ética disciplinaria empeñada en la corrección, la construcción de la intimidad y la incorporación de la razón moral en los nexos sociales. La iglesia reformada apuntó a la construcción de una ética que tradujera a través de sentidos y valores sublimados por un sentido teológico, la inmediatez libidinal del dinero, la oportunidad en la carrera de ascenso social, el miedo o la ventaja política. Se trataba de construir valores hegemónicos para las prácticas y también regulaciones para una sociedad que limitaba su espacio para el ideal de ascenso

⁴² Véase la relación entre pragmática renacentista, libertad negativa y mercado en Maravall, La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI-XVII). Taurus. Madrid, 1986. Véase en el príncipe la analogía entre individuo y gobierno.

social y debía consolidar relaciones de poder y en algunos casos, como en el andino, también ritmos productivos.

Ante el horizonte de la Salvación la política era un medio que si no estaba sustentado en una reinención de la moral convertida en ética, no tendría ni eficacia ni sentido. Así mismo la riqueza, los vínculos sociales, los afectos, entraría a convertirse en medios si lograban organizarse de acuerdo a un método y una economía que regía el discurso. La nueva orientación fue primero hacia una pragmática neoplatónica cubierta de las metáforas salvacionistas y controlada por una nueva imagen de la virtud concebida como orden racional y afectivo y no como astucia.

Es así que en su intento de reforma de la experiencia del capitalismo, las iglesias nacionales del siglo XVII que acompañaron el levantamiento de las monarquías, criticaron a lo que llamaron la “arrogancia humanista” del renacimiento, y pusieron su énfasis en una vertiente mas pesimista sobre el hombre. En San Agustín encontraron protestantes y católicos la imagen de la naturaleza caída del hombre, la identificación del *enemigo de natura humana*⁴³ que justificaría la sustitución del ideal de libertad renacentista, garantizado por la razón de estado de Maquiavelo, por el ideal de Política como corrección y ordenamiento. Desde este momento la legitimidad del dominio y de la riqueza estaría atravesado por una ética y una estética de disciplinamiento y una economía medios fines construida en torno a la idea de Salvación de las distintas iglesias nacionales.

III.2.2 SOBRE EL ORIGEN DE LA AUTORIDAD : debate entre absolutismo y contractualismo

Es así que en el siglo XVII surgió un debate protagonizado por teólogos de las distintas iglesias nacionales, francesa, inglesa y española en torno a la mayor perfección de los modelos de estado y estrategias de gobierno. En este debate se argumenta en torno a lo que parecen en el momento dos alternativas viables el modelo absolutista y el modelo contractualista: la construcción de un estado fuerte o la construcción de una sociedad política orgánica, y una subjetividad penitencial. Este debate entre jansenistas, protestantes y jesuitas en el seno de sus monarquías, lejos de ser herencia de un oscuro pasado medieval expresa la reflexión sobre el problema del gobierno y la autoridad en la formación del mundo moderno.

El absolutismo encontró su sustento teórico en la doctrina protestante. La indignidad del hombre se contrastó con el carácter divino de la autoridad del monarca “lugarteniente de dios” al que, siguiendo a San Pablo, se le debía una obediencia absoluta como único depositario del poder político. Así mismo en la base del absolutismo francés estaba la idea de que si bien los hombres eran incapaces de encontrar sus medios de salvación a través de la iglesia o de los artificios sacramentales, y solos

⁴³ el concepto es de Ignacio De Loyola, en los Ejercicios Espirituales (1961), séptima anotación.

sobre la tierra no podían confiar en interpretar por vía racional los designios divinos como lo proclamaba el jansenismo, la justicia del estado central en la persona del rey sí era incuestionable pues tenía un origen divino. El acatamiento a la autoridad, se leía de acuerdo a la Epístola de Pablo a los apóstoles

*"como el poder temporal ha recibido órdenes de Dios de castigar a los perversos y proteger a los buenos, debe ser libre de cumplir con su cargo en todo el cuerpo de la cristiandad sin limitación ni respeto a personas, así afecte al Papa, los obispos, los sacerdotes, las monjas o cualquier otro."*⁴⁴

La nacionalización de la iglesia en Inglaterra hace que el rey tome el lugar del papa como cabeza de la iglesia. Cromwell 1533 había retomado el concepto tradicional de poderes imperiales que limitaban en la edad media la jurisdicción papal, doctrina inicialmente surgida en la lucha de las ciudades italianas, pero para el XVI esto implicó nacionalizar la iglesia independizándola de Roma y hacer de las autoridades seculares el único poder jurisdiccional dentro de sus propios territorios, único objeto de la lealtad política de un súbdito (Skinner, 1986). El énfasis individualista y la tesis de la autoridad divina de los reyes se tradujo en terminos políticos en la construcción de un estado fuerte, mientras, en terminos epistemicos, se radicalizó el pesimismo en la capacidad del hombre de acceso a la salvación por medio de la virtud dando lugar a una impasible y ciega fe en servicio del señor que Max Weber concibió como la racionalidad mas cercana al servicio del capitalismo (Bendix, 1979).

El paradigma del absolutismo, Francia, se alimento de la teoría política luterana. Según Skinner (1986), Bossuet en 1679 en la obra dedicada a Luis XIV se basó en la idea luterana de que todos los principios políticos debían derivarse de las páginas de la Biblia, mientras, en cuanto a la naturaleza de los deberes que los súbditos deben a sus príncipes, se basó en la doctrina paulista de que todo poder provenía de Dios y por tanto cada alma debía someterse a los poderes mas altos con obediencia. El absolutismo francés y el absolutismo ingles comparten la imagen de la naturaleza divina del monarca, representan la política como una obediencia a la divinidad y promueven en caso de tiranía la resistencia pasiva.

En el caso católico español, la iglesia desarrolló una filosofía política autónoma y contrastante frente a la francesa e inglesa ocupando los filósofos contractualistas, especialmente de la "escuela jesuita" un lugar relevante en la consejería monárquica y su teoría, un lugar central en la definición de la administración virtuosa de un "príncipe cristiano". El fortalecimiento de la autoridad de la iglesia en estas regiones no tiene que ver solamente con la conocida potestad sobre la exégesis de la Biblia y la obediencia al papa, sino sobre todo con la formulación de una filosofía política y una estrategia de gobierno asentada sobre la interpelación moral. En ella la iglesia aparecía como un modelo de

⁴⁴ Martín Lutero, Manifiesto, citado en Skinner, 1986, pp. 20.

comunidad ejemplar “perfecta”: conciliarista, construida sobre la voluntad moral de sus miembros, orgánica. Su imagen de gobierno no era la obediencia al poder absoluto sino la construcción y constante exhibición de la voluntad moral que sostiene el contrato político. Sus imágenes son elocuentes, la caída de la natura, la pérdida de la virtud de la igualdad, el apareamiento de la violencia y la usurpación, el surgimiento de la sociedad civil por un acto de prudencia racional, el consentimiento como fundamento de la representación y la delegación de la potestad soberana a una forma burocrática o representante moral. Don Diego de Saavedra Fajardo, en lo que constituye casi una cita del *Legibus* de Francisco Suarez resume en este párrafo la tesis contractualista:

“En la primera edad ni fué menester la pena, porque la ley no conocía la culpa ni el premio, porque se amaba por sí mismo lo honesto y glorioso; pero creció con la edad del mundo la malicia, é hizo recatada á la virtud, que antes, sencilla é inadvertida, vivía por los campos. Desestimóse la igualdad, perdióse la modestia y la vergüenza, é introducida la ambición y la fuerza se introdujeron también las dominaciones; porque obligada de la necesidad la prudencia, y despierta con la luz natural, redujo los hombres a la compañía civil, donde ejercitasen las virtudes a que les inclina la razón y donde se valiesen de la voz articulada que les dió la naturaleza, para que unos a otros explicando sus conceptos y manifestando sus sentimientos y necesidades se enseñasen, aconsejasen y defendiesen. Formada pues esta compañía, nació del común consentimiento en tal modo de comunidad una potestad en toda ella ilustrada de la luz de la naturaleza para conservación de sus partes, que las mantuviese en justicia y paz, castigando los vicios u premiando las virtudes; y porque esta potestad no pudo estar difusa en todo el cuerpo del pueblo, por la confusión en resolver y ejecutar, y porque era forzoso que hubiese quien mandase y quien obedeciese, se despojaron della y la pusieron en uno, o en pocos, o en muchos que son las tres formas de república: monarquía, aristocracia y democracia.” (Saavedra y Fajardo(1584-1648), 1947, 56)

La idea de que la autoridad no se deriva de la naturaleza es bastante explícita en la forma en que la retórica contractualista acerca de la caída del orden natural habla de la pérdida de las virtudes espontáneas y la necesidad de reconstruirlas en una segunda instancia a través de la convivencia social, la decisión política y su representación. Las condiciones del surgimiento de este estado de reconstrucción de la virtud que otorgan legitimidad y posibilidad a la comunidad política, dependen primero de su constitución como comunidad orgánica. Así lo sostiene Francisco Suarez.

“El poder no resulta en la naturaleza humana hasta que los hombres se agrupan en una comunidad perfecta o autónoma y se unen políticamente...no se da en los individuos separadamente considerados, ni tampoco en la masa o multitud de aquellos que se unen como confusamente y sin orden ni unión de miembros de un organismo. Luego el constituir ese cuerpo político (ese organismo moral mysticum en su ser específico) es antes de que exista en los hombres ese poder.”⁴⁵

Así, el primer paso para fomentar el organicismo en la sociedad, es una reconstrucción racional contra cualquier noción de orden político como orden natural. Si bien la razón humana tiene un origen divino, primero su ejercicio especulativo es humano, segundo moral, el consenso surgido de la compañía civil es un constructo social. Así la ley que se desprende de este acuerdo, tanto la ley de

⁴⁵Suarez, *De Legibus*. Libro i cap. II pp. 739. Edición crítica bilingüe por I. Perenna, p. Sunner, y v. Abril, consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1971-1975.

que se vale el individuo en su defensa como derecho natural cuyo objeto es la moral, tanto como la ley civil son elaboraciones en segundo grado.

Una de las fuentes centrales del contractualismo que apunta a ubicar el poder político legítimo dentro de la comunidad antes que en el estado, viene de la defensa de la autoridad de los concilios generales presentada en el S XII, por Jean Gerson en su obra *On The Unity of the Church, The potestae Ecclesiástica* en la cual se dispone a detener el poder total del papa.

En la tesis conciliarista se sostiene que la Sociedad Eclesiástica y la Sociedad Secular, ambas son "perfectas", es decir que así como en la Iglesia la autoridad más representativa de los fieles es el Concilio General mientras "la aparente plenitud de poder del Papa en realidad ha sido concedida por conveniencia", así "... la más alta autoridad legislativa dentro de una república secular análogamente debe alojarse... en una asamblea representativa de todos sus ciudadanos." (Skinner, 1986, 121- 122). El conciliarismo tiene consecuencias en dos planos: delimita la autoridad, y, en contraposición a la comunitaria espontánea -los clanes naturales y las amistades- construye la sociedad según la razón política. En este modelo la iglesia es en lo sustancial autónoma del estado.

En este sentido se atribuye a la noción de voluntad política un sentido neoagustiniano. El tema agustiniano de la naturaleza caída del hombre, que en su tiempo introdujo una vertiente de razón neoplatónica en el cristianismo: la muerte cultural, la renuncia a las dominaciones permite construir un orden a través de categorías racionales⁴⁶. Siendo el imaginario político, además inspirado en la mecánica clásica, la sociedad compuesta de partículas racionales, debería ser orgánica y mecánica.

Así, Suarez en *De Legibus* sostiene que si bien el concepto puro de equidad es de naturaleza divina y al él debe propender todo acuerdo moral, las leyes que buscan la mencionada equidad no son de la misma naturaleza de la razón sino sus frutos. Una voluntad racional que no puede ser sino moral de construir artificialmente un orden perdido, a representación de su objeto.

*"a no ser que admitamos que esta (la equidad civil) se halla escrita en la mente de los hombres...mas aquella descripción se ha hecho, al parecer, mas desde el punto de vista del efecto de la ley que atendiendo a su propia naturaleza. En realidad, se trata, mas bien, de una descripción del objeto establecido por la ley (el bien común que entiende una construcción artificial de lo que fue motor de la naturaleza) que de la ley misma, porque ésta determina la equidad o es su regla y medida, pero no es propiamente la misma equidad"*⁴⁷

La reconstrucción de la "virtud" depende substancialmente de una voluntad racional: no es ya natural, no es divina, no puede ser impuesta externamente.

"La ley natural se da en el hombre y no en Dios, ya que es temporal y creada. No se da fuera del hombre porque no esta escrita en tablas si no en el corazón. Tampoco se da inmediatamente en la naturaleza del hombre. Ni en

⁴⁶ San Agustín. *Las Confesiones*. Libro x sobre "como conocer a dios". Alianza Editorial, Madrid 1990.

⁴⁷ Suarez, *De Legibus*. Libro i cap. II pp. 739. Edición crítica bilingüe por I. Perenna, p. Sunner, y v. Abril, consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1971-1975.

su voluntad puesto que no depende de la voluntad del hombre sino que por el contrario la vincula y coacciona en cierto modo. Luego es preciso que se dé en la razón. Todos los efectos legales que cabe considerar en la ley natural provienen directamente del dictamen de la razón”⁴⁸

Ahora bien si la razón individual es la fuente de la reivindicación de derechos, el lugar desde el cual la voluntad se plega a los fines, no constituye en ley hasta que no se codifica de comun acuerdo y tiene credibilidad.

“aun cuando la naturaleza racional sea el fundamento de la bondad objetiva de los actos morales humanos, no por eso se la puede calificar de ley. El fin es también regla y norma de los medios pero no es ley.”⁴⁹

A diferencia del absolutismo, y la noción del derecho divino de los reyes, el contractualismo se basa en el derecho natural, para después de una disquisición sobre el concepto voluntad, disgregar la importancia del individuo, el hombre racional en la formación de un consenso. El contrato ubica la potestad de la justicia en la soberanía popular. La sociedad orgánica como cuerpo social es el fundamento de la política, el estado es su representación.

III.2.3 LA RAZÓN SOBRE LA COSTUMBRE.

Para diferenciar la naturaleza de comunidad perfecta, de cualquier otra, el contractualismo establece su distancia del derecho de gentes, o consuetudinario. En su nivel mas elemental la razón lleva hace a la gente tender a la asociatividad de lo cual surgen culturas particulares o derechos de gentes derivados de las costumbres que perfectamente puede ser tiránicos o ambiciosos ; mientras los segundos preceptos surgidos de una reflexión superior y especulativa son los que llegan a leer un telos hacia el cual se ha de dirigir en terminos universales toda sociedad política, telos que al ser superior ha de constituir el referente de la regulación fundamental de todo orden, el fundamento moral.

Esta tesis del carácter racional y superior de la constitución de la comunidad política surgida del acuerdo moral y no de la Natura se ratifica en el cuidado que tiene Suarez en subrayar la diferencia entre las sociabilidades y lealtades surgidas de las relaciones parentales, codificadas por el derecho de gentes, ley de los reinos, y la naturaleza de la autoridad política sobre la que se sostienen las monarquías modernas, o en sus terminos, la diferencia entre las sociabilidades surgidas de la costumbre y las que surgen de la razón política y moral. En esta distinción entre primeros y segundos preceptos nos detendremos mas adelante cuando nos aproximemos a la lectura del contractualismo en el contexto colonial andino, pues en torno a la diferencia entre primeros preceptos (los que puede leer todo hombre por su esencia racional) y los segundos preceptos (los que requieren de una capacidad y formación social específica para ser leídos pues requieren complejas facultades intelectuales para

⁴⁸ Francisco Suares. De Legibus. Libro 1. Cap. IX. Acápite 1564

⁴⁹ Francisco Suares. De Legibus. Libro 1. Cap. IX. Acápite 1556.

representar y leer el telos universal en torno al cual se construye la razón política) se establecerán las jerarquías, responsabilidades y derechos derivados del grado de consciencia diferenciado entre los sujetos coloniales y sus protectores. También en torno a la distinción en torno a las facultades de utilización de la razón en primera o segunda instancia surgirán los referentes de la comparación de culturas en la retórica colonial.

Entre las jerarquías surgidas del derecho de gentes, el contractualismo apunta también de manera directa contra la doctrina mayorazgista que, en defensa del linaje y los bienes de la nobleza española, defendió el origen divino de la sucesión nobiliaria, y consecuentemente el derecho divino de los reyes (en una tradición autónoma a la calvinista). En el debate doctrinal, juristas como Luis de Molina (1573) respaldaron el derecho castellano especialmente las leyes de Toro (1505) encontrando en la institución del mayorazgo el modelo perfecto de sucesión, de vinculación patrimonial de bienes y de primogenitura. Mientras para Molina *“El mayorazgo hispano se deriva del mismo reino de los hispanos ; el reino de Castilla es la cabeza de todas las primogenituras hispanas ; el mismo reino no es sino un mayorazgo”* (Cita en Valencia Sala, 1994, pp.21), Suarez se ubica del lado de la tesis del obispo de Simancas quien, según el estudio de Valencia Sala acusa a la doctrina mayorazgista de irse contra el derecho natural y contra la religión. Negando la procedencia divina de dicha institución y de la soberanía monárquica mientras plantea que el régimen de mayorazgo se funda en el del reino *“y lo que en el reino viene por necesidad en las otras primogenituras viene por utilidad”*.

Mientras los teóricos del estado Absolutista afirman que el poder legislativo radica por naturaleza en el soberano, a quien Dios se lo ha conferido y que debe perdurar siempre en alguien concreto por simple sucesión, Suarez planteando directamente su desacuerdo en los siguientes términos sostiene:

“el poder legislativo, en virtud solamente de la naturaleza de las cosas no radica en ningún hombre concreto sino en toda la colectividad de hombres. La conclusión es cierta y se acepta comúnmente. La encontramos en Santo Tomas, en cuanto sostiene que el soberano tiene el poder legislativo que le transfirió la comunidad. Es lo que sostienen y proclaman también las leyes civiles. Lo explican ampliamente Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Bartolomé de Ledesma, Diego de Covarrubias y Martín de Azpilcueta. La razón es que todos los hombres nacen naturalmente libres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política -como tampoco dominio- sobre el otro.”⁵⁰

Así Suarez apuntará contra el linaje como base del poder político, diferenciará el orden de la familia con el orden de la comunidad política, o “comunidad perfecta” y negará el estatuto de las fundaciones y códigos autónomos del mayorazgo, poniendo primacía sobre la figura de la “soberanía popular”.

⁵⁰ Francisco Suarez. De Legibus. Libro 1 Capitulo 2.

“Si nos atenemos solamente a la creación y a la generación natural, de ahí solo cabría deducir que Adán tuvo un poder domestico o familiar, pero no político”... “el poder político no empezó a existir hasta que empezaron a asociarse en una sola comunidad perfecta o autónoma varias familias. Por tanto, de igual modo que esa comunidad no nació con la creación de Adán ni por su sola voluntad, sino por voluntad de todos los que en ella se integraron, tampoco podemos afirmar con fundamento que Adán poseyera, por la naturaleza de las cosas, la primacía política en aquella comunidad.” “el primogénito no tiene por qué ser además rey e su descendencia”
51

En base a este argumento la introducción del contractualismo se presenta como un proyecto de racionalización que esta por encima de los intereses personales de gloria y riqueza y las lealtades de clan sustentadas en la costumbre. La tesis es que todo derecho civil o costumbre puede ser reformado por una razón política superior. Así consta en Suarez:

“La obligatoriedad del derecho de gentes no tiene su origen en la pura razón ..por tanto nada hay que impida que esté sujeto a cambios siempre que sean provocados por una autoridad suficiente” El derecho de gentes puede cambiarlo un reino o Estado particular para su propio territorio nacional. Porque aquella ley en cuanto esta vigente en ese Estado es sin mas intrínsecamente puro derecho civil y lo llamamos derecho de gentes únicamente por comparación paralelismo con los ordenamientos de otros estados” (ibid)

Según la filosofía política contractualista la sociedad política es distinta y superior a la comunidad de parentesco o el derecho consuetudinario ; el contractualismo no supone una naturalización de la política o una generalización del patriarcalismo como valido universalmente. La construcción de una sociedad orgánica como opción frente a la centralización del estado nos supone una resistencia de la tradición que podría expresarse en la falta de una regulación externa y distinta de las propias necesidades y costumbres del clan. Para el contractualismo el linaje, el parentesco propiamente dicho no es la base de la comunidad política y de la autoridad. La imagen de la caída de la naturaleza sirve nuevamente para que la contrarreforma defina todas las sociedades seculares, en un sentido alejado del tomismo como prudentes construcciones surgidas de la necesidad y la utilidad. Adán tenía una autoridad paternal sobre la naturaleza pero no política pues no había necesidad de ningún poder coercitivo en un mundo sin pecado en cambio después de la Caída a los hombres les resultó tan difícil protegerse de las consecuencias de su propio comportamiento pecaminoso que a la postre decidieron limitar sus libertades naturales pero precarias para asegurarse un mayor grado de tranquilidad y paz. (Skinner, 122).

En este sentido, Gerson inspirado en Guillermo de Occam, define la existencia de dos clases de sociedades políticas: una eclesiástica, otra secular. Su intención es *“distinguir las de las comunidades familiares que no son autosuficientes”*. Una *communitas perfecta* queda definida así como corporación independiente y autónoma poseedora de la mas plena autoridad para regular sus propios asuntos sin intervención externa (Skinner, 1986 121)

⁵¹ Francisco Suares. De Legibus. Libro 1. Cap. IX. Acápites 1645 Y 1646

La legitimidad del consenso, como método para la consecución de la verdad es tomada por los teólogos de Salamanca del valor que tiene la ciudad como fuente de virtudes desde la antigüedad clásica. La ciudad era el único lugar donde era posible la practica de la virtud y la búsqueda de la felicidad que son los fines del hombre, su telos. Fuera de la ciudad no hay *hominium consortia* sobre las que se basa toda amistad, la mas alta de las virtudes humanas ; sin la ciudad no hay posibilidad de adquirir un conocimiento verdadero del mundo puesto que este depende del consenso. Las verdaderas sociedades humanas actúan unidas en consortium, orgánico y no igualitario ; el cuerpo político es esencialmente un corpus mysticorum cuya mejor representación es la ciudad (Suarez citado en Padgen, 1982,104).

Esto delimita claramente una diferencia entre la comunidad de la costumbre y la comunidad “perfecta” sustentada en la razón moral y política. Esta diferencia se extiende a la delimitación de una frontera entre el derecho privado y el derecho público entendido como el bien común, que también tuvo su expresión en el derecho justiniano retomado por las monarquías modernas. Así, aunque el contractualismo no apoya directamente la erección del estado como el lugar especializado de la política si construye en el concepto de comunidad perfecta una noción de política como un espacio distinto al de las relaciones patriarcales que debía ser regulado por un código de justicia externo y abarcativo. El escenario de lo público, se representa en el contractualismo como el lugar del consenso entre los diferentes, donde los sujetos se definen como miembros de la comunidad política antes que por su lugar de subordinación o poder en un nexo parental. Es un lugar en que cada miembro del cuerpo social adquiere su identidad universal y política, abstracta por encima de sus obligaciones mas imperativas y necesarias en terminos sociales. Esta tesis llevaría a desarrollar lo que Skinner denomina una teoría subjetiva de derechos y a la búsqueda por codificar de manera escrita los contratos.

III.2.4 EL DEBATE CON MAQUIAVELO: subjetividad y vínculo como medios eficientes de gobierno.

Como vemos el debate que planteó el contractualismo con Maquiavelo no gira en torno a la primacía entre la naturaleza y la razón política sino en torno al fundamento y viabilidad de una comunidad política racional. Mas allá de la afirmación de la supremacía de la razón sobre la naturaleza y la costumbre, el contractualismo afirma que la moral es el estado mas alto de pensamiento racional, pues es en este escenario en el que se pliega la voluntad y se encuentra la viabilidad del cuerpo social.

En un intento de hacer una síntesis, Suarez entiende que Maquiavelo afirma que el poder político y el derecho civil se orienta esencial y primordialmente al Estado, a la conservación y a su engrandecimiento del Estado. Por tanto es materia de las leyes todo lo que sirve al Estado. Y a este fin

se orientan tanto las leyes en las que la moralidad es auténtica como las leyes en las que sólo es ficticia y aparente, al disimular incluso situaciones de injusticia que pueden ser útiles al Estado. Según Maquiavelo no es posible conservar el estado de otra forma. Y no puede ser verdadero rey ni asegurarse en el trono quien se atiene a las leyes de la virtud y se somete plenamente a ellas.

Para Suarez esta es una afirmación errónea, no solo en terminos éticos sino sobre todo en tanto estrategia de afirmación del gobierno. Pues para el *“No hay medio mejor para la conservación de los reinos -incluso en el ámbito del bienestar social- que la obediencia y conservación de la fe y la religión católica”*⁵²

Saavedra Fajardo, comentando a Maquiavelo en su obra dirigida a Felipe IV sostiene que el príncipe italiano asesorado por Maquiavelo no podía estar sino errado pues al sacrificar la virtud a la política estaba haciendo una inversión a corto plazo pues, *“Mas príncipes vemos depojados por las opiniones diversas de religión que por las armas. Ella mas que la necesidad une los ánimos”*(*ibid*)

Volvemos a citar la advertencia de Saavedra Fajardo a los Habsburgo en su “idea de un príncipe político cristiano” en definitivamente sostiene la eficacia del orden moral sobre el civil en la construcción del gobierno político.

“Aunque la justicia armada con las leyes, con el premio y el castigo, son las columnas que sustentan el edificio de la república, serian las columnas en el aire si no asentasen sobre la base de la religión que es el vínculo de las leyes; porque la jurisdicción de la justicia solamente comprende los actos externos legítimamente probados; pero no se extiende a los ocultos e internos. Tiene autoridad sobre los cuerpos no sobre los ánimos; y así, poco temería la malicia al castigo si ejercitándose ocultamente en la injuria, el adulterio y en la rapiña, consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes no teniendo otra invisible ley que le estuviese amenazando internamente. Tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos impíos pareció invención política la religión.... Quién sin el vivirá contento con su pobreza o con su suerte? Que fe habría en los contratos? Qué integridad en la administración de los bienes? Qué fidelidad en los cargos y qué seguridad en las vidas? Poco movería el premio si se pudiese adquirir con medios ocultos sin reparar en la justicia. Poco se aficionarían los hombres a la virtud si no esperando mas inmarcesible corona que la de la palma, se hubiesen de obligar a las estrechas leyes de la continencia. Presto con los vicios se turbaría el orden de la república, faltando el fin principal de su felicidad, que consiste en la virtud, y aquel fundamento o propugnáculo de la religión que sustenta y defiende al magistrado, si no creyesen los ciudadanos que había otro supremo tribunal sobre las imaginaciones y pensamientos, que castiga con pena eterna y premia con bienes inmortales: esta esperanza y este temor componen las acciones de los hombres.”(*ibid*)

Las condiciones de una autoridad legítima para los católicos son: el provenir su potestad del cuerpo místico de la comunidad, el haber sido fruto de un consenso, y el que la autoridad represente en terminos morales y no personales la unidad orgánica. Las condiciones de una autoridad eficiente para los católicos parte de colocar en un primer plano la construcción racional de la interpelación moral, es la que regula el vínculo social pues obliga de consciencia -lo que la ley civil no puede- permite integrar a los grupos de interés en las regulaciones de la virtud que rigen las formas corporativas

⁵² Francisco Suarez. De Legibus. Libro III acápite 1694.

reinventadas. Es el fundamento y garantía del orden, y no lo es el Estado como creen los teóricos del absolutismo francés como Bossuet y los calvinistas ingleses.

En este sentido debemos insistir en que para los contractualistas el poder legislativo del Estado no puede alcanzar su propio fin si no es extendiendo sus normas al campo de todas las virtudes, pues solo existe gobierno en la acepción que se le da al derecho como sinónimo de vínculo. Es decir, el poder político es eficiente solamente si se logra articular en torno a los valores morales y virtudes asignadas al *Vínculo social*. Es decir, solo se gobierna en acuerdo con la semántica moral del nexo social.

“La acción o facultad moral que cada persona tiene respecto a lo suyo o a lo que en alguna manera le pertenece recibe el nombre de derecho, y ese parece ser propiamente el objeto de la justicia...De ahí también la costumbre de dar a la palabra derecho un sentido de vínculo. En tal caso parece que este término significa cierta especial obligación o relación que nace del propio vínculo.” “No es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva”⁵³

Para los contractualistas la autoridad es deseable en tanto representativa : representa las virtudes que son fines y reguladores del nexo social, y representa la potestad encargada por la comunidad a su burocracia.

“Es imposible concebir un cuerpo político unido sin gobierno político y organización adecuada. Primero, porque esa unidad resulta en gran medida de la sumisión a unas mismas normas fundamentales y a un mismo poder, común, y superior. Si no fuera así no se podría dirigir esa comunidad a su fin, que es el bien común. Por eso va contra la razón natural que exista una colectividad de hombres que estando unidos a manera de un verdadero cuerpo político no cuente con algún poder común al que los miembros de esa comunidad estén obligados a obedecer. En consecuencia, si ese poder de soberanía no se da en una persona determinada, debe necesariamente radicar en toda la comunidad”⁵⁴

Como consecuencia de la búsqueda de sociedad perfecta, ningún gobernante puede ser mayor en poder que la comunidad a la que rige, el poder último sobre cualquier sociedad perfecta debe permanecer en todo tiempo dentro del cuerpo de la comunidad misma. En este sentido el gobernante es rector y no soberano absoluto. En caso contrario, donde el gobernante está por encima de la ley o disfruta de derechos absolutos sobre los bienes de sus súbditos, se ha renunciado a una sociedad auténticamente política y se ha instituido una tiranía, es decir un gobierno ejercido a la fuerza, violentamente, que solo se puede dar sobre esclavos y lleva a la desobediencia. (Skinner, 1986).

Según la definición del contractualismo el mejor gobierno es el de la monarquía, el príncipe debe ser solo uno, y subordinar a los gobernantes regionales, pero debe entenderse que esta unidad del príncipe no se refiere a su calidad de persona natural, sino en cuanto persona moral que es de la cual deriva su poder. El concepto *corpus politicum mysticum* con el que Suarez denomina a la comunidad

⁵³ Francisco Suarez. De Legibus. Libro 1. Cap. II. Acápites 1537-1538.

⁵⁴ *Ibid*, Derecho De Gentes 1657.

política expresa la imagen orgánica de dicha comunidad, y de la cual surge la persona moral que no es individual como la física, sino colectiva⁵⁵. Así en la definición del príncipe se contraponen la persona individual a la persona colectiva, la persona física a la persona moral.

Como podemos observar, aquí hay una explícita estrategia de gobierno, el acuerdo moral que sustenta la comunidad política no es solo un origen salvo, sino también el vehículo que hace viable la reproducción del orden a través de los vínculos sociales. En términos de Suárez El derecho civil establece la forma de hacer contratos, el derecho natural obliga a cumplirlos.

La alternativa contractualista, al ejercer la crítica a la teoría del carácter divino de la autoridad abrió el espacio a la promoción de una estrategia de orden disciplinario pues estaba sustentada en el fortalecimiento de la sociedad orgánica y en la pedagogía de virtudes entre sus sujetos. Desde esta premisa, la estrategia de orden y gobierno contractualista fue enfática en la primacía de la construcción y regulación de la sociedad política, antes que en la construcción del poder absoluto del estado. La sociedad política fundamentada en el nexo moral y en la voluntad moral subjetiva es la fuente de la soberanía y toda ratificación del gobierno “justo y eficiente” debía aportar garantizar la organicidad y vigor de la sociedad política institucionalizándola y promoviendo una constante representación del carácter moral de la voluntad asociativa. La iglesia intentará cumplir con esta función de gobierno : en su potestad sobre el fuero penitencial apelará a la consciencia, en su fuero institucional creará corporaciones entre laicos como escuelas de racionalismo moral orgánico.

El contractualismo representó a la iglesia como modelo de comunidad perfecta, en torno a su modelo se fomentaron una serie de prácticas tendientes a la formación de sociedad política, entre ellas la predicación sobre la moral del vínculo social, las virtudes del sujeto como fundamento del orden y la construcción de sociabilidades fuertemente reglamentadas : corporaciones, cofradías, patronatos bajo el modelo de la república como un cuerpo orgánico. Así el poder pastoral antes que al reforzamiento del estado cuya centralización aparecía como un instrumento operativo y representativo válido (aunque lamentablemente no muy eficiente en el caso español) y no como la encarnación política de la divinidad, una por su origen, como si lo era en los estados absolutistas clásicos.

El consenso, método privilegiado de consecución de la verdad y la justicia, según lo representa esta teoría es eficiente en tanto promueve la constante representación de la voluntad política y participativa por parte de los sujetos, la dramatización de su voluntad y de su función en el

⁵⁵ Francisco Suárez. De Legibus. Defensa De La Fe. La Soberanía Popular. Libro III Capítulo 1 Acápito 1721.

cuerpo político es fundamental para la construcción de su identidad como sujetos⁵⁶. De acuerdo a Michel Foucault esta podía ser una garantía de que “atados a su identidad” mantengan una consciencia de autovigilancia. Así el contractualismo puso especial énfasis en la necesidad de gobernar apelando a la consciencia o en su defecto al derecho de los sujetos políticos de rechazar una reglamentación injusta que atentara contra el acuerdo moral planteado en el cuerpo social. Así Suarez afirma que:

“Por mas que tergiversen los herejes, lo que no cabe bajo libertad no cae bajo la ley. Cuando una ley se considere injusta en conciencia, es un acto de violencia y no una ley y por lo tanto no obliga” ⁵⁷

La libertad de consciencia es la imagen que ofrece el contractualismo para representar el poder como fruto de la participación de los sujetos, y de su libre elección moral, es decir de su identidad y su consciencia. De allí proviene el desarrollo de la tesis probabilista, que en el estudio de los “casos de consciencia” indaga detenidamente sobre la intencionalidad de la conducta, relativizando incluso los comportamientos criminales, por la autonomía del fuero del que proviene el juicio.

“lo que es imposible, no cae bajo la libertad ya que ésta exige intrínsecamente poder para elegir entre dos alternativas; luego tampoco puede constituir materia de ley” ⁵⁸

Contrato y participación juegan como elementos de una “comunidad perfecta” que como lo repetían los aristotélicos es orgánica y jerárquica. Así, la filosofía política dominante en los reinos de España tenía un ideal de sociedad política *autoritario y participativo*.

Los jesuitas de la contrarreforma fueron los mas celosos defensores de la idea de la soberanía popular, el consenso y la supremacía del fundamento moral sobre el orden jurídico. Si esta teoría fue conflictiva por fuera de los regímenes Habsburgo, como lo fue por ejemplo para los borbones, no fue tanto porque los jesuitas fueran antimonárquicos sino por las consecuencias de la filosofía política contractualista en terminos de la estrategia de gobierno.

Primero que si el consenso resultaba del acuerdo moral entre los sujetos y la conciencia era el último reducto de la voluntad política, solo el tribunal penitencial de la iglesia podía juzgar la legitimidad sobre el dominio pues este era su escenario exclusivo. Así lo afirma Alonso de la Peña Montenegro (Quito 1596-1687) en su “Itinerario para párroco de indios” cuando define la potestad y jurisdicción que los representantes de la iglesia en cuanto a sus súbditos :

“los párrocos tienen jurisdicción ordinaria para con sus súbditos en cuanto al sacramento de la penitencia determinada no al lugar sino a personas. “son jueces entre sus súbditos en el fuero sacramental de la penitencia.

⁵⁶ Sobre la constante representación del contrato de soberanía monárquica en el teatro político colonial véase Espinosa (1995, 1989); Abercrombie (1993); Sommer-Mathis (1992). También sobre teatro político en el antiguo régimen europeo se puede leer Chartier (1992) Y Thompson (1979).

⁵⁷ Francisco Suarez. De Legibus. Libro 1. Cap. IX. Acápite 1549. P.P. 743.

⁵⁸ Suarez, Op. Cit. Acápite 1551-

Deben enseñar sobre vicios y virtudes que han de practicar para que puedan evitar la condenación eterna y alcanzar la gloria celestial. No todos los contratos exteriormente justos lo son para el fuero interno que es para el sacramento de la penitencia”⁵⁹

Según la doctrina del derecho en el fuero externo existen dos clases: el eclesiástico y el civil, a diferencia el fuero interno es “*el que se realiza en el interior del espíritu del hombre, donde radica la conciencia*” San Agustín lo llama fuero del cielo o de Dios y por lo tanto la ley no puede obligar a los ciudadanos en el fuero de la conciencia. Pues siendo el fuero el lugar en que se celebran los juicios, “*el fuero de la conciencia es el fuero de Dios ..el hombre no puede obligar en el fuero de Dios. Luego tampoco en el fuero de la conciencia*”⁶⁰.

Al identificar el fuero de la conciencia como un lugar de gobierno, el contractualismo esta ofreciendo uno de los ejes de articulación de la estrategia hegemónica y de control social a través de la moral en los países católicos. Si bien el estado no consigue gobierno, por la corrupción y fraude de las leyes, y por la expansión de nexos ilegítimos, los instrumentos morales de la iglesia pueden establecer regulaciones apelando a la conciencia y fomentando la culpa.

“Señal de que es mucho mas necesaria en una comunidad política incluso para su gobierno civil (que en una orden religiosa). Y la razón de principio es que un gobierno sin poder para obligar es ineficaz y fácilmente cae en menosprecio. Ahora bien la coacción sin poder para obligar en conciencia o es moralmente imposible, puesto que una coacción justa presupone la culpa o por lo menos es del todo insuficiente porque sólo con ella no se podría proveer al Estado de modo suficiente en muchos casos de necesidad”⁶¹

Así, según Suarez, las leyes civiles pueden dar normas con relación a las relaciones entre personas y a la regulación de uno mismo, pero para mantener gobierno sobre estas deberían fomentar virtudes a las que las personas se plegaran voluntariamente tales como: fidelidad, gratitud, limosna y solidaridad. Estos valores no caen fuera de la competencia de lo que es conveniente para mantener la paz entre los ciudadanos, pero las leyes no puede obligar sobre esto. Así mismo entre las virtudes para consigo mismo la templanza y fortaleza afectan la esfera de la moral personal por lo que se refiere al uso de los bienes propios. Estas regulaciones pueden ser necesarias para la convivencia política, no sólo para evitar el prestigio y prodigalidad como fuente de lealtades privadas lo cual sería un mal para la representación política, aún cuando la ley no puede obligar sobre esto ⁶² De forma contundente Suarez concluye encontrando los terminos del debate.

“Las leyes civiles pretenden hacer buenos hombres a los ciudadanos, porque no tienen otra forma de hacer buenos ciudadanos”⁶³

⁵⁹ De La Peña Montenegro op. Cit. p. 439 y 95.

⁶⁰ Ibid. 1705.

⁶¹ Suarez Op. Cit. Libro III. Capitulo XXI. Acápite 1712.

⁶² Ibid. Acápite 1701.

La filosofía contractualista es el discurso más explícito de una “teoría del imperio” como buscaba Königsberger (1975) en su estudio sobre la monarquía española en el virreinato de Sicilia. La falta de un desarrollo constitucional en los reinos de España que Königsberger para el caso de Italia y Ots Capdequi para el caso de las leyes de indias supieron identificar, es solo una consecuencia lógica de la teoría política contractualista y tiene un desarrollo epistémico en el probabilismo.

Según Blas Pascal en sus “Cartas a un provincial” el oportunismo político jesuita, especialmente su estrategia de pacto cobijado por la imagen mariana, muestra como su mayor interés es antes abrazar a todo el mundo en un pacto, que reformar de raíz las costumbres como si lo intentaron los predicadores del renacimiento influenciados por Erasmo. Los jesuitas reutilizaron las sociabilidades y veneraciones originadas en las costumbres sometiendo a un poder superior. Según Blas Pascal lo que hacían era un pacto oportunista e indiscriminado justificado por una filosofía inductiva, variable, sin desarrollo constitucional : el probabilismo. En palabras de Pascal :

“tienen de todo y para todo genero de personas y responden tan ajustadamente a cuanto se les pregunta...como hicieron en las Indias y en la China permitieron a los cristianos hasta la idolatría con esta sutil invención, a saber, enseñando a aquellos pueblos que podían adorar los ídolos cachim, choam, y keum-fucum⁶⁴ con tal que mentalmente refiriesen esta adoración a una imagen de Cristo...como tratan con personas de todo genero y nociones tan diferentes, es necesario que tengan causistas apropiados para tanta diversidad”⁶⁵

Pascal se refiere a la búsqueda jesuita de coincidencias entre conceptos religiosos nativos y cristianos que -contratantes frente a la radicalidad antiidolátrica del humanismo- se inscribía en el propósito discursivo de encontrar fundamentos religiosos -de la razón natural- subyacentes a la vida social, núcleos de solidaridad que podía racionalizarse, o incluso inventarse, para integrar de manera funcional la sociedad orgánica.

El contractualismo, según la lógica de fortalecer la organicidad y la sociedad política y de difundir la predica moral. El ejemplo mejor lo fueron las cofradías, que no eran otra cosa que asociaciones construidas bajo figuras corporativas surgidas de un proceso de racionalización de las sociabilidades tradicionales, núcleos de solidaridad. Fueron como modelos de contrato y células corporativas. Las cuales, más allá de sus fines especializados dieron las pautas para la construcción de identidades protonacionales, regionales y locales (Lafaye, 1992 ; Gruzinski, 1995), así como para la organización social productiva, pues las comunidades indígenas al interior de las haciendas, tanto

⁶³ Suarez, Op. Cit. Libro III Capitulo 1 Acápite 1698.

⁶⁴ Es probable que Pascal se refiera a la traducción que Matheo Ricci, en la misión jesuita de la china, hiciera del chino “shangdi” y “tianzhu” (desde 1538) como señor del cielo (Gernet, 1989). En general debe referirse a la búsqueda jesuita de coincidencias entre conceptos religiosos nativos y cristianos que, en contraste a la radicalidad antiidolátrica del humanismo, se inscribía en el propósito discursivo de encontrar fundamentos religiosos -de la razón natural- subyacentes a la vida social.

⁶⁵ Blaise Pascal. Cartas a un provincial.

como las formas de regulación de la mano de obra obrajera, estuvieron en general basadas en un modelo de vinculo moral y en la forma orgánica que proveyó el contractualismo. En este sentido los espacios corporativos tendientes a crear organicidad en el cuerpo social se convirtieron en escuelas de cultura política y en modelos de coordinación social extendidos a practicas seculares.

Esta es una táctica perfectamente regular si consideramos que la aspiración del contractualismo de abarcar lo particular en una totalidad, hace de la articulación de “costumbres antiguas” al nuevo orden moral y a los nuevos ritmos económicos, de extracción una practica muy provechosa. Frases como la siguiente *“Viendo la iglesia que no sería fácil revocar esta costumbre (fiesta y creencias) después de pensarlo determinó que se siguiera observando, pero que se le diera un nombre mas excelso”*⁶⁶ se pueden perfectamente inscribir en la lógica del contractualismo y también muy significativamente identificar con un proyecto de modernidad conservadora que supo subordinar las antiguas instituciones a un nuevo régimen de extracción y de poder colonial.

Por otro lado, según un brillante calculo político de los filósofos contractualistas, el gobierno y control social sobre los sujetos habrían de ser mucho mas eficientes y duradero si era extendido a todo el cuerpo social por estas redes institucionales, donde se promovía la apropiación de los valores dominantes. Esta tesis sería confirmada siglos mas tarde por los estudios contemporáneos sobre el poder disciplinario. Conceptos como el de la “microfisica del poder” de Michel Foucault, apuntan a lo mismo, en una crítica a la definición moderna de estado como monopolio del poder y la representación, encuentra en los “espacios privados” y en los saberes mas especializados, los dispositivos de un poder que construye sujetos.

Si la eficiencia de la estrategia contractualista ha de ser comparada con la de otros estados absolutistas, habría que decir que la cultura política del antiguo régimen español fue mucho mas resistente y duradera que la del estado Absolutista francés. Mientras en el primer caso el estado podía ser débil o ausentista porque la aristocracia había creado una base económica independiente y se apoyaba en una cultura política organicista que promovía la formación de corporaciones y redes clientelares⁶⁷, en el segundo caso las formas del poder político estaban perfectamente identificadas con la persona divina del monarca y su nobleza, que a cambio de no desarrollar una economía independiente había sido invitada a cohabitar en la corte de Versalles y vivir de las rentas, haciéndose mas frágiles a cualquier sentimiento de injusticia por parte del pueblo, o quedar al desnudo cuando la

⁶⁶ De La Peña Montenegro, Op. Cit. P. 322.

⁶⁷ es sintomático que en América Latina, - alimentada en sus años coloniales por una cultura política organicista como la ideada por la contrarreforma- ni la independencia, ni la constante actividad golpista contra gobiernos “corruptos e ilegítimos” hayan logrado cambios profundos en el sistema político que sigue anclado en la “maquinaria” clientelar.

presión por parte de antiguos aliados llegara a tensionarse con el proyecto de centralización monárquico, como de hecho ocurrió en la revolución francesa. Para citar un estudio que apunta a lo que estamos aquí sosteniendo, veamos lo que Barrington Moore jr. sostiene a partir de su comparación entre los procesos de modernización de la India y de la China “una sociedad muy segmentada que se apoye en sanciones ampliamente esparcidas para salvaguardar su coherencia y para extraer el excedente del campesinado es casi inmune a la rebelión campesina. En cambio una burocracia agraria, es decir una sociedad que confía en una autoridad central para extraer el excedente es un tipo mas vulnerable... más aún cuando en un mundo cambiante la burocracia debe sacar un mayor excedente al campesinado”(Moore, 1979,372).

Era comprensible que si para los Habsburgo, en su pacto con los poderes regionales, fue aceptable y hasta favorable la promoción de espacios de sociabilidad corporativos como las cofradías, que fomentaban un aprendizaje moral acerca de los vínculos sociales, sustituto a la fragilidad institucional del estado; ya para el proyecto borbón, inspirado en principios franceses de absolutismo y primeros brotes de ilustración, estas formas de sociabilidad institucionalizadas fueran competitivas con su capacidad de gestión, y de representación como Monarquía centralizada⁶⁸. Y lo que es también probable es que en tanto espacios institucionalizados desde la autonomía del fuero eclesiástico, como coordinadoras de extensas redes sociales podían articular identidades regionales e imaginarios hegemónicos alternativos a un proyecto colonial algo pobre en capacidad de interpelación civil: la nuevas corporaciones promovían la participación y la identidad, exhibían la voluntad de contrato a favor del aprendizaje moral y legitimaban de relaciones interestamentales desde clientelas políticas hasta unidades productivas que subvencionaban la economía criolla.

La construcción de la comunidad política como distinta de las sociabilidades espontaneas encierra una serie de claves del modelo autoritario. Por un lado supone una racionalización abstracta de las funciones orgánicas por encima de la arbitrariedad privada o de los códigos convencionales de la autoridad patriarcal, es decir establece una racionalización tanto de lo publico como de lo privado. Lejos de introducir una institucionalidad burguesa, racionaliza el corporativismo (la racionalidad andina y patriarcal) y lo reinventa. Por su parte la insistencia en el carácter moral de este orden se relaciona con el reprocesamiento de fragmentos discursivos “tradicionales” hacia la construcción de

⁶⁸ Estas instituciones corporativas y sus representaciones como cuerpos políticamente representativos solo fueron cuestionadas en la audiencia de Quito ya muy avanzado el siglo XVIII (el 15 de febrero de 1772 citado en anh/q indígenas caja 84 “autos acordados acerca de la celebración de fiestas forzosas y cofradías.”) Al mismo tiempo que se impuso el fin de la cátedra de llamada escuela jesuítica para referirse al “incomodo probabilismo” y “la doctrina del regicidio y el tiranicidio contra las legítimas potestades” (anh/q fondo especial caja 24 1768 . 2899)

un campo de interpelación cultural hegemónica: provee una definición moral del príncipe, provee una semántica del vínculo social y produce un sujeto atento a sus estímulos, combinando perfectamente las representaciones culturales con el control social desde los espacios públicos como privados.

Esta estrategia de racionalización corporativa, esta reinvención estandarizada de la tradición en la base de la sociedad política de las regiones dominadas por el contractualismo, nos remite al centro de un debate decimonónico que debe ser revisado en torno a los conceptos de sociedad (Gesellschaft) y comunidad (Gemeinschaft) que según la denominación que les dio Tönnies definirían las formas de coordinación social modernas y premodernas. Gemeinschaft estaría fundada en tres pilares: sangre, lugar y espíritu, mientras que Gesellschaft sería una forma especial de relaciones humanas individuales, impersonales o contractuales resultado de la voluntad o el interés (Nisbet, 1996). En la asociación el contrato, da “igualdad formal de los contratantes, en cuanto ambos se reconocen capacidad igual (aunque en diferente grado y medida) para ser sujetos de acciones útiles o perjudiciales (Tönnies, 1946: 36). Mientras que la comunidad existe en gran parte por razón de desigualdades naturales.

Tönnies define a la comunidad “como relaciones crecidas espontáneamente, se dan más entre personas naturales que entre personas ficticias. Fundamentalmente se apoyan en las relaciones naturales -biológicas- entre los hombres, en virtud de los cuales éstos (igual que muchas otras especies vivientes) se sienten impelidos a la ayuda mutua, como si les ligara una promesa que en realidad no existe, lo cual ocurre unas veces por el simple agrado recíproco, otras por el hábito de donde brota la moral.”⁶⁹

El estudio del contractualismo muestra como el corporativismo puede ser concebido como una construcción deliberada, sujeta a fines, un modelo de asociación, en el que se ensaya una cultura política autoritaria que como veremos más tarde no es necesariamente disfuncional en la lógica de acumulación de capital. Así, antes que rezagos del pasado que detienen una modernidad tipo, parecen formas de institucionalización específicas de un modelo de sociedad política autoritario y orgánico, en todo caso de una experiencia de modernidad periférica. En este sentido se podría anotar en torno a otras categorías de interés para el análisis de sistemas políticos modernos que se complejizan desde la experiencia andina, se puede hablar, por ejemplo de subjetividad en una forma asociativa de inspiración comunitaria? O se puede seguir sosteniendo que lo comunitario es colectivo mientras la asociación está compuesta de individuos. Se puede hablar de participación en un modelo jerárquico? la predica de una cultura política organicista parece indicar que sí.

⁶⁹ citado en Troncoso (1997).

III.3 PENITENCIALISMO COMO RACIONALISMO TRAGICO.

El concepto ideal de la proporción, organicidad y armonía remiten a teólogos, juristas y astrónomos a pensar sobre el lenguaje, para desde allí imaginar un orden cósmico y microcósmico, la “*maquina de las criaturas*”, que solo es reconocible desde la razón. Sin embargo tanto en la teoría del conocimiento del racionalismo trágico cuanto en la filosofía política contractualista existe una marca nostálgica en la representación del Orden. La virtud y la organicidad del mundo, una vez perdida la inocencia, han de ser reconstrucciones morales y racionales en un contexto adverso: el capitalismo, logradas a través de un penoso camino de disciplinamiento y expiación: el penitencialismo.

El racionalismo y el contractualismo tienen su fuente complementaria de objetivación en el penitencialismo: si por un lado se propone una representación del orden moral orgánico, paternalista y jerárquico; por otro lado se representa su objeto adverso como una constante. Dentro de la categoría pecado se clasifican los desordenes de la naturaleza, las prácticas especulativas y el ejercicio de un poder descarnado.

Significativamente estas zonas grises se caracterizan por las dinámicas en que se hacen patentes las contradicciones de una alternativa aristocratizante de acceso al capitalismo: rezagos de patrimonialismo en la administración pública (Lynch, 1975), usurpación del comportamiento aristocrático (Maravall, 1986); relaciones de tutelaje interestamental e interétnico (Michom, 1994); concubinato y relaciones sexuales ilegítimas (Twinam, 1991).

En la generalidad del espacio colonial español, la presencia de zonas grises estaba caracterizada por la extracción irracional y paulatino empobrecimiento de las comunidades tributarias, la informalidad laboral, el gasto suntuario que exige el honor aristocrático y la extensión de redes clientelares, la ilegitimidad del mestizaje la ambigüedad del amor cortesano y en general la complejidad étnica colonial (Mannarelli, 1993; Powers, 1994; Michom, 1994). Su presencia sistemática da cuenta de la preferencia española por elementos reaccionarios en la economía tales como la gran propiedad y las concesiones a la aristocracia hechas por el estado (Anderson, 1980). En el caso inglés, este acecho imaginario habría sido confrontado radicalmente al transformarse la aristocracia en burguesía y sustituir las políticas “filantrópicas” por instituciones reguladoras del trabajo (Moore, 1979; Geremek, 1989).

En el caso católico, del lado de los intentos de racionalización organicista, el penitencialismo consiste en la instalación de mecanismos para la restitución de los efectos de las prácticas “irracionales” del capital y la naturaleza. Este modo sublimado de restitución, espiritualismo deliberadamente defendido por la vertiente católica ha sido considerado opuesto a racionalidades más pragmáticas -“*quimérico*”- (Gernet, 1989). El penitencialismo católico sería una desviación

sublimada del espíritu pragmático de la modernidad, una resistencia evasiva a los cambios que privaría a los países católicos de una racionalidad moderna. Mientras los anglosajones tendrían potestad y por lo tanto facultad para introducir reformas profundas, fundamentalmente racionalizar las practicas.

Sin embargo, frente al penitencialismo cabe un doble análisis. Por un lado su específica forma de objetivación: el sentido que tiene el pesimismo y la imagen del objeto adverso dentro de la construcción de un proyecto de control. Esta línea de análisis ha abierto la perspectiva de elementos racionalizadores dentro correspondiente a las formas de representación específicas de la episteme surgida de la vertiente católica del cristianismo moderno: fundamentalmente un orden de la subjetividad y consecuentemente un orden de conocimiento y representación (Espinosa, 1994).

En este trabajo, se abordará la forma en que los discursos sobre el “pecado público” tienen su contraparte en una racionalizada estrategia de control penitencial. Mientras la actitud pesimista frente al cuerpo y alma de las castas, será el preámbulo para la invitación a una severa disciplina penitencial.

Pero también cabe preguntarse como esta racionalidad surgida efectivamente de dispositivos sublimantes, produce practicas seculares sustentadas en esta racionalidad. Pues, por fuera del paradigma sujeto-objeto en las que radica el estudio del problema del conocimiento, existe un orden intersubjetivo en el cual la representación y las practicas encuentran una nueva relación (Habermas, 1989). Así, en torno al objeto producido por determinado tipo saber, se pueden reconstruir relaciones sociales, entre las cuales fundamentalmente nos interesan ahora las relaciones de poder y las relaciones que sostienen la organización productiva y de intercambio económico. El segundo nivel de análisis no puede ser eliminado por el apego al “imaginario” pues este tiene una función legitimante y no constatativa. Qué se legitima y que dinámicas son correlativas al imaginario penitencial?

La fuente penitencial del concepto de salvación contrarreformista es una apropiación del siglo XVII de la doctrina introducida por el cuarto Concilio de Letran en el siglo XIII. Los primeros estudios sobre la lógica penitencial del capitalismo en sociedades católicas son los de Jacques Le Goff (1987) quien encuentra en el siglo XIII la invención doctrinal de una imagen -el purgatorio- y unos instrumentos penitenciales que la iglesia ofrece como referente de legitimidad a una sociedad irreversiblemente marcada por el cambio introducido por las practicas del capital especulativo en el espacio medieval. El purgatorio permite la coexistencia por un lado de la practica de la especulación; por otro lado con el mismo calculo de ganancia, la racionalidad de la expiación sujeta a los fines de la salvación. La imagen del purgatorio incorpora el nuevo tiempo del capital y lo traduce en el tiempo de la penitencia; establece los instrumentos subjetivos para la restitución “de consciencia” a través de un

nuevo énfasis en la confesión y la expiación que en este proceso deja de ser comunitaria y se individualiza. La promoción de las practicas sacramentales de la confesión intima y la oración mental ordenaron según le Goff una economía del tiempo lineal y subjetiva.

La primacía del sacramento de la penitencia es una solución al alejamiento del mundo del orden natural aristotélico tomista(Le Goff, 1987) sus vías resultan en la construcción de la subjetividad regulada por el sacramento de la penitencia como espacio de restitución.

En cuanto a la organización social, el Concilio de Letran propuso un modelo de asociación sustituto del parentesco real, pero que como lo expresaría Suarez varios siglos después *“No es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva”*⁷⁰. Esta asociación se inspiraría en la *“clientela”* del derecho romano (Duby, 1992, T3, 31), garantizando la prolongación de la vida de las practicas paternalistas y redistributivas en asociaciones arbitrarias en torno a la riqueza.

El derecho canónico ratificó la noción de individualidad al transformar las relaciones *“naturales”* -comunitarias- en contratos asumidos desde la razón y la voluntad moral, apareciendo como una de las primeras formas del derecho moderno. Así se plantea en el caso del matrimonio que asume un carácter contractual al evolucionar hacia la condición de sacramento pues en esta condición se funda en el consentimiento mutuo de los cónyuges como un asunto de voluntad racional (León, 1996).

Así mismo se concebirán las relaciones entre allegados como solidaridades creadas arbitrariamente y eficientes, es decir como comunidades no naturales, contractuales y orientadas a fines. El caso más altamente institucionalizado es la cofradía

*“la cofradía nos une de tal modo a todos que nuestros afectos, sin ella, se hubiesen apartado, ella los junta y los reúne en los vínculos de dilección fraterna; y ésta ha de ser mas fuerte que la de los hermanos naturales porque tiene un motivo más excelente y mas sólido que la naturaleza, cual es Jesucristo en el adorable sacramento de la Eucaristía.”*⁷¹

En el sacramento de la penitencia se observa un proceso múltiple. Se debate un redefinición del concepto naturaleza y se establece una noción que se ha de consolidar en el siglo XVII, la perturbación del orden natural a partir de todos los pecados que corroen el modelo corporativo y sus funciones de reproducción, autoridad y producción: los pecados de la sexualidad no reproductiva que surge con el amor cortesano (Tomás y Valiente, 1990), las consecuencias de la movilidad de los hombres inserta por el mercantilismo que van disolviendo sus adscripciones corporativas y sus lealtades *“naturales”*(Maravall, 1986) y la practica de la usura, primera actividad en torno al capital, que se concibe desde su nacimiento como un pecado contra la naturaleza pues atenta contra el justo

⁷⁰ Francisco Suarez. De Legibus. Libro 1. Cap. II. Acápites 1537-1538.

⁷¹Cita de los estatutos de la cofradía de los santos sacramentos, rennes 1653 en Duby, 1991, p.89.

precio, utiliza con los propios la política de guerra de usar el interés y ganar de la desgracia, y sobre todo porque su riqueza no se origina en el trabajo productivo sino en la autorreproducción del capital en el tiempo. Esta condición se presenta a ojos del siglo XIII como un robo contra Dios, pues el tiempo era divino, y el capital autorreproduciéndose en la oscuridad se les parece a la copula homosexual, pecado antinatura por excelencia. (Le Goff, 1987). A través de la redefinición de la subjetividad, la comunidad y la temporalidad, el concilio de Letrán replanteó el lugar que ocupaba la moral en occidente precapitalista.

La moral pasó de su carácter de fuente de obligaciones vinculadas al “señorío natural” con la comunidad de los propios, que promovía la *practica* de las relaciones filantrópicas paternalistas conocidas como la *piEDAD*, hacia un desplazamiento al espacio semántico de la *penitencia*. El horizonte de la penitencia y el derecho canónico muestran los lineamientos que seguirá la cultura de la modernidad en su sentido más amplio, en el proceso de desprendimiento de las comunidades morales y el replanteamiento del lugar de la virtud como estado natural a construcción política.

Conceptos de valor tales como la piedad, que sin ser menos mentales en la comunidad moral, aparecían como obligatoriedad de todo vínculo social se convierten en una voluntad de restitución individual, así mismo se espiritualizan o desplazan del escenario de las practicas sociales al de los votos subjetivos por un vínculo moral. De la practica de la “devolución” como una real obligación a devolver la riqueza acaparada, ocurre un desplazamiento a la devolución como discurso confesional que vierte la memoria del acto acaparador en manos del especialista religioso. De la pobreza como fenómeno social material que obliga a las élites de una sociedad corporativa a la caridad y a una red institucionalmente estable de misericordia, se observa el desplazamiento del concepto pobreza al campo de los votos espirituales

El purgatorio, espacio de la penitencia individual es descrito por Le Goff como un espacio imaginario cuya dinámica esta “inserta en la interiorización del sentimiento religioso que, pasando de la intención a la contrición reclama al pecador mas una conversión interna que actos exteriores” (Le Goff, 1987, 109). El énfasis social es sustituido por una representación individual, abstracta, formalizada en el ritual, dramatizada en el gesto que concibe al mismo lenguaje como el espacio privilegiado para la construcción del orden.(Geremek, 1987; Foucault, 1988,1991).

La aplicación a la que ha de dedicarse ese tiempo paralelo conquistado para la religión se concibe significativamente como una de los esfuerzos centrales de la modernidad: la corrección y disciplinamiento de la naturaleza, y en esta tradición, de manera más compleja, la regulación de las sociabilidades.

La moral, se desplaza del campo descriptivo -acerca de las relaciones en la comunidad natural- a convertirse en el horizonte de la perspectiva al que deben apuntar los esfuerzos correctivos y los fines últimos de toda sociabilidad. Es decir se acepta el carácter contractual, asociativo, de los vínculos, pero su legitimidad y su horizonte se definen en torno al metarrelato de la salvación que reintroduce la primacía del lazo moral.

Así, el usurero -aún desde la sombra en que se realizan sus prácticas económicas que carecen de status entre el escalafón de fueros del medievo; desde un espacio urbano transformado por la movilidad y el forasterismo; y pese a la “avaricia” propia de un oficio en torno al interés y que no necesita de relaciones feudo vasalláticas tiene la oportunidad de redimirse de su condición de agente contranatura si logra que las redes constituidas en torno al interés se conviertan en comunidades morales. Es decir, promueve que sus socios y beneficiarios en torno al capital asuman un discurso piadoso: así de deudos económicos se convertirán en deudos afectivos y su piedad y su compromiso a interceder por el ante la divinidad, cual si fueran su grupo parental le ayudaría a la salida del purgatorio al cielo.

La oportunidad que ofrece el concilio de Letran como un pacto con el capital es primero la introducción de mecanismos para la construcción de una subjetividad penitencial, un clásico proceso de interiorización y disciplinamiento que exige la modernidad -con la particularidad de que su contraparte no es el ordenamiento de las prácticas hacia el mundo sino su diferencia, simultaneidad y expiación-. En cuanto al orden mundano, la doctrina penitencial, ofrece los mecanismos para legitimar las asociaciones bajo la condición de una especialización discursiva moral que se superponga y ampare piadosamente las identidades, relaciones y prácticas que desde la sombra de la informalidad están vinculadas al capital especulativo que caracterizó al mercantilismo.

Este será el discurso constante para la modernidad católica: construir políticamente una comunidad moral, y sus normativas, sobre las prácticas de asociación y sobre las actividades desnudas del capital. Mas que una posición humanista, esta política moral habla de una exploración acerca de los “medios eficientes” para la construcción del control social. Sus premisas y consecuencias son significativas.

Una vez entrado el siglo XVII las tecnologías de la imagen aparecen como el medio más prudente para la conquista del orden así como los silicios y la construcción de la memoria y los afectos en el orden confesional aparecen como instrumentos para la conquista de la naturaleza y el ordenamiento del sujeto (Espinosa, 1994; Ross, 1992.)

El penitencialismo fue un tema central de disputa entre protestantes y católicos, el eje era la legitimidad y eficiencia de medios humanos para descubrir el telos salvacionista y consecuentemente

la estrategia mas prudente para reformar la relación entre ética y capitalismo tras la evidencia de la “caída del orden natural”. Los protestantes renuncian a lo que llamaron “la doble moral” del penitencialismo; los católicos retoman este penitencialismo por encima del humanismo renacentista y suponen que la penitencia es un medio de disciplinamiento y salvación.

Mientras Lutero, niega que el hombre pueda conocer racionalmente lo que dios quiere de su vida y señala claramente que la virtud, o corrección individual, no tiene nada que ver con la salvación; en contraste los filósofos de la contrarreforma, tales como Francisco Suarez establecen un puente entre “iluminación” para entender los signos providenciales y las dinámicas de corrección que iban desde la expiación hasta el perfeccionamiento como modelos de orden social. El eje del pensamiento protestante es la justificación por la sola fe, la negación del purgatorio y del valor de los sacramentos tanto como de las buenas obras y en esa medida el rechazo de la confesión y de la autoridad pontificia. Para los católicos la autoridad e intervención de la iglesia en la consciencia moral a través de la promoción de la voluntad y la culpa son instrumentos eficientes para hacer transitar el mundo a la salvación.

Para los primeros el énfasis ordenador ha de ser ejecutado sobre los objetos empíricamente observables, como un modesto ejercicio de ordenamiento del si mismo y del medio circundante en su sentido mas material, así el trabajo es un virtud, no en tanto instrumento de corrección sino en tanto muestra de la fe y confianza en la divinidad. La confianza materialista de los protestantes se relaciona con el lugar que tiene la fe en su doctrina, según la cual la salvación no ha de ser conquistada por acciones mundanas ni por medios sacramentales, la predestinación coloca a la salvación en un lugar al que seguro llegaran los elegidos pero por gracia de la divinidad y no por una gestión humana.

Para los católicos el horizonte de la Salvación se ha de alcanzar a través de instrumentos eficientes creados fundamentalmente como instrumentos de representación y disciplinamiento. En este sentido el lenguaje es un reto, este deberá sobreponerse a la degeneración de la naturaleza y la tiranía del mercado y ganar para su propia racionalidad los intereses de la espiritualidad, ese es el poder que tiene la iglesia sobre el lenguaje en la modernidad temprana. El penitencialismo se inscribe dentro de esta economía del discurso. Así según lo observara Max Weber, mientras de acuerdo a la doctrina protestante la reforma administrativa estuvo ligada a una transformación ética que despreciaba el medro y la inversión a corto plazo que caracterizaron al capitalismo especulativo y estimulaba la regulación del ahorro y la eficiencia a largo plazo. Para el caso católico la aristocratización de la economía se sostuvo en una doctrina que como hemos visto pretendía reinstaurar y racionalizar un orden moral corporativo en el centro del capitalismo y como contraparte de la presencia de “lo irracional” como residuos incalculables, la lógica penitencial. Este ideal de orden al que le

acompañaron una serie de evidencias de ineficiencia administrativa en primera instancia (Lynch, 1975), fue reforzado por el amplio y profundo despliegue del discurso penitencial: el objeto abyecto y las tecnologías expiatorias y disciplinarias. La continuidad lógica entre aristocratización en el capitalismo y explotación irracional fue traducida, en términos de De Certeau, en la construcción de la alteridad, de la diferencia, de la naturaleza aún insuficientemente sometida.

La renovación del penitencialismo introdujo por su parte en este escenario de batalla -entre el incólume capitalismo especulativo y el ideal de un orden místico neocorporativo- una serie de dispositivos de “restitución”, “expiación”, “culpa” y “descargo de conciencia” como instrumentos poderosos que estimularon conductas específicas y que no debemos despreciar como doble moral. Lejos de limitarse a meros ejercicios discursivos sin incidencias en la organización social, este carácter penitencial renovado en la expansión capitalista dio una forma específica a las corporaciones y núcleos asociativos fomentados por el contractualismo -que hacían un pacto penitencial como parte de su voluntad política. Así mismo el penitencialismo colocó un carácter muy específico a la construcción del orden de la subjetividad instalando en el fuero interno dispositivos penitenciales entre los cuales la culpa y la emotividad de la pasión movió a la conducta, mientras las metáforas de la Pasión de Cristo fueron la alegoría estética y ética que domino la representación de la subjetividad colonial, fueron su espejo. En las prácticas económicas se pueden ver los aprendizajes de la lógica penitencial en una serie de dispositivos morales, que fomentarían la organización económica: entre ellas la más relevante que he podido observar es la construcción discursiva del trabajo como un acto penitencial en el cual la ganancia resulta de objetivo salvacionista -sobre esto profundizaremos más adelante- pero el penitencialismo también provee mecanismos para el lavado de dinero, la restitución del capital mal habido, la inversión piadosa y una serie de dispositivos de ordenamiento para la eficiencia organizativa de empresas ideadas bajo un ideal neocorporativista en una dinámica predominantemente mercantil a nivel mundial.

La sublimación de fines metafísicos, y una estricta división entre sujetos -por su calidad moral y racional- capaces de leer el telos superior- por un acceso diferenciado al mercado y al gobierno de otros- destinados al trabajo productivo, propio de su ideal “nostálgico” de reconstruir administrativamente un modelo neocorporativo de modernidad, sin lugar a dudas aportaron a la construcción de capitales en manos de quienes por una “aplicación a la disciplina y renuncia de los placeres habían superado las tentaciones idolátricas del dinero” de lo cual la administración jesuítica es un ejemplo eficiente.