

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	..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

castas del porte de armas y su construcción como el blanco de la desconfianza. Así Vida Roldan como estrategia complementaria a la que se llevó a cabo en Riobamba, que fue ofrecer la tregua a través de los curas parroquiales, y castigar con “Clemencia”, a algunos cual si fueran líderes recomienda como medida precautiva la ciencia en la delimitaron de las castas :

“el que hubiese considerable numero de negros para armarlos contra los Indios en caso nesesario y que con el tiempo se adelantase la casta de mulatos que seria mucho mejor para qualquier defenza que la de los mestizos, que por si es floxa, afeminada, de malas costumbres y de ninguna confianza, y quiza entonces no se blanquearan tantas familias de Indios, como se han blanqueado ; por que los negros no se inclinan a casarse con las indias, y lo harian mas bien con mestizas, y los mestizos se inclinarian a casarse con las mulatas como mas vibas y apreciabes, y se formarian las castas que ay en Cartagena y otras ciudades hasiendose despreciabla la mescla con los Indios,de que resultaría que no se blanqueasen tantos, y que no decreciese la gruesa del reales tributos, y no deve haber temor de que se adelantasen las dichas castas de negros y mulatos, y que luego causase cuidado el contenerlas, pues contra estos se tendrian los Indios, que serán siempre mui superiores en numero”¹⁹⁸,

Esta es una de los momentos clave de la genealogía de la relación interna colonial, y esta alimentado por las fuentes y experiencias del poder pastoral del barroco ; posteriormente, dentro del saber modernista, el positivismo “escéptico” en los andes, dará lugar al discurso racista, la desconfianza en los subalternos como trabajadores y ciudadanos, la construcción de las razas y los experimentos “comunitarios” para los indios (Figueroa, 1997), la experimentación siquiátrica y farmacológica para el blanqueamiento, y la eugenesia (Calderón, 1996).

A través de la combinación entre penitencialismo, contractualismo y pesimismo, en el contexto de la construcción de una hegemonía aristocrática, o de colonialismo interno, por parte de las élites regionales, surgirá una delimitación de los subordinados. Estos entran como categorías dentro de una política poblacional que no puede definirse como racista en términos epistémicos, pero encuentra si en el poder pastoral del siglo XVII un proceso racional de construcción de las diferencias sobre la base evidente de la pedagogía y la objetivación de los cuerpos y almas como blanco del control, disciplinamiento, y especiación.

VII. ECONOMÍA DE LA SALVACION Y EMPRESAS TEMPORALES : administración y rentabilidad del corporativismo, y el sacramentalismo en una economía comercial.

Si lo que hemos argumentado tiene sentido, la contrarreforma en los andes, fue la matriz de un modelo de gobierno interno de tipo hegemónico y jerárquico, que apuntó a traducir las demandas de una sociedad en transformación en torno a la redefinición del sujeto político, la naturaleza del vínculo social, la legitimidad de las jerarquías y el origen de la autoridad.

La construcción política y moral de la sociedad orgánica, estrategia anunciada por la filosofía política contractualista, debía tomar la forma de una “maquinaria” social según el orden de la

¹⁹⁷ ANH/Q indígenas c82 9-IV-1764 Folio 20.

¹⁹⁸ ANH/Q indígenas c82 9-IV-1764 Folio 25.

representación y acorde a un imaginario en perspectiva de un Dios geómetra y relojero. Esta experimentación tuvo lugar en las escuelas y ensayos institucionales de tipo corporativo extendidos por la iglesia a los laicos. Allí se predicó la legitimidad y eficiencia para el gobierno que podría tener este sistema de coordinación y representación social.

Lo cual, como hemos visto en su discurso sobre la integración social y la regulación en una sociedad de alta ilegitimidad, extendió el imaginario de comunidad política, y de sujeto de forma genérica; pero también produjo dos elementos más que fueron claves de una modernidad de racionalidad autoritaria y de signo colonial: la diferencia social -la calidad moral y el lugar de los subalternos en la maquinaria y el progreso salvacionista- y la figura del intermediario como articulador del engranaje.

Si este análisis ha arrojado una versión de lo que parece una estrategia de gobierno político interno de matriz contrarreformista, quisiéramos ahora articular en una breve y última reflexión, en este trabajo, acerca de la forma en que esta economía discursiva tiene también una extensión secular en el campo de la racionalidad económica para la administración eficiente de las empresas en el contexto de la expansión del mercado interno colonial en la segunda mitad del siglo XVII. Hacia esta argumentación abordaremos los siguientes puntos: primero la evidencia de una iglesia empresaria, protagonista junto con la empresa privada de las reconversiones características de este periodo marcado por la crisis del estado y la formación de la empresa hacendaria y obrajera comercial. En este escenario las empresas jesuitas son consideradas ejemplares por la eficiencia de su método de administración, al punto de ser recomendadas por algunas narrativas de la época como modelo de administración territorial de recursos.

A partir de esta situación se observará, ya en el contexto de nuestra discusión en torno a la racionalidad religiosa católica y sus efectos seculares, una posible relación entre el discurso moral y las prácticas económicas, más allá del paradigma del catolicismo tolerante, o tradicional, hacia una observación de sus propias características como fe sacramental, jerárquica y disciplinaria, en el campo de las prácticas económicas.

En el contexto de la solución del problema mercantil y productivo en los andes de la segunda mitad del siglo XVII, la moral fue también una de las fuentes de racionalización, y delimitación de las esferas especializadas de la economía. La iglesia tuvo de hecho un papel central en la definición de las economías regionales: se consolidó junto a la hacienda-obraje privada como una de las mayores beneficiarias de la acumulación de recursos tras la crisis del proyecto monopolico, y tuvo exitosa inserción en la economía comercial (Glave, 1989; Coronel Feijoo, 1991); es posible además sostener, este es nuestro argumento, que fue la matriz de un discurso tendiente a la racionalización moral de estas “empresas temporales”.

Mejor se entiende su papel como propietaria en relación a las definiciones que hacen Assadourian (1979) y Glave (1989) , desde la economía política, para describir la economía comercial andina del siglo XVII. Assadourian ha descrito a los andes del siglo XVII como el escenario de la expansión ampliada del capital en contra de tesis que, concentrándose exclusivamente en la definición de las relaciones laborales para cualificar el carácter de un sistema económico, vio en el siglo XVII un proceso de servilización, la transformación de la mano de obra originalmente libre en mano de obra servil sería un indicador de una actitud tradicionalista. Assadourian (1979) complejiza esta división de los sistemas económicos en torno a la naturaleza asalariada o servil de las relaciones laborales al apuntar centralmente a las “formas de articulación” de las formas institucionales. Fundamentalmente en dos aspectos : la división del trabajo y de las esferas de la producción y la circulación se especializan en torno al arrastre de un polo monetario ; las relaciones laborales son mixtas y complementarias ; la acumulación mercantil depende de una economía mixta. En el esquema toledano la reducción y administración cacical habría cumplido con el doble papel de por un lado arrojar trabajadores a las esferas monetarias de la economía y a las empresas estratégicas del estado, en pos del salario con el cual pagar el tributo monetario, por otro, de mantener, como una esfera al margen del mercado, a estos trabajadores que no lograban reproducirse por su salario, subsidiando así la capitalización de otros polos en la esfera comercial de la economía. Por su parte Luis Miguel Glave (1989), ha descrito, las condiciones específicas de la segunda mitad del siglo XVII andino como un momento de desbordamiento de las dinámicas poblacionales y contratos privados -la generalización del mercado -por fuera de las instituciones de “administración despótica” o estatal, que en su momento habría sentado las bases para la compulsión monetaria. La crisis de las instituciones fundamentales del control de recursos -la reducción y la mita- habrían ido cediendo ante un proceso de institucionalización de la empresa rural comercial, agrícola y obrajera, donde tierra y hombres se acumularían dentro de dominios privados. En este contexto el cacicazgo se convertiría en una empresa individual mientras que su carácter institucional iría a la quiebra; el tributo de la corona acumularía rezagos mientras crecería la sinecura. La contratación privada de mano de obra y el mecanismo del concertaje, o peonaje por deuda, daría lugar a la “comunidad de hacienda”, que reemplazaría las funciones subvencionadoras que tuviera en su momento la reducción y el cacicazgo en conexión con la economía comercial. En el contexto de la segunda mitad del siglo XVII, el reto de la elite en formación es su conversión en empresarios. Es decir, mas allá de su tradicional privilegio como rentistas asentados en una primera etapa en la sociedad andina abastecedora de la encomienda, y en un segundo momento en el monopolio económico organizado por el estado, este fue el momento de poner en juego su capacidad para transformarse y enfrentar la alternativa de sacar partido de un mercado interno en expansión, la otra posibilidad, que aprovecharon mientras les duró el pacto con los Habsburgo fue

usufructuar de puestos en cargos públicos. Para quienes intentaron como empresarios se trataba de capitalizar como recursos a la mano de obra informal, ya que era cada vez mas difícil acceder a la mita, y de capitalizar para inversiones en mano de obra esclava ; había que acceder a los recursos de tierra y agua, y organizar la producción de forma tal que esta pueda convertirse en un rubro con ventajas en el mercado. Mas allá del pago de la tasa a Felipe IV y de construir su liderazgo político y moral a nivel regional, se debía recuperar la inversión de ambas costosas practicas, y sacar partido de los recursos conseguidos a través de ellas en un mercado interno en expansión.

Hacendados laicos y religiosos, protagonizan este escenario. Responden con una producción regional a estímulos externos ; tienen un contingente propio de trabajadores entre conciertos, jornaleros y esclavos, sientan las bases para la construcción “moral” de la comunidad de hacienda ; han consolidado a costo de los recursos cacicales grandes propiedades ; gracias a la disponibilidad de recursos tienen condiciones para cumplir con la clave del éxito de esta economía : la diversificación y complementariedad de las empresas, en tanto estructuras productivas especializadas.

La iglesia es inversionista principal en la consolidación del modelo hacienda obraje, pero es también, matriz de su racionalización. Las empresas paradigmaticas para un análisis inicial de este asunto son por supuesto, las de los jesuitas, militantes y empresarios, pero en base a su modelo también las empresas de sus pupilos, los empresarios criollos en los andes.

Entre lo que Jorge Juan y Antonio de Ulloa observaron como *los arbitrios para hacer caudal*, entenderemos los elementos de una administración eficiente atravesados por los dispositivos éticos, en las esferas de la organización productiva, y en su articulación a lo que debería ser una sistemática planificación de la ganancia en el contexto mercantil.

La paradoja en el centro de esta estrategia : racionalización y sentido trágico, que han sido evaluados en la construcción de una estrategia de gobierno, lo serán ahora como vetas para la construcción de un modelo económico de capitalización premeditada, sistemática y racional.

En el caso peruano, según el estudio de Lynch, las empresas jesuitas habían accedido ejemplarmente al desarrollo de unas bases productivas y comerciales muy sólidas. Habían logrado acumular tierras, agrupar estancias en grandes haciendas, acceder a la disponibilidad de mano de obra y agua, mano de obra esclava y concertaje, y convertirse en líderes en productos de alta rentabilidad como fueron en la época el algodón, el azúcar y el vino ; no todos los terratenientes peruanos respondieron a este desafío, pero los jesuitas, habrían sentado las bases de la agricultura comercial en el Perú (1975, 306).

En la experiencia regional de la audiencia de Quito, las haciendas azucareras jesuitas en el valle de Pimampiro, también fueron reconocidas por su capacidad de expansión y administración exitosa de recursos ; compitieron además en una región especializada en la producción obrajera de

comercialización interregional , con el complejo de los Chillos, uno de los centros de laboreo textil mas notables de la época (Coronel Feijoo, 1991).

Este éxito supuso haber superado dos barreras fundamentales, recomponer la administración de recursos (gente y tierra), desarticulando una anterior economía de subsistencia campesina regular su desplazamiento a las esferas productivas especializadas, acceder a mano de obra esclava, y construir entre sus trabajadores un ritmo productivo con fines comerciales en las empresas manufactureras, agrícolas y destiladoras del azúcar.

Para los afrancesados Jorge Juan y Antonio de Ulloa, observadores de la utilidad de las instituciones de la América meridional, el gobierno jesuita no solo era racional y salvo en términos de gobierno sino también altamente rentable.

“Este solo triunfo (extender la fe) bastaría para no dilatarles tanto bien a aquellas gentes rescatando sus almas con el conocimiento de la fe ; pero ya que nuestra fragilidad sea tanta que para moverse a las cosas de Dios necesita que sea estimulada de algún interés propio, en ninguna parte podrá encontrarlo mayor que en aquellas empresas gloriosas por todos títulos pues al paso que lo son para mayor honra de Dios, lo son también para la prosperidad de la nación Española por la riqueza que puede sacar de aquellos payses”(Juan y Ulloa, op. Cit. Pp. 405).

La extensión del régimen jesuita de administración de sus empresas privadas, a un nivel de organización regional sería eficiente en la administración de la totalidad de la mano de obra disponible : el trabajo se extendería a los “mestizos ociosos” especializados en la construcción de obras públicas, y bienes para los almacenes reales, los indios estarían salvos de sus vicios y se convertirían en actores productivos. Sus colegios, no solo enseñarían técnicas para el mejor aprovechamiento sino que como ocurría ya en la práctica constituirían en sí mismas empresas económicas, así recomiendan a Fernando VI que “...tuviesen buenas haciendas y pudiesen mantener bastante numero de sujetos.”

Conciben estas empresas como modelos de administración racional útiles para el fomento, y las contrastan con el tradicionalismo, o usurpación que el patriarcalismo privado hace de los recursos económicos. En este sentido sus empresas eran económicamente ejemplares, pero también podría ser políticamente útiles extenderlas a la administración de las regiones coloniales, para una mayor rentabilidad y gobierno colonial.

Plantean así que la extensión del modelo jesuita contribuiría a frenar la existencia de apadrinamientos en casas de nobles como si fueran altares sagrados y aportaría a regularlos en un sentido genérico, los jesuitas podrían confrontar “*la vanidad de algunos señores y sus casas que se convierten en espacio “sagrado” de protección de vagabundos y fugitivos*”; aportarían a establecer una relación entre la reforma moral denominada “conversiones modernas” y la organización económica ; a regular el matrimonio con fines poblacionales; a especializar el trabajo mejorando su

calidad, en definitiva establecerían un modelo ejemplar de organización económica y poblacional. Un régimen de haciendas y colegios reguladas por los jesuitas podría hacer administradores racionales de los soberbios, y cuidar un sistema de distribución social entre los pobres para que queden sometidos al estado público.

Barry, el comentarista inglés de la obra de los viajeros en 1826 se uniría a esta idea cuando describía, el carácter racional de las misiones jesuitas en su sentido de administración poblacional, considerando que su numero de habitantes le merecía el nombre de república :

“uniendo todos sus esfuerzos al interés común del bien publico, crecía aquella sociedad indefinible. Sin soberano, sin instituciones de nobleza predominante, sin representación popular, sin imposición religiosa, sin exercitos ni terror, se vio formada una nación, que reconocía superiores, en la que vivían subordinados, sin opresión ni mendicidad, sin código penal porque no había delitos, y sin leyes civiles porque no había injurias ; las artes estaban cultivadas, la religión triunfaba en la unidad de la fe y en la pompa de sus ceremonias, y la prosperidad progresó tanto en el espacio de poco mas de un siglo, los pueblos de misiones bajo los jesuitas contenían según el informe del Gobernador Barnal al rey en 1730, cuarenta mil indios tributarios de 18 a 50 años ; componían una población de 280.000 almas.”(Juan y Ulloa, op cit. Pp 410).

Juan y Ulloa pensando en las misiones jesuitas del Paraguay se imaginaron que sería un sistema mixto entre un modelo de organización social regido por el éxito en la propagación de la consciencia moral y la gobernación político-militar. Dentro de este régimen les parece que los jesuitas son mas ajustados y convenientes para compartir la función del Estado que cumpliría como portador de las armas para la defensa territorial.

“se hace preciso que el agrado, el cariño, la suavidad y dulzura para que vayan haciéndose dueños de la voluntad ; que adquirido por estas medios el triunfo de la confianza hallen lugar las persuaciones” ;y están de acuerdo en que *“debe haber fuerzas militares donde hay misiones para que su vista infunda temor en los indios y de autoridad a los misioneros”* (Juan y Ulloa, op.cit. pp. 382-384).

En qué consistía esta organización racional de las empresas jesuitas, que les parece a los viajeros capaz de ordenar un espacio productivo, una administración de hombres y un nivel de eficiencia que puede ir de la empresa privada al orden de una región?

Esta interrogante nos aproxima a la pregunta weberiana acerca de la relación entre la racionalidad religiosa y la administración racional moderna. No se trata de establecer un parangón de fuerzas entre el destino calvinista y el católico, sino de extender el argumento que hemos venido sosteniendo en este trabajo : existe una relación entre la racionalidad religiosa católica y la planificación estratégica de empresas seculares. La pregunta es donde se dan los ejes de esta relación, donde se pueden encontrar los escenarios en los cuales el discurso religioso ha definido dinámicas que tengan implicaciones para la racionalidad económica.

Si hemos de ser consecuentes con la lectura de Weber, la discusión en gran parte radica en el problema de la doble moral de los católicos con el que se ha caracterizado la paradójica combinación de su “renuncia al mundo”, y “voto de pobreza”, frente a su capacidad de administrar empresas productivas y comerciales no especulativas, y rentables a largo plazo¹⁹⁹ que se cierra con las practicas sacramentales, que en el discurso de Weber son vías mágicas de redención opuestas a la racionalización ética.

El principio para considerar esto hay que recordar que la división entre el carácter monacal del catolicismo y el carácter secular de la acción protestante, es problemática si insistimos, en algo que no deparó el sociólogo alemán, en la diferencia entre el catolicismo prerrenacentista y la contrarreforma, fundamentalmente de signo jesuítico cuyo “desencantamiento del mundo”, en terminos weberianos precedería a construcción de una administración racional de los recursos temporales (Massot, 1992, p.66)

Un segundo punto gira en torno al calculo de la capacidad de incidencia secular y metodización de una fe, de acuerdo a la diferencia establecida entre un discurso despreciativa del mundo “*weltblehrende*” y una valoración empirista del mundo “*Innerweltliche*”. Principalmente estamos pensando en que esta actitud de desprecio por el mundo de los católicos no tiene como consecuencia su alejamiento de él en un sentido místico o monacal, sino la construcción de una fenomenología moral que hace de su modelo sacramental, un modelo de disciplinamiento específico extendido a la instrumentalización de los medios temporales. Como hemos descrito esta doctrina supone que la carrera hacia la salvación tiene su teatro en el mundo y en su capacidad de organización racional de los medios seculares, así la fenomenología moral surgida del sacramentalismo es un modo epistemico específico de regulación y racionalización de la esfera secular. En ese sentido, una evaluación del carácter racional de la economía entre los católicos ha de estar atravesada por la identificación de los escenarios definidos por un discurso sacramental donde se pueda observar una sistematización de la conducta productiva y la contabilidad económica.

Los jesuitas son muy explícitos en su imagen como soldados, actores en una batalla ordenadora sobre el mundo, su estética despreciativa es la introducción a una economía discursiva de control y administración, y a una mirada futurista, capaz de subordinar la permanencia al cambio. Esto lo notaron claramente los chinos cuando al referirse a los jesuitas no los definían como melancólicos sino como “estresados”, así los interpelaba el emperador Kangxi, que los tenía al servicio de su estado :

¹⁹⁹ Por su puesto el largo plazo de Weber se inscribe dentro del paradigma modernista de acumulación, lo cual visto desde el pensamiento ecológico contemporáneo y mas aún, desde el concepto de capitalización de las regiones subdesarrolladas en el capitalismo, resulta irracional a largo plazo, aunque en primer lugar las empresas parezcan haberse sostenido exitosamente y planificadamente durante mas de un siglo.

“es posible que estén siempre ocupados de un mundo donde no se encuentran todavía y que no tengan en cuenta aquel donde viven al presente que el cielo les puso en sus manos queriendo cambiarlo todo ? En China se hace poco caso de los asuntos de la salvación, créanme cada cosa a su tiempo” (cita en Gernet, p. 94)

En este sentido un símil fundamental entre católicos y calvinistas, es que en contraste a la fe luterana, el tiempo es un bien preciado, y el trabajo es una forma de servir a dios. Pero veremos otras implicaciones del sacramentalismo en economía.

El concepto racionalidad está además atravesado por lo que posiblemente consiste el elemento central del argumento que considera las empresas católicas como empresas tradicionales : el modelo de contabilidad. Los tipos ideales son dos : la contabilidad “tradicional”, o feudal en terminos de Witold Kula, y la contabilidad capitalista. La primera opción según Kula consiste en excluir los cálculos de costo, y a partir de una diferenciación entre el sector natural y el sector monetario de la economía subvencionar la ganancia. También consiste, de acuerdo una lógica de producción extensiva, la necesidad de mantener atada a la mano de obra y en ese sentido extender unas redes de favores y contrafavores denominada economía del prestigio o economía moral.

La contabilidad capitalista por su parte, se define en Weber como aquella en la cual existe una separación entre la economía domestica y la industria, donde todos los insumos de la economía son calculados como si hubieran sido adquiridos en el mercado, y donde la ganancia es el calculo de capital. En terminos de Kula, los métodos propios de la empresa capitalista pasan por asignar un precio a todos los elementos que entran en la producción sin ser adquiridos en el mercado.

Es así que resulta fundamental observar cuales son los medios en la estrategia católica, y observar la concatenación de sus elementos, pues según la descripción que hicieran Assadourian y Glave, se trata de una organización mixta, que articula mano de obra asalariada, pero accede a la capitalización del dinero en gran parte a través del cobro de un tributo colonial ; articula espacios de producción comunitaria para la subvención de esta mano de obra ; es planificada en su administración de recursos para una producción comercial estable tanto como es extractiva. Estas son algunas de las condiciones de la economía comercial en un contexto colonial.

Siendo sacramental, es desencantada, y a través de ello es sistemática y disciplinante, es decir pone su énfasis en el ahorro, la metodización del trabajo y la eficiencia, pero constituye sus escenarios y ‘vocaciones’ a través de una “fenomenología” específica. Fomenta la ruptura de ataduras “señoriales” para constituir otras “voluntarias” y fomenta la contratación de forasteros, pero es al mismo tiempo matriz moral para la legitimación del esclavismo y el concertaje, según su discurso, ha racionalizado y regulado el tradicionalismo para nuevos fines. Es altamente rentable y planificada su estrategia para el mercado, pero tiene una particular visión de la diversificación orientada a la eficiencia, esta no es solo la diversificación de producciones, sino de la esfera “moral” que es lo que

Kula llamaría la esfera natural de la economía, y la esfera monetaria, que es a la que acceden como intermediarios. Sin embargo los ritmos y modelo de diversificación son mas complejos que el feudalismo. Las corporaciones segmentadas, entre las cuales efectivamente unas están desmonetizadas y otras no, todas se dedican a una actividad económica especializada e intensiva, y se complementan entre si por el efecto articulador de los administradores que pagan con insumos la producción mientras realizan los cargamentos de paños, azúcares, y otros productos, en mercancías. No es que la familia campesina se autoabastece y produce un excedente para el señor, la economía comercial arrastra todas las demás actividades, y la mano de obra ciertamente subvenciona su consumo a través de pequeñas parcelas, pero esta relación se complementa con tres nuevos elementos : ha sido desarticulado de sus redes de intercambio y expropiado de tierras ; mas allá de la parcela ha sido especializado en un tipo de producción, y en el sistema de complejos económicos será abastecido por la complementariedad entre las haciendas especializadas en panllevar, las de paños, etc., de manejo centralizado ; se combinará la mano de obra concierta con la mano de obra esclava.

Por supuesto esto significa hacer una primera aproximación al lugar del corporativismo como elemento útil en la formación de una capitalización segmentada y extractiva; muy acorde a la formación además de un sistema político de colonialismo interno ; y si seguimos a Assadourian significa también matizar algunos elementos atribuidos rápidamente a la noción de tradicionalismo católico y observar los modos de articulación de la “tradicón” y la acumulación del capital en esta economía basada en una lectura moderna del organicismo. En este sentido dar un sentido al papel de la iglesia en el contexto andino como protagonista de la agricultura y manufactura comercial, y como matriz de un discurso para la racionalización de dichas empresas temporales. Lo cual por otro lado resulta relevante para entender una región como la andina como un modelo de capitalización segmentada en un contexto de ampliación mercantil²⁰⁰.

En este sentido un primer escenario de análisis que propongo es el de la conformación de una administración profesional en las empresas ejemplares católicas. Las virtudes de un procurador y un mayordomo nos pueden dar una pista acerca de un nivel de separación que existe en este calculo entre la esfera domestica y la esfera industrial de la economía. Extenderemos en este sentido las reflexiones en torno a la “uniformidad de los afectos” del campo de la constitución de la militancia política y la burocratización, al campo de la relación con los recursos empresariales por parte de sus administradores.

²⁰⁰ Este modelo tiene su analogía en varias experiencias de la región. Tiene algo que decir al confrontar la experiencia decimonónica de economía de enclave y plantación en un contexto de mercado internacional e industrialización a nivel internacional (véase Figueroa, 1997) ; también atraviesa el modelo nacional popular ; e incluso puede constituir un eje de análisis frente al embate contemporáneo en torno a simultánea “flexibilización de la economía” y corporativización de la etnicidad y el capital financiero. (véase Coronel ,1997)

VII. 1 LAS VOCACIÓN PROFESIONAL DEL PERFECTO PROCURADOR Y LA ASCETICA DEL MAYORDOMO.

Las figuras del “padre” procurador y de los hermanos coadjutores, dentro del organigrama institucional de las empresas jesuitas, son un primer grupo de elementos para la argumentación en torno al concepto de “vocación profesional” para las sociedades católicas. Estos funcionarios estaban encargados de la administración económica de las haciendas jesuitas, el primero se encargaba de “las gestiones financieras de mayor envergadura que vinculaban al exterior como relaciones inter-hacendatarias locales y regionales, búsqueda de mercados” y el segundo, en calidad de mayordomo al interior de cada unidad productiva, se encargaba de los libros de cuentas de las haciendas, ingresos y egresos, siembra y cosecha, inventarios, deudas y libro de rayas de trabajadores y sirvientes” (Coronel Feijoo, 1991, 100).

Según el estudio weberiano, la diferencia fundamental entre el catolicismo y el calvinismo era que para los segundos, siguiendo tradicionalmente la lógica aristocrática, el trabajo era moralmente despreciable, mientras para los primeros la aplicación vocacional en su “Beruf” o profesión, era una prueba de la fe en si mismo, que superando el terror inicial de la predestinación, daba al sujeto la confianza de formar parte de los elegidos, que repercutía en eficiencia económica, (Weber, 1969). Según el estudio que hemos emprendido acerca del catolicismo debemos introducir en este sentido un cuestionamiento fundamental: según la convicción contrarreformista la realización eficiente de las empresas esta al mismo tiempo alejada de la contemplación luterana como de la predestinación calvinista. Los procuradores de las empresas temporales jesuitas no están inscritos en una ascética monacal, no están inscritos en la búsqueda calvinista de la prueba, traducen su noción de eficiencia como una virtud que debe regir todos los escenarios de la economía de la salvación, desde el sacramentalismo, y la calidad instrumental de la política, hasta la inversión económica que requiere su empresa desde lo local a lo universal, recordemos los alcances institucionales de la Compañía de Jesús a nivel internacional. En un economía medios-fines atenta a la consecución temporal de la salvación, se pretende racionalizar la inversión. Y un primer paso, igual que lo vimos en el campo político es la separación entre el campo de lo domestico, y los afectos naturales, y el campo de la administración de los bienes que le son responsabilizados como persona moral.

Si las virtudes ostentatorias, que caracterizan al empresario de una economía feudal estaba “determinada por el numero de sus clientes a los que era preciso dar de comer y de beber. Los “gorrones” y los parientes pobres en la pequeña hacienda, y las grandes cortes señoriales”, hablan de toda una política demográfica de la economía extensiva que se rige porque la producción esta determinada por el numero de siervos, la magnitud de las cargas impuestas, y extensivamente toda una economía empeñada en un compromiso de favores y lealtades que había que estimular (Kula, 1981,

56). Observamos que de manera contrastante, las virtudes del perfecto procurador jesuita se definen como la despersonalización del manejo de recursos, y la renuncia a los favores personales en torno a ellos.

Tomemos como ejemplo al Procurador Miguel Gil, quien *“veinte y siete años sirvió al colegio de Quito solicitando incansablemente el aumento de las haciendas para el sustento de la comunidad”*. Entre sus virtudes económicas tenemos la distinción entre las ricas ganancias de su empresa, y el voto de renuncia a su uso personal hecha en calidad de administrador. Imágenes como la siguiente parecen muy alejadas de la función económica que tiene el consumo de prestigio en la economía feudal: *“tenía tan poco cuidado de su particular sustento, que muchas veces padecía hambres”* (De Mercado, *op. Cit.pp.80*). En favor de una idea de profesionalización vuelven a jugar las imágenes de la uniformización de los afectos a nivel de virtud económica *“No ayudó a sus parientes pobres diciéndoles que no era dueño de la hacienda que manejaba”*; *guardó la virtud de la justicia pagando su trabajo a los que servían y fue muy fiel en cumplir la palabra que empeñaba en los tratos que hacía en bien del colegio.”* la templanza personal, y la administración profesional de los recursos se cierra con imágenes -*“torturas y malos tratos autoinfringidos.”*- donde evidentemente se busca representar el carácter penitencial, de este esfuerzo de racionalización. Si esta disciplina penitencial que atraviesa el control del deseo, es un medio de salvación sacramental para los católicos, y el trabajo administrativo se inscribe dentro de esta lógica semántica, la administración económica es una vocación. Una vocación que por su parte redundaba en la administración de recursos empresariales como diferentes de los recursos domésticos.

En esta línea, y de acuerdo a sus funciones como procurador, constituía una pieza clave de supervisión de las distintas unidades productivas a su cargo subdelegadas a la mayordomía de los hermanos coadjutores. A jugar por las narrativas jesuitas que apuntan a regular la relación entre estos dos oficios, fruto de una división especializada del trabajo, la idea de indolencia debe ser reemplazada por la idea de vigilancia, y presteza. Los coadjutores, o mayordomos aprendían en torno a la imagen vigilante del procurador a tener un manejo constante de su control interno de recursos

Cuando menos se actaban los mayordomos se les entraba por las puertas y así vivían cuidadosos viendo que el hermano Miguel era hombre que no le atajaban las incomodidades de los tiempos para visitarlos y saber si cumplían con la obligación de sus mayordomías. (ibid)

Por su parte los coadjutores temporales, *“de los menos perfectos, hijos de labradores, surgen los hermanos coadjutores”* se definían en términos de virtudes, también por una combinación entre vigilancia y vocación penitencial que, en su esfera, tenía su actividad: el control interno de las cuentas y de los trabajadores.

La ascética del hermano coadjutor consiste en hacer gustosamente la penitencia de sufrir de manera heroica la cercanía de la impureza de las castas laborales y por no mezclarse con ellos, administrarlos en la cercanía cual si fueran distantes, es decir en un gesto de fría e impasible administración. Este es el caso de Alonso Varela quien

“obedeció con rendimiento, humildad, y mortificación. Ocupabase gustoso de los oficios mas bajos de la casa. Cuando estaba en las haciendas toleraba el mal natural y la rudeza de los indios y negros que servían en ellas”

También es el caso del Hermano Matías López, administrador de la hacienda jesuita de la Calera en Santa Fe, Nueva Granada, a quien se le atribuye la sangre fría para mantener el lugar distante del administrador frente a la naturaleza indómita de sus trabajadores, era admirable en su vocación profesional

“ocupación que por depender su servicio de gente bronca y de poco discurso y respeto como son indios y negros, lo pierden muchas veces sus amos ; vez hubo que uno destos (no siendo al sabor de su paladar lo que había dispuesto el hermano Matías) le dijo palabras muy pesadas y feas y aún dio demostración de poner en él las manos a que estuvo el hermano tan sobre sí y tan asistido de Dios que sólo le respondió : Hijo remediarase eso” (De Mercado op. Cit. T I , pp.194.)

Pero esta ascética, y control interno para el mejor ejercicio de su función administrativa, llevaba a una eficiencia en el control minucioso de la compostura, reproducción sexual, y ética de sus trabajadores, que era finalmente una de sus dos tareas principales:

“les adoctrinaba y vigilaba contra borracheras, y siempre los casaba... cuando iban a Santa Ana y las Lajas, reales minas de plata en la jurisdicción de Mariquita, los indios del hermano Matías eran conocidos por sus buenas conciencias y guarda de la Ley de Dios.”

En cuanto al concepto vocación podemos decir entonces que el voto de uniformización de los afectos es la base para la construcción de una administración profesional, pues rompiendo con la lógica paternalista habla de una administración no doméstica de los recursos económicos, con miras al lucro de las empresas. El sacramentalismo presente atraviesa la ascética y control de los funcionarios y de su vigilancia, a la vez que en tanto fin trascendente legitima la acumulación temporal. Esta disciplina de autocontrol, permite dar un valor positivo al trabajo mercantil y de mayordomía, que fuera despreciado por la lógica aristocrática, pues entre el distanciamiento ascético y la militancia penitencial con la cual adquiere una continuidad semántica, adquiere su valor ético. Vale decir que esta vocación profesional de los dos funcionarios, además de alejarlos de la posesión personal de los objetos, y de las dinámicas de favores y contrafavores, los constituye en guardianes del capital y de la eficiencia de los otros trabajadores de la empresa, sobre lo que regresaremos mas tarde.

A continuación observaremos la delimitación sacramental del espacio productivo. Es decir el puente que une la definición de la calidad moral de los sujetos productores, y consecuente con esta, la

construcción de sus prácticas y formas específicas de corporativización como dinámicas sacramentales a la vez que económicas.

VII.2 CONTRATO SOLIDARIO, TRABAJO PENITENCIAL Y MERCADO : la construcción sacramental de la frontera entre escenarios productivos y escenarios monetarios.

La demanda de un discurso que legitimara la informalidad y proveyera algún discurso regulador para las prácticas mercantiles propias de la sociedad postoledana, provenían de tres frentes : de la experiencia de los sujetos de los contratos laborales “mixtos” entre el mercado y el concertaje; de las élites, a la vez aristocráticas y empresariales; y del “vínculo” surgido en los espacios de socialización interestamentales e interétnicos en el campo productivo (el obraje y la hacienda), clientelar (la familia, el padrinazgo, la comunidad), sacramental (curatos, cofradías, fiestas), etc.

La penitencia, que en principio constituía una vía genérica de redención para los actores del mercado, en respuesta a la demanda de legitimidad de una sociedad que se formaba por fuera de los límites institucionales, se segmentó de acuerdo a una nueva construcción racional de las diferencias. Luego, sobre la división de las prácticas sacramentales, la calidad moral de los sujetos, y los ensayos de sociabilidad que se instalaron, podemos reconocer, una de las claves de lo que la economía política describe como la institucionalización de la empresa agraria y manufacturera comercial : la administración segmentada de esferas económicas, entre la esfera de la producción y la esfera de la circulación.

Esta división nos remite en principio al concepto de economía tradicional, pero si observamos que estos elementos “tradicionales” han sido deliberadamente instalados, especializados e intensificados por el arrastre de la economía comercial ; hemos de reconocer que el concepto “articulación” parece mas plausible. Desde este punto de vista, la presencia de un discurso que sostiene que ha de construir racionalmente los espacios que la virtud natural había perdido, y en torno a este imaginario futurista de la salvación, organiza escenarios diferenciados, parece encontrar su contexto pragmático en la instrumentalización de dispositivos ‘tradicionales’ en un contexto de capitalización concentrada en manos específicas.

La división de las funciones económicas tuvo una relación muy estrecha con la definición conceptos morales. En tanto la consciencia de los empresarios y mercaderes podía acceder a la vía de la restitución, al mismo tiempo que construía su identidad como clase, filantrópica, esclava espiritual, militante (burocrática en terminos morales), discursiva, se le asignaban los roles que el procurador ejemplarizara : esto es la articulación entre la producción y el mercado, entre unidades productivas, y la movilidad en el espacio financiero.

Por su parte sobre la mano de obra, recurso en disputa, no hubo una legitimación como actores del mercado. Entre los subalternos un sentido particular de utilización de los instrumentos de redención ; ciertamente se ofrecía en terminos genéricos su reconstrucción como sujetos, pero en terminos particulares, y apuntando en su batalla contra el estigma colonial de la sangre, se le ofrecieron practicas diferenciadas que dieron lugar a la división de funciones sociales dentro de la organización económica.

En un contexto de creciente demanda de mano de obra relacionada con la expansión del mercado interno colonial, y aún vigentes los conflictos acerca de los privilegios y mal funcionamiento en torno a la mano de obra mitaya, la “redención” de estos no fue ni mucho menos legitimarlos como actores para la libre contratación. Como consecuencia de un específico modelo pedagógico, y a partir de su negacion como sujetos capaces de debatirse en los “escenarios abiertos” del mercado, se observa su transformación de forasteros y aculturados, que en principio perseguían un salario, a conciertos y miembros de nuevas “comunidades” al interior de unidades productivas laicas o religiosas. Es decir, por un lado la mano de obra estaba inserta en el mercado, en tanto su salario se destinara al tributo ; si evadía el tributo y en consecuencia sus derechos de autonomía como vasallos del rey, entraban a la esfera de la empresa privada en calidad de peones por deuda.

La exclusión moral del mercado para los imperfectos de consciencia y sangre, tuvo como contraparte el fomento de su corporativizacion en “gobiernos internos igualitarios” donde imperaba la división moral del trabajo y la separación de estos de la esfera mercantil.

Bajo el ideal de un “gobierno interno de solidaridad igualitaria” fueron agrupados, e inscritos los contingentes laborales en contextos institucionales mayores, en cadenas de subvención económica. En esto se aplicaron tanto la iglesia como las empresas privadas, que fungían de intermediarias entre la producción interna intensiva de bienes comercializables -monocultivos o manufacturas- producida por una mano de obra, a la cual por doctrina se alejaba del dinero, y las esferas mercantiles de las “urbes modernas”.

El discurso moral, como hemos visto fomentaba la adopción de trabajadores en contratos piadosos, prescribía su alejamiento del mercado y en ese sentido sustentaba las practicas del concertaje: el pago del trabajo en bienes de uso que, en precios monopolicos como los que imponía la tienda de *raya* “*mas altos que en el mercado externo*”, terminaban por garantizar las fronteras establecidas entre el peón de hacienda y el mercado.

En estas esferas institucionales mayores, el vínculo entre la comunidad “de iguales” y el intermediario, mayordomo o patrón, se condiciona a la composición de “contratos morales”. Así ante la necesidad de intermediario frente al mercado prescrita por el discurso moral, supone además de su alejamiento de un salario contable y sonante, el encargo de su representación política al “padrino” -



IMAGEN 8. San Pedro en Cayambe, 1993.

Devoción popular a un santo patrón representado como intermediario moral y eje del crédito económico.

su muerte civil- mientras las consecuentes deudas morales y temporales se consideran virtudes del vínculo social.

Paralelamente, el mecanismo específico para la restitución de los subalternos los llevaría a su formación como trabajadores mecánicos, y como penitentes se aplicarían en el ejercicio del trabajo, representado como un símil de las practicas sacramentales dispuestas para su redención. Se debían aplicar a un constante ejercicio de autodisciplinamiento que iba desde el sacramentalismo especializado y el control de su sexualidad, hasta la construcción de un ritmo y escenario laboral construido con metáforas penitenciales.

Dos argumentos se complementaban en los escenarios misioneros, doctrinas y curatos, para construir el modelo sobre el que se basa la construcción de la comunidad indígena que se instalará interior de las empresas económicas seculares: la comunidad solidaria entre los hombres llanos era muestra de su voluntad moral de estar alejados del dinero, de superar su natural “terrenalidad” y congregados en torno a votos morales y sacramentos dar un sentido trascendente a su tiempo; por otro lado, en tanto menos perfectos intelectualmente se estaban entrenando en las artes mecánicas para en un futuro salvacionista acceder a la razón teológica.

Esta hibridación semántica entre los escenarios sacramentales y los escenarios productivos, será una de las claves de la racionalización económica en el modelo católico. Es así que las misiones, curatos, y empresas temporales de la iglesia constituyen colegios y a la vez empresas de racionalidad económica, modelos ejemplares que los constituyen en uno de los principales actores de la economía comercial de la segunda mitad del siglo XVII, a la vez que en matriz de la racionalidad de las haciendas privadas, sus análogas, manejadas por sus pupilos.

En el caso de las misiones jesuitas del Paraguay que parecían unidades productivas y de control social regidas por metáforas sacramentales, se podía observar una planificación de estricta división del tiempo y el espacio destinado a la producción que se traducía en denominaciones en terminos sacramentales y religiosos.

VII.3 EL TRABAJO COMO FIGURA PENITENCIAL : disciplina, control e intensidad sacramental en la producción comercial.

Existía una precisa división del trabajo por sexo, edad, disponibilidad física y aptitudes en ramas productivas desde agrícolas hasta manufactureras especializadas, no sin antes ser formados sus contingentes a través de una pedagogía especializada, en talleres mecánicos y escuelas. Una racionalización de recursos para la producción diversificada de ramas de bienes, terrenos para el consumo de la mano de obra y la burocracia, terrenos para el monocultivo comercial, fabricas de manufacturas comerciales.

En las misiones jesuitas una división técnica del trabajo consagraba a todos los miembros de la comunidad sin excepción. Hombres y mujeres en edad productiva dividían exhaustivamente su tiempo entre las unidades productivas. Tierras adjudicadas a la unidad familiar de cuyo total disponía el mayordomo o doctrinero ; los terrenos en común cuyo fruto tenía el destino de la burocracia interna y los artesanos ; *“lo restante de las tierras y sus frutos así como los productos de la industria pertenecían a la comunidad ; con este fondo se socorrian de las necesidades imprevistas, el culto de las iglesias, el sustento de los indios y todas las demás necesidades públicas y privadas”*. Si en estas unidades, y fines productivos, dividían su tiempo la población adulta, hasta el último de los recursos humanos eran aplicados al trabajo, en una división evidentemente destinada a dos rubros : la reproducción de los trabajadores,

“no se permitía que en esta república hubiese mendigos ni ociosos. Estos eran destinados al cultivo de los campos reservados, que se llamaban la Posesión de dios. A las indias se les daba tareas de hilado, menos a aquellas ocupadas en el cultivo de los algodones, de esta fatiga estaban exentas las embarazadas, las que criaban y otras legítimamente impedidas de salir al campo, pero no de la ocupación del hilado. En cada reducción había talleres para las artes ; principalmente aquellas que eran más útiles y necesarias ; como herrería, platería, carpintería, tejidos, fundición ; así también otras artes de agrado...desde que los niños eran capaces de trabajar eran llevados a estos talleres donde el genio decidía su profesión...en cada pueblo había una casa llamada de refugio donde se mantenían en reclusión las mugeres que no tenían hijos que criar, las viudas, los enfermos habituales, los viejos, allí se les sustentaba y vestía aplicándolos a aquel género de trabajo que sufría su capacidad para mantenerlos en acción. ”(Juan y Ulloa, op.cit. p.412-413).

Al observar los viajeros Juan y Ulloa, la cantidad de rentas que debían generar los indios en todas las regiones andinas, se preguntaron bajo que condiciones era posible hacerlo. *Como podrán pagar tantos emolumentos una gente que no tiene más facultades ni proporciones de ganancias que su trabajo personal?*

Su respuesta fue contundente, no se trata ya de tenerlos sujetos, en la lógica de una economía extensiva, sino de ocupar todo el contingente de mano de obra en una asignación especializada de tareas ; segundo, intensificar su ritmo, hacer más productivo el trabajo ; tercero recoger como “contribuciones” la totalidad de la producción destinada a fines comerciales.

“Es necesario concluir que solamente teniéndolos atareados continuamente no solo a los varones mas a las mujeres y toda la familia para entregar al fin del año todo lo que han podido adquirir bastara para soportar semejantes contrivuciones ” (Juan y Ulloa, op.cit, p.337)

Los mecanismos para tener *atareada continuamente* a la mano de obra como era de esperar están atravesados por dispositivos de la pastoral católica que como sabemos es en la época, la economía discursiva encargada de la construcción de un concepto de disciplina y contabilidad del tiempo. Las empresas temporales y los espacios sacramentales se hibridan en este sentido, en tanto

escenarios para la sistematización de un nuevo ritmo de productividad que abastecerá los campos de la manufactura comercial y la agricultura comercial.²⁰¹

Las doctrinas de indígenas son núcleos de explotación colonial como lo sostiene el historiador Bernard Lavalle, lo dicen fuentes cuzqueñas de la época que recogió :

“Hacia trabajar a las jóvenes los domingos y días festivos en sus telares instalados en la iglesia y el cementerio por cuya causa parecía la casa de Dios casa de contrato...” mientras que los mozos tenían que ir hasta Lima para vender los productos de la doctrina aún durante la cuaresma. F. Juan de Salazar utilizaba la mano de obra sin pagarla ni darle siquiera comida y hasta obligaba a sus feligreses a trillar con los pies.” (Lavalle, 1982).

Pero dicen mas que eso, los escenarios religiosos no esconden la producción sino que son sus escenarios, cementerios y templos, son manufacturas y empresas productivas, domingos y fiestas son días de feria, la feligresía es un ejercito laboral. O en un orden inverso, las fabricas son templos y cementerios, las ferias son fiestas religiosas, los obreros son ejércitos de feligreses. La definición de los escenarios religiosos como escenarios productivos, van mas allá del concepto de doble moral, el sacramentalismo es la semántica de la producción.

“es dicho común de los hombres mas juiciosos y timoratos de aquellos países, que si los Indios llevan por Dios los trabajos que pasan durante su vida, serian dignos de que al punto que espirasen los canonizase la Iglesia por santos ; el continuo ayuno, la perpetua desnudez, la constante miseria, la interminable opresión, y el castigo exorbitante que sufren desde que nacen hasta que mueren es mas que suficiente penitencia para satisfacer en este mundo todos los pecados que les puedan ser imputados (Juan y Ulloa, op. Cit. P. 292)

Si lo que recogen los viajeros del testimonio de los mas juiciosos vecinos de la época tiene sentido, es porque el trabajo es concebido como una forma de restitución penitencial con dedicatoria, análoga a la mortificación de la carne en un contexto de naturalización del estigma, análoga al castigo clemente, sustentada en el concepto de confesión.

Si este es el sentido del trabajo y el penitencialismo es una disciplina del cuerpo, es también un orden del tiempo, lleva la forma de la temporalidad salvacionista. Y como ella guía el norte de la nave hacia un estadio de perfectibilidad que “aún no tiene vigencia”. El trabajo en galera al interior de una nave, es la metáfora que utilizan los observadores para describir el ritmo del trabajo al interior del obraje quiteño ; precisamente la metáfora de la nave, características de la estética barroca, que evoca la constancia del horizonte de la salvación hacia el que se ha de llegar en la batalla contra la contingencia de los mares del mundo (Eco, 1995).

“para formar un perfecto juicio de lo que son los obrajes es preciso considerarlos como una galera que nunca cesa de navegar, continuamente rema en calma, alexandosele tanto que no consigue nunca

²⁰¹ Rosario Coronel anota este elemento de intensificación de la productividad en las haciendas cañeras jesuitas del Chota. Según la autora la relación entre tierra y disponibilidades de riego estaban absolutamente cubiertas por un sembradío de caña intensivo que no sería superado hasta siglos mas tardes y a causa de un cambio técnico.

llegar a él, aunque su gente trabaja sin cesar con el fin de tener algún descanso” (Juan y Ulloa, op. Cit. P.276)

La condición de este ejercicio de redención es como habíamos visto en capítulos anteriores una tarea cuyos fines siempre se aplazan, un modelo evolutivo jerárquico cuya última etapa es metafísica, y que sin embargo los tiene “siempre atareados”.

El control moral, como hemos visto ha sustituido a la ley civil, y a ido mas allá de ella, mas allá de la construcción moral del vínculo paternalista, se ha vuelto intensiva en el fuero de la conciencia desde donde apunta a construir disciplina. Hemos visto ya algunos de los dispositivos para la interiorización de esta disciplina, los que describiremos a continuación sin embargo tienen un sentido mas específico : el disciplinamiento e intensificación del ritmo laboral. Se trata precisamente de las “prácticas ceremoniales” que promovió la doctrina para indios, y que aún hoy podemos ver en los pueblos y ciudades andinas en prácticas como la minga, y en días festivos. El ceremonialismo que se sustenta en la elaboración acerca de las “capacidades de aprendizaje” funciona como dispositivo para la organización del trabajo y de la renta. Muchas descripciones coinciden en establecer un nexo semántico entre sacramentalismo y producción, tanto en la definición de escenografías y arquitecturas, como en la definición de dispositivos sacramentales funcionaron indiscriminadamente en ambos espacios : el ritmo de la música y las letanías, la aplicación en “ejercicios” para la purificación, son el sonido mecánico y la actitud de los cuerpos en relación con su actividad intensiva. La fiesta religiosa es un escenario de representación moral, pero también un escenario económico.

La música sacramental acompañaría la actividad productiva, herencia cultural andina y africana o no, en el contexto de la economía de la salvación es un dispositivo para la construcción de un ritmo laboral. Y esta dinámica se repite en distintos escenarios, en la misión jesuita del Paraguay :

“para suavizar el peso de las tareas con el embelesamiento de los sentidos se procuraba que ellas tuviesen cierto aire de festividad : para ello marchaban procesionalmente al campo, llevando una estatua entre las dulces cláusulas de la música” (Juan y Ulloa, pp412)

En los curatos de la Audiencia de Quito, así como el “ciego” tararea para la memorización de la doctrina por parte de la débil subjetividad en formación, tiene su función análoga en la hacienda, la construcción de un ritmo mecánico :

“asimismo hay en todas las haciendas otro ciego, mantenido de limosna por los dueños de ellas para el mismo fin : los indios de cada hacienda se juntan dos o tres días en la semana en el patio de ella, regularmente a las tres de la mañana para que no pierdan tiempo del trabajo que deben hacer durante el día, se les repite en el mismo tenor que se observa en la iglesia, pero ni en una ni en otra parte se les predica sobre la fe, ni se practica mas diligencia sobre el asunto. (ibid)

Este sentido de las prácticas ceremoniales se encuentra extendido a lo largo de la extensa gama de hermandades y cofradías de santos “Y son tantas las que forman en cada pueblo que las iglesias

están llenas de Santos por todas partes y cada uno tiene la correspondiente hermandad" (ibid. op.cit,pag 335) en los que los feligreses y obreros encuentran su representación y su pedagogía.

En la conocida defensa que Eugenio Espejo hiciera de los curas de Riobamba representándolos ante la Audiencia de Quito, este es precisamente el argumento que sale a relucir : la fiesta de los indios es un invento moderno para su mayor productividad y fidelidad política.²⁰²

Su colega en derecho el Dr. Vallejo, siguiendo el pensamiento ilustrado en boga en el siglo XVIII **Error! Bookmark not defined.** había advertido que los indios celebraban fiestas en exceso y que así mismo se gastaba la producción afectando el Erario de la Agricultura, Manufactura y Comercio. Espejo que no era menos ilustrado consideró sin embargo que estas fiestas incentivadas por la cultura del barroco eran útiles, en su argumentación relacionaría claramente ceremonialismo con laboriosidad racional. En su argumento pretende que las fiestas sancionadas por Vallejo no son los "festivos" bárbaros del pasado:

"aquellos que en el número en que antiguamente se observaban vacíos de toda ocupación y además empleados en el ocio delincuente, debían ser nocivos al adelantamiento de los intereses temporales".

Las fiestas promovidas por los curas en la formación de la región criolla del s. XVII y XVIII son notables como impulsadoras de un ritmo intensivo de trabajo

"celebradas con suma moderación de gasto y pompa. No son nocivas a los indios, antes son sumamente provechosas porque deseosos ellos de hacerlas, completas y lucidas, se aplican en su trabajo con el mejor esmero y afición". Los artesanos producen hasta por la noche, sus mujeres elaboran chicha, los agricultores destinan un pedazo de su tierra al cultivo para la fiesta.

Estas costumbres que en el XVIII pueden aparecer tanto como costumbres primitivas cuanto como costumbres nacionales son un recurso para el progreso, comprometen a sus celebrantes a cubrir los gastos de la ceremonia, a producir para hacerlos, lo cual es para Espejo, en general una enseñanza de clara conveniencia civil :

"Así los priostes celebradores son muy exactos en el cumplimiento de sus pactos y costumbres nacionales. Así como es "costumbre primitiva", la obligación o jocha sigue siendo un compromiso inapelable con la nación No es que los curas los induzcan a ello "creer esto sería conocer ni un ápice las costumbres de los indios y su verdadero carácter, o por mejor decir, el de las fútiles glorias de todo el genero humano. Es muy racional su sentimiento y la generosa pasión de su vergüenza, por verse privados de un premio, de un triunfo y una corona inmarcesible."

La fiesta, en tanto forma de atarear a los indios, y de interpelar a su subjetividad para el pago de compromisos, es mas eficiente que una medida impositiva externa en terminos económicos. En ella se encuentran genéricamente los indios sujetos a hacienda, los indios de la corona, los sueltos y forasteros,

²⁰² De Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio. "representación de los curas del distrito de Riobamba hecha a la real audiencia de Quito para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo don Ignacio Barreto, (1786)" en Obras escogidas. Clásicos Ariel biblioteca de autores ecuatorianos, selección de Hernán Rodríguez Castelo, Quito. S. m.d.

todos se dan a esta practica, ratificando la preponderancia de la función comunitaria de los indios. Así encuentra Espejo en la fiesta la mas fácil la solución para el problema de los tributos en los tiempos en que “los pueblos se han hallado en la celebridad de fiestas eclesiásticas y corridas de toros”. En este sentido concluye sosteniendo que los curas no estorban la agricultura sino que la estimulan a través de las fiestas y las técnicas.

El pago de los oficios religiosos de alto precio y variada especie: misas en peruviano, procesiones, las palabras de alabanza al santo representativo, el camarico o regalo “de agradecimiento” que los principales de la cofradía -mayordomos- que deben hacer al cura, entre otros, son los gastos que ha de cubrir la suma del trabajo de las familias indígenas. En palabra de los viajeros Juan y Ulloa, “*del cuidado que tienen los curas en que no falten las festividades de la iglesia,*” se desprende que recojan regalos, contribuciones, trabajo, al punto que “*por el interes que reciben en estas fiestas no pueden reprehenderles el desorden*”

“El día del Santo arrastra el Cura con todo lo que el Indio ha podido juntar en dinero todo el año”. Es más, si no tiene animales ni frutos “se ha de empeñar o alquilar por el tiempo necesario para procurarlo y llevarlo con prontitud”. (Juan y Ulloa, op.cit. p.352)

Esta relación entre control social y ética laboral es una imagen constante respecto de la forma en que la doctrina jesuita forma a los trabajadores. Según Silveira Espinosa de los Monteros, dama Bogotana del siglo XVIII interesada en moral pública, en su obra “*Lagrimas y recuerdos. testimonio del sentir de las mujeres bogotanas por la salida de los jesuitas de Nueva Granada*”²⁰³ de acuerdo a las enseñanzas jesuitas se hubiera visto “*a los pobres reconocer su dependencia unida a su dignidad, mientras su valor se reanimaba*”. Al interior de las congregaciones, según la misma, aprendían a ser fieles a sus compromisos, afables con sus familias, llenar con exactitud sus laboriosas tareas, la moralidad y buen comportamiento de los artesanos de la congregación, los habrían hecho en muy poco tiempo mucho mas dignos de la confianza y del aprecio general.

“Unos de los espectáculos mas consoladores que los religiosos de la compañía de Jesús nos dieron en el tiempo de su permanencia en esta Ciudad, fueron las fiestas que los artesanos celebraron en honor de la Santísima Virgen y de su Santo esposo, en ellas se veía a mas de seiscientos Artesanos, decentemente vestidos, con el fruto de su trabajo, de su honradez y de las buenas costumbres adquiridas y que cada día se hacían mas completas y notables a los ojos de sus conciudadanos: devoción, modestia y compostura de los cristianos junto a maneras cultas de los hombres civilizados.” (ibid, p. 47).

Según estos testimonios, la intensificación del trabajo en la primitiva expansión del capital en la región se ha producido dentro de la semántica sacramental, la disciplina moral, su ritmo y escenarios, sus virtudes y obligaciones han sustituido al derecho civil y se han convertido en discurso de interpelación y regulación productiva. La especialización que se da en el caso protestante entre los

²⁰³ Libros Raros y Curiosos, Biblioteca Luis Angel Arango, Bogota Colombia

espacios domésticos y los espacios productivos, tiene lugar en las empresas católicas, el procurador es un burócrata y un militante, mientras la “comunidad indígena” es una construcción concebida como una corporación racional, distinta del parentesco natural, con nuevos fines, que en las metáforas de la salvación la constituyen en una reserva de mano de obra. La especialización entre espacios religiosos y espacios productivos características de un paradigma de modernidad liberal, sufren en el catolicismo otro cause, no es que no exista una separación clasificatoria entre negocios temporales y negocios espirituales, sino que los dispositivos de disciplinamiento sacramental operan en los espacios productivos²⁰⁴. Así lo demuestra este pasaje extraordinario de Juan y Ulloa donde se observan la hibridación de escenarios, tiempos y ritmos sacramentales con la semántica de la producción obrajera. Se trata de la iglesia de la hacienda Colimbuela, de la provincia de Quito, un día de fiesta.

“a donde concurrieron varios Indios de la misma hacienda para confesarse, pero en lugar de suministrarles el Cura este sacramento, los tenía ejercitados tanto a los varones como a las mujeres; a estas en los corredores o galerías del patio, donde estaban hilando tareas de lana y algodón que les había dado la señora del cura y a aquellos arando y haciendo siembras, de tal modo que habían estado trabajando todo el día, ...aquello se practicaba con los indios de cada hacienda durante la quaresma” (op cit. 341) Y continúa “lo mas escandaloso fue, que los que componían el coro de la iglesia estaban ocupados en los telares, y aunque empezó a decirse la misa, no por eso dejaron de trabajar en ellos y su ruido causaba la irreverencia que se puede considerar. Después que se acabó la misa y salió la gente, cerraron la iglesia y quedaron los Indios en ella, como se practica en los obrages; trabajo que no podía disimularse (ni se quería) porque el ruido de los telares se dexaba sentir desde fuera” (op.cit, p 341)

VII.4 LA ESFERA MORAL Y LA MERCANCÍA: diversificación de esferas y modo de acumulación.

Mientras la teoría del libre mercado y el papel del estado como garante e intermediario del derecho de propiedad son bastiones del capitalismo en los países protestantes, observaremos como los procesos de segmentación -entre la esfera productiva-moral y la esfera de la circulación monetaria- y de diversificación -de empresas especializadas en distintos rubros, “corporaciones” inscritas en un cuadro orgánico “el complejo económico” que se complementan para subvencionar la realización del objeto mercancía- constituyen el modo de intervención de la empresa católica en el mercado, y su particular estrategia de capitalización.

Mientras a nivel del “gobierno interno” de las misiones jesuitas del Paraguay la máxima moral era la inexistencia de la propiedad privada entre los angelitos, que se encontraban un ejercicio espiritual mas que económico, los tutores se empeñaban en tratar de no contaminarlos con dinero “*esta*

²⁰⁴ Una pregunta de investigación histórica que se desprende de esta afirmación es si en el modernismo católico se puede observar un modelo de segmentación en cuanto al concepto disciplina entre el espacio religioso y el espacio industrial, o el espacio de agricultura de exportación, en la misma medida en que se encuentra una segmentación entre la vida privada y el espacio productivo. De esto dependería una periodización seria.

república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara”(Juan y Ulloa, op. Cit. P413); entre tanto los procuradores se encargaban de la parte financiera y mercantil de la economía.

Como pago para los penitentes reunidos en solidarias comunidades, se cumplía con cubrir lo que se consideraban las “necesidades morales” de estos, se les dotaba en especie de los bienes para su reproducción y se les daba en calidad de préstamo “las galas para sus ceremonias” mientras los separaba del acceso a la esfera de la realización mercantil de la ganancia.

Siguiendo la máxima moral, que adorna a un procurador eficiente habían sido adoctrinados de no exigir pago por su trabajo y de esta forma se concebía como un núcleo de virtudes la división de la esfera productiva de la esfera monetaria, en un calculo de rentabilidad basado en la subvención a cargo de la “comunidad” creada al interior de los escenarios productivos “morales”.

Así, en un discurso de exaltación de las virtudes de un mayordomo o hermano coadjutor, de una empresa jesuita en Quito, se resalta en el mismo tono como había dispuesto todo para que -sin un costo alguno de la esfera monetaria de la economía, sin preocupación del procurador- los trabajadores produjeran su manutención y de su propio trabajo se pudiera desprender también lo que constituiría el salario.

“obraba sin estruendo ni ruido ni dar cuidado alguno a los superiores ni procuradores, antes bien para eximirlos del que debieran tener para sustentarlo a él y dar raciones a los negros e indios hacían sus labranzas de maíz y otras cosas necesarias para el sustento de sus sirvientes y concertados teniendo particular inteligencia para pagarles a estos sus salarios por no ser cargoso a los procuradores y librarlos desde trabajo con gusto y estimación de los superiores”(Pedro de Mercado, op. Cit. P. 196)

Mientras, *“los efectos comerciales así en rama como fabricados entraban en el giro de la negociacion”*; la producción era entregada al coadjutor, y este al procurador, quien se encargaba de administrar el negocio financiero y comercial

“los frutos de la tierra y lo sobrante de su industria era permutado con las producciones que los Indios no tenían, y los artefactos que necesitaban. Los efectos comerciales, así en rama como fabricados, entraban en el giro de la negociacion. Los mas considerables de estos artículos eran la yerba del paraguay, la cera, la miel y los lienzos de algodón. Los artículos de comercio salían fuera de la provincia, y la mayor parte se consumían en Buenos Aires.” (Juan y Ulloa, p.413)

Estamos hablando entonces de dos esferas claramente diferenciadas en torno al lugar del dinero. En primer lugar la “comunidad”, apartada moralmente de los peligros libidinales del dinero y el poder, uniformizada y destinada a la producción, y los mercados donde esta producción se traduce en ganancia, espacio en el que se mueven con presteza procuradores y empresarios.

En las misiones se definía a los indios como miembros del reino de las necesidades y de la espiritualidad moral, constriñendo toda participación en el régimen del intercambio. El modelo de

administración de la ganancia permite la capitalización de ciertos polos y la desmonetarización de otros.

La renta monetaria alcanzada tras la conversión de la producción en mercancía se dividía como modelo ejemplar en el pago del tributo (en la hacienda se buscaba en general evadirlo), el diezmo, un saldo *“en efectos para el consumo, adorno de los templos y galas costosas de que usaban los indios empleados en los distintos oficios públicos en los días de festividades”* (Juan y Ulloa, p.413) y una capitalización del empresario.

En experimentos menos extremos que las misiones, también operaba en esta lógica, la mano de obra subvencionaba su propia reproducción, y a cambio de toda la masa de bienes que producía en su estricto calendario, recibía en objetos de uso *“los frutos de la tierra y lo sobrante de su industria era permutado con las producciones que los indios no tenían, y los artefactos que necesitaban.”*

En la hacienda se les daba derecho de utilización de un terreno para su mayor compromiso y además para su autorreproducción tal como lo concebiría Assadourian, para la subvención del trabajo. A cambio de una cuenta fija de producción, frente a la cual debían asumir los costes de cualquier falla, les daban el salario fijado traducido en bienes el uniforme “capisayo”, harina, carne obligatoria. Lo que no lograban consumir a través de la parcela se les daba en calidad de préstamo a través de la tienda de rayas, la cual se manejaba con precios monopolísticos además de atarlos a través de la deuda al trabajo obligatorio.

Se trataba de productos obtenidos en el complejo empresarial, bienes agrícolas fructificados con el trabajo de la “comunidad indígena” reconstruida al interior de las haciendas; chirrinche de las empresas azucareras y trapiches manejados con mano de obra esclava; tejidos producidos en los obrajes a cargo de mano de obra concierta, abastecían la tienda de rayas de donde surgían las deudas que ataban al peonaje.

“al cabo del año está tan adeudado en mas de lo que gana, sin haber tocado dinero con sus manos ni entrado en su poder cosa que lo valga. (Juan y Ulloa, op.cit.269)”

En términos de Assadourian por un lado la economía campesina financiaba graciosamente a la economía comercial rebajando los costos de producción ya que la eximía de sufragar una gran parte de los medios de vida físicamente indispensables para la reproducción de los trabajadores compulsivos. Así el trabajo productor de metálico es a su vez en lo posible alejado de su constitución en mercancía, colocado al margen del mercado interno, mientras por su parte es comprador y consumidor, a través de un trabajo altamente explotado, de mercancías de precio monopolístico (Assadourian, 1979, p. 267).

Su valoración moralmente negativa del uso del dinero por parte de los indios,

se justificaba en una imagen de su poca templanza ante las tentaciones libidinales, incapaces de reconocer los fines, no podía saber el carácter instrumental del capital. El carácter libidinal del dinero será reemplazado por la instalación del dispositivo libidinal de la imagen religiosa; es así que el único retorno de bienes adquiridos en el comercio que tienen los comuneros de la misión, son las especias que guarnecerán de galas de su ceremonia y culto de los símbolos sacramentales. La gala es la instancia donde se hace evidente la transformación del valor del dinero en un discurso sacramental. Su capitalización es la indulgencia, y en esa medida su acumulación simbólica los coloca en un marco social reificado, el del prestigio de la fiesta religiosa.

Esta acumulación simbólica y sistema de circulación al ubicarse en este marco institucional jesuita encubre por lo menos dos formas la estructura mercantil: primero encubre el dinero y la movilidad de hombres y recursos que subyacen a sus contratos construyendo “en segunda instancia” en su lugar una estructura corporativa o teatro moral; segundo, controla el sentido libidinal del prestigio que podría desprenderse del ceremonialismo que se promueve desde el discurso religioso, la uniformización cotidiana tiene primacía sobre unas galas finalmente alquiladas para oficios públicos de corte burocrático religioso.

“todos iban descalzos y sin mas distincion que las varas y bastones signos de sus oficios civiles; los vestidos de gala que el común tenía destinados para decorarlos solo servía en las festividades” (Juan y Ulloa, p. 413) .

Siendo en el mercantilismo, el dinero una mercancía, antes que un medio de atesoramiento como lo fue en la edad media, en este control de recursos traducido en la construcción de hombres morales, los impide como actores del mercado pues tiembla en este control de recursos el impulso libidinal de la competencia, el poder y la riqueza, entre los sujetos que existe en la movilidad de la mercancía. Los hace sujetos morales, en contra de su constitución como sujetos del mercado.

En un tono apologético como lo harán después los antropólogos admiradores del “socialismo andino” y de la sacralidad de su mente contra la mercantilización de los “malditos” occidentales, este testigo de la época nos recuerda el carácter disciplinante de la uniformización interna:

“Eran estas repúblicas las únicas del mundo donde reinaba esa perfecta igualdad de condiciones que temple las pasiones destructoras de los estados y subministra fuerzas a la razón” (Juan y Ulloa, p.413)

Este temple de la pasión hacia el dinero y fomento de la sacramentalidad en el contexto de un reforzamiento de la administración racional, nos debe recordar que la iglesia entre sus funciones tenía el de simular institucionalización y a través de esta predica construir intermediarios privados entre los sujetos civiles. La racionalización de la república ideal del Paraguay debe inscribirse en una división de esferas entre la comunidad moral -cuyo mayor logro es la construcción de la comunidad indígena como

comunidad de muertos civiles, católicos sacramentales y dispositivo de subvención económica- y la construcción del sujeto político, discursivo y mercantil que constituye la figura del intermediario.

Se desplaza así la razón mercantil por la razón moral, delimitando en un sentido jerárquico quienes pueden actuar en ambas esferas y quienes no, y sustituyendo la moneda por la generosa repartición de un referente libidinal sustituto: la imagen religiosa, manipulada por un régimen de finanzas simbólicas altamente monopólico. La exclusión de estos sectores de este símbolo libidinal de la movilidad, el dinero, es un proyecto que va contra la circulación social, y sustituye su valor como término de intercambio con el sustituto de las virtudes que le dan crédito social; la imagen de la virgen, modelo de imagen, va de mano en mano como símbolo de moneda cautiva que articula los contratos “espirituales” a nivel del “gobierno interno”. Siendo la imagen religiosa, como lo ha planteado Gruzinski, el término simbólico de intercambio entre castas de otro lado excluidas, no solo reemplaza ficcionalmente el crédito político que le niega la sociedad colonial, sino que reemplaza por el ejercicio de la subordinación la presencia de la moneda. La imagen religiosa, fuertemente controlada en sus capacidades de convocatoria por la institucionalidad, es uno de los pocos términos de intercambio valorado por el código dominante que se promueve entre los sectores subalternos. La imagen religiosa en su función representacional sustituye la moneda, la razón mercantil y la movilidad social.

Es así que llevado a cálculos, Ulloa y Juan se admiran de la gran conveniencia que resulta para los amos el tener criados tan mal pagados, tantos y que sirvan con tal género de sumisión, y sostienen en un género de ironía que es proporcional la flojedad y pereza de los indios con la tiranía, impiedad y codicia de los “*españoles de aquellos países*”(Ibid, p. 284-286). Y el cálculo comparativo que nos ofrecen es el siguiente,

“ Una manada de ovejas se regula en España por 500 cabeza, y para guardarla mantiene su amo un pastor y un zagal que son dos hombres. En Andalucía gana el pastor 30 reales al mes que son 24 pesos al año, y el zagal gana 20 reales que componen 16 pesos, el salario de los dos compone 40 pesos. Además de este salario los ha de mantener el amo de pan, aceite, vinagre y sal, con lo necesario para los mastines; les ha de dar jumento para llevar el hato, y así que pasan de tres manadas ha de mantener un rabadan, para que los pastores y el amo le provee de caballo. En el Perú se regula cada manada por un número de 800 a 1000 cabezas y se guarda con un solo hombre; este no gana más que 18 pesos al año de los cuales le descuentan el tributo que es 8 pesos, así pues le quedan solo 10 pesos, con los cuales se ha de mantener él, su mujer e hijos y los perros que le han de ayudar a cuidar el rebaño, porque su amo no le da ninguna cosa más. La cortedad de este salario no se puede atribuir a lo barato de las cosas necesarias para la vida, pues al contrario todo es allí incomparablemente más caro que en España” (Juan y Ulloa, p 274)

VII.5 DIVERSIFICACION, MONOPOLIO Y CAPITALIZACIÓN EXTRACTIVA.

Al parecer otra de las claves de la capitalización jesuita es la mencionada diversificación, es decir la administración de empresas especializadas y la Complementariedad económica de las unidades

productivas. En base a la tenencia de empresas diversificadas, que habían podido administrar como elementos de una composición orgánica, habían apuntado a la producción de un producto comercializable para la realización final de su ganancia en el mercado.

Según Lynch, a través de donaciones u obras filantrópicas de las elites regionales, la compra de fondos donados a la comunidad por su representación como comunidad sin fines de lucro, y su reinversión de las ganancias obtenidas en préstamos hipotecarios y usurpación de tierras marginales, los jesuitas habían alcanzado el acceso al agua, esclavos y tierras necesarios para hacer un cultivo rotativo y acceder a convertirse en los principales comerciantes de la preciada azúcar a la cual dedicaban el 50% de sus propiedades. El modo de inversión para la rentabilidad era, junto con la segmentación de la esfera productiva y la esfera monetaria que hemos planteado, la tenencia de propiedades distribuidas entre la costa y la sierra, administradas según el principio de la más estricta especialización: el cultivo de grano y ganado en la sierra y de azúcar y vino en la costa. Mientras en la sierra los “indios” cultivaban la alimentación propia y de los esclavos de las empresas azucareras y también del alimento (alfalfa) de los animales de tracción para el trapiche, los esclavos producían estrictamente los bienes comercializables.

En el caso de Quito, el estudio de Coronel Feijoo (1991) describe formas de acceso a los recursos de tierra, mano de obra y agua, que evidentemente contribuyen a la crisis de las instituciones estatales de control de recursos y son un modelo de privatización.

Las tierras para sus nueve haciendas cañicultoras y recursos complementarios siguieron un criterio de rentabilidad en la elección del sistema ecológico en que instalaría sus empresas, la rentabilidad del suelo y la cercanía de los centros mercantiles. No accedieron a ellas a través de mecanismos típicamente tradicionales como mercedes reales o herencias, tampoco fueron tan significativas como aparecen en sus memorias las donaciones de elites pías; mas bien participaron de la oportunidad que daba la recomposición de la tierra que perdieran los resguardos, lo mismo que hicieran sus pares los hacendados particulares; pero lo que estos usurpaban o lo que estaban usurpando los estancieros, mas las tierras de estancieros endeudados, mas las tierras que los cacicazgos e indios del común perdían por el pago del tributo y el acecho, los jesuitas lo compraban en un excelente cálculo de oportunidad a cambio del cual se convertían en propietarios titulados.

De acuerdo a la intensidad productiva que esperaban de la caña de azúcar debieron también acaparar agua, los canales de regadío para el cultivo de la coca de los señoríos de Pimampiro y Chota pasaron a sus manos. Como lo documenta Coronel Feijoo, es en primera instancia el corregidor que cede ante las presiones de los estancieros que exigen mayor riego a mejores tierras, pero luego incluso el corregidor sale de escena y se radicaliza la privatización; en el mismo mecanismo la Compañía iría comprando trechos de acequias a los estancieros. Pero luego además mejoraron su técnica, la

adaptaron con cal y piedra, dedicaron esclavos a su mantenimiento, logrando así aumentar la producción y aumentando el valor de las tierras en un 100% (Coronel Feijoo, 1991,75)

En cuanto al acceso y manejo de mano de obra los procedimientos son similares. Se trata como lo plantearon antes Assadourian y Glave, de un modelo que no puede definirse como “servil” sino como un régimen mixto. No accedieron a mano de obra mitaya sino que apoyando la desestructuración del cacicazgo y la reducción, atrajeron a forasteros y voluntarios para la conformación de las haciendas agrícolas y obrajes, a la par que fueron los mayores tratantes de esclavos usados como mercancía para acrecentar su liquidez, o como mano de obra para el monocultivo de la caña de azúcar. (Coronel Feijoo, 1991,p.89). Sin embargo, este inicial acceso “mercantil” a la mano de obra no ayudó a la construcción de un mercado de trabajo, consecuentes con su teoría de “crear sociedad orgánica” y tras la ruptura de la economía campesina (usurpación de tierras y contratación de jornaleros) recompusieron deliberadamente modelos comunitarios al interior de sus haciendas ; en este mismo sentido la delimitación moral de fronteras entre la esfera “comunitaria” y la esfera monetizada de la economía establecieron un primer nivel de complementariedad que posibilitaron el ahorro monetario y compartieron los riesgos económicos con la “comunidad.

Es así que una de las tácticas mas notables para la capitalización de las empresas jesuitas es moderna y a la vez acaparadora : su acceso a recursos es por vía del mercado, es una inversion, sin embargo apunta a monopolizar el mercado. Así lo reconocieron los observadores Juan y Ulloa :

“aunque no perjudiquen a los particulares con compras de estas haciendas, porque las hacen con dinero propio adquirido en sus propias fincas, sin embargo como acrecientan sus rentas con demasía apropiandose asi todo o la mayor parte del comercio de generos del pays ya se hace en ello perjuicio al público en la substraccion de estas ganancias”(Juan y Ulloa, op. Cit. P533)

La complementariedad entre estas empresas para subvencionar el costo de la reproducción de la mano de obra, y mas allá de eso para articular una cadena de ahorro en inversion monetaria que hiciera mas competitiva y rentable la mercancía, es su mayor logro administrativo.

Esta estrategia esta muy bien documentada en el estudio de Rosario Coronel antes citado pra la región quiteña donde si bien la caña y los textiles fueron las producciones dominantes, destinada su producción al mercado minero de Popayán y Lima y al mercado regional de Quito, una cadena de producciones “complementarias” estarían calculadas. A esta complementariedad le deben el conjunto de las empresas el nombre de complejos. Coronel cuenta tres complejos jesuitas. El colegio Máximo de Quito por ejemplo “fusiono cuatro haciendas cañeras (3 de Coangue y 1 del Mira) con el gran Obraje de los Chillos y sus agregadas ubicadas en Quito, teniendo como zona intermedia puente de engarce y a su vez proveimiento de ganado a la hacienda de Cayambe.”Los otros dos complejos pertenecientes a la provincia articularían la cuenca cañera del mira con obrajes otavaleños y ganados de Latacunga, el uno ; el otro del colegio de Ibarra, articularía la hacienda del Mira con el ganado y

panllevar de Chorlaví y otra propiedad especializada en cal, ladrillos y tejas. (Coronel Feijoo, 1991, p.106).

Es decir que estas empresas económicas en espacios religiosos, con un alto nivel de población trabajadora, sometida a sistemas de disciplinamiento, estaban ocupando distintos renglones estratégicos de la economía. La diversificación se articulaba a su vez “orgánicamente” a través de la figura del procurador (intermediario ejemplar) el cual establecía una complementariedad de insumos entre ellas -una cadena tendiente a la subvención- para garantizar una mayor rentabilidad en la transacción de la mercancía, que se encargaba de colocar en los puntos de comercio. Sus colegios, según lo observaron los viajeros Juan y Ulloa, y tal como lo definiría Germán Colmenares (1969) para el caso del Nuevo Reino de Granada, se inscribían en una planificación racional de la economía como entidades financieras. Estos complejos inscritos en una estrategia de producción planificada y transacción ventajosa, harían fluir su renta a través de los canales del organigrama institucional, dando lugar así a una acumulación capitalista centralizada desde donde finalmente se tomaban las decisiones para posteriores inversiones a nivel local, provincial, o incluso internacional. En terminos económicos esta era una de las ventajas de la institucionalidad, y de los sistemas de contabilidad y memoria escrita.

Para los viajeros Juan y Ulloa, la eficiencia de la complementariedad entre esferas monetizadas y desmonetizadas, la diversificación de la economía, y su papel como intermediarios eran claramente arbitrios económicos.

“con estos arbitrios no necesitan gastar en nada, y al paso que están mantenidos por los indios se enriquecen a sus expensas, porque todo lo que juntan lo envían a vender a las ciudades y villas y asientos inmediatos y lo convierten en dinero) Si por sínodo ganan 700, por esta intermediación llegan a 6000 o mas. Pesos. (Ulloa y Juan, p, 338)

Después de comprar los insumos y acaparar los recursos cuanto se requería “con dinero propio adquirido en sus propias fincas” según los viajeros Juan y Ulloa, los jesuitas daban muestra de gran acumulación y de extracción de capitales facilitado por su carácter de institución transnacional.

“todo lo que sobra se agrega a la provincia de donde no vuelve a salir para expenderse en alguno de aquellos colegios. Estas rentas de provincia son tan crecidas que en la de Quito donde la Compañía tiene diez colegios exceden aún a las particulares que pertenecen a todos los colegios juntos, por cuyo tenor se deben regular las demás²⁰⁵. Así pues se ve claramente que son muy crecidas las sumas que les sobran, y el expendio que dan a estas rentas se ignora allá porque no se les conoce ninguno.” (Juan y Ulloa, p.534)

Es así que Juan y Ulloa consideraban el régimen jesuita como altamente rentable para la república, estaban pensando fundamentalmente en la reproducción de la economía rural según los cálculos de una empresa productiva con el menor gasto, y la capitalización en los “pueblos modernos” o urbes donde estaba asentado el régimen colonial y las elites empresariales.

²⁰⁵ Barry, su comentarista, sostiene que en el retorno de los jesuitas en 1816, después de todo lo que perdieron, contaban en la provincia del Perú un valor por haciendas de cuatro millones de pesos

“que las mismas misiones pusiesen coadjutores en las haciendas y un procurador en la ciudad capital, para que por su disposición corriese el cultivo de las tierras, las siembras, las cosechas, y el repartimiento de las raciones. Por este medio, no solo estarían aquellas gentes abastecidas de todo lo necesario para el sustento, mas sobraría para dar socorro de víveres a los pueblos que lo necesiten, y particularmente a los modernos”(Juan y Ulloa, *op. Cit.*pp.389)

De regreso al concepto de contabilidad, al parecer estas inversiones y modelo organizativo apuntan a racionalizar la rentabilidad, disminuyen la competencia y ahorran egresos monetarios. Sin embargo, aún queda la pregunta de si hacían una contabilidad tradicional o capitalista de la ganancia. Para Rosario Coronel la contabilidad jesuitas “adolecían de varias limitaciones” pues no relacionaba los pesos obtenidos a favor con la inversión total de la hacienda, tampoco el valor de la tierra, los esclavos y demás insumos sino únicamente aquellos gastos directos que implicaban erogaciones monetarias. Antes que un error es esta su definición de contabilidad, es decir, a pesar de su estrategia mercantil llevan cuentas feudales ?

Siguiendo el modelo de esta contabilidad ‘tradicional’ la rentabilidad de las empresas en este caso la del complejo obrajero de los Chilllos, calculada por Nicolas Cushner²⁰⁶ (1982) y citado por la autora, es descomunal una tasa de retorno anual del 150%.

La autora intenta un nuevo calculo, considerando siempre relevante calcular los insumos de la empresa como gastos mercantiles. Aplicando un calculo de ganancia capitalista a las empresas jesuitas del valle del Chota entre 1766-1780, tras calcular el precio de los esclavos, el precio de las tierras cañeras, encontró una rentabilidad de 4.3% anual, ‘gracias a la constante inversión y reinversión que efectuaba la orden’, pero contando además los ingresos por el constante aumento de esclavos, la renta anual líquida resultaba en un 5.13% anual. Lo cual Coronel Feijoo contrasta con un calculo tentativo tradicional sobre las mismas empresas cañicultoras de un 20% anual de tasa interna de retorno (Coronel Feijoo, 1991, p.108-120). En cualquiera de los casos como dice la autora la inversión jesuita resultaba superior que la puesta del capital en usura o dinero a crédito y esta dentro de los altos márgenes de ganancia que tienen otras rentables empresas jesuitas a lo largo del territorio colonial²⁰⁷. En conclusión, una combinación entre formas mixtas de relaciones laborales, una economía segmentada entre esferas productivas y esferas comerciales, y una diversificación racional de la economía resultaban en la construcción de una empresa rentable en términos de acumulación del capital y con una base de continuidad que es superior a la lógica del capital especulativo

Según el calculo de ganancia capitalista el calculo es de alta rentabilidad, según un calculo tradicional lo es aún mas, pero no se trata de una empresa simplemente feudal : se nutre de la ruptura

²⁰⁶ Rosario Coronel cita a Nicolas Cushner Farm and factory. “the jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767. Stony Brook : University of New York Press, 1982.

²⁰⁷ Colmenares (1969) ; Glave, (1989).

de la comunidad indígena y de la liberación de sus recursos a la vez que reinventa los conceptos corporativos, esta vez sujetos a fines salvacionistas y de alta eficiencia en para el lucro económico. Divide las esferas monetarias de las naturales, pero a diferencia del planteamiento de Kula, resuelve el problema de la degradación interna de los insumos a través de la diversificación de un complejo económico ; se trata de un modelo de corporativización racional, de alta rentabilidad en términos acumulativos, pero polarizada, extractiva pero no especulativa.

La imagen que producen estas empresas es que su alta rentabilidad supone que la racionalidad económica de su modelo de inversión es más atractivo y eficiente que el de la opción del capitalismo usurero o especulativo. Sin embargo su contabilidad es paradójica. No optan por una administración feudal, ni liberan el mercado, su estrategia es corporativa, monopolica y solo selectivamente mercantil. El ahorro está previsto y es racionalmente perseguido, recordemos el concepto de ascética que cubre la personalidad del mayordomo racionalizando la esfera económica al interior del gasto en las haciendas, lo cual se expresa en las cuentas escritas que los hermanos coadjutores sacan de las empresas, y en las cuentas que hacen funcionarios más altos del éxito de la diversificación orgánica, donde consecuentemente al tono de su ascética de la “templanza” y ahorro, se sacan cuentas del nivel económico de ahorro periódico que consiguen²⁰⁸. Es decir que si por un lado separan deliberadamente las esferas “morales” de las esferas mercantiles, por otro no solo alcanzan una rentabilidad capitalista sino que son conscientes del precio de las mercancías a las que acceden por vía monopolica, y se dan gusto en contarlas como ganancias.

Esta racionalidad no permite atribuir sus elementos corporativos y discursos morales como un error o como un fachada, exigen retornar al problema de la “devoción” según lo denominara el profesor Germán Colmenares, o el problema de la ética como lo definiera Max Weber.

Colmenares, según lo establece Bernardo Tovar (1994) en su estudio del desarrollo de la historiografía colonial colombiana había cuestionado el significado de la “devoción” y colocándose más allá del debate entre hagiógrafos y detractores de la Compañía, habría despreciado el éxito moral de esta institución al lado de los datos que arrojaban los instrumentos del análisis económico defendidos oportunamente en la generación de historiadores científicos de los 70.

Lo que ahora proponemos en este trabajo no es una vuelta a la hagiografía, la relación entre rentabilidad y devoción no se establece a través de la imagen que nos brindan los cronistas jesuitas como beneficiarios de la bondad que promueven entre los criollos en calidad de sociedad sin fines de lucro ; la pregunta que nos mueve a volver a reunir el concepto de rentabilidad los historiadores

²⁰⁸ Aunque Rosario Coronel no toma en cuenta este asunto en su debate con Cushner, según ella misma los jesuitas habrían calculado de su propia mano (ANH-Q Hac.c.14), “según cálculo de cuentas ajustadas” 25.757 pesos, por cuenta de ahorro por efecto de alimentos y ropa de esclavos y una parte para indígenas, el grupo de haciendas cañeras de la cuenca del Chota entre 1776 y 1778.

económicos, sin cuya base las perspectivas de los estudios comparados sería imposibles, con la imagen devocional, es la pregunta weberiana en torno a la racionalidad según la cual el modo de la contabilidad y la ética deben ser comprendidas de forma relacionada. Así los ritmos del trabajo si bien demandados por la dinámica del dinero, solo se consiguen por una forma disciplinar, esta es la de la penitencia y la virtud ; el deliberado ahorro monetario que prevén los empresarios se establece a través de un proceso de propaganda cultural que crea el escenario para la exclusión de indios y castas del mercado, los uniformiza y reconvierte en comunidades morales, los provee de los insumos ceremoniales que los adeudan y sustituyen al interior de los ensayos sacramentales y productivos con la capacidad de circulación de la imagen religiosa. Las elites empresariales encuentran su retrato y aprenden eficiencia en los colegios y corporaciones que tienen como modelos y centros pedagógicos : la temporalidad, la restitución, la escritura, el desprendimiento y la especulación le habilitan para ser padres de pobres, militantes y comerciantes. El modelo de filantropía institucionalizada recubre las relaciones sociales de producción al interior de la hacienda y el obraje, mientras en su mecánica mas alta crea los organigramas institucionales de una capitalización centralizada como la de la compañía de Jesús. La transnacional jesuita es la escuela del colonialismo interno y hace posible la acumulación altamente concentrada de la aristocracia regional aplicada al ensayo de su papel como “personas morales” : elite hegemónica, empresarial y comerciante.

La complementariedad entre la acumulación económica y la acumulación política autoritaria se sustenta en la construcción de las diferencias morales y en su definición de escenarios y prácticas. La moral no tiene una relación causal, sino que se instala como escenario de representación, y dispositivo regulador de las transformaciones sociales propias de una modernidad que surgen entre las paradojas de una protonación articulada por castas y una economía corporativa y mercantil.

CONCLUSIONES.

La pastoral católica posttridentina puede ser considerada como una de las matrices de racionalidad en que se cultivaran algunos de los elementos centrales para las definiciones regionales del temprano proceso de formación del estado nacional en occidente. Surgida de la división de la totalidad medieval se observa en ella la construcción de una de las estrategias de articulación instrumental de una nueva coherencia. La carrera de la salvación que orienta, supone el desplazamiento de la “unidad natural” por la instalación de una temporalidad y una espacialidad sujeta a fines que serán las coordenadas para la objetivación de lo secular y para su regulación. La representación salvacionista definirá el primer horizonte o metarrelato de la modernidad y su saber dominante estará depositado en una religiosidad racionalista y trágica; en ella encontraran las repúblicas surgidas de la fragmentación del “imperio romano de occidente” los procesos iniciales de definición de una geografía para el disciplinamiento social: la construcción de una profecía que interpela el comportamiento ético, establece los nuevos ritmos y controles que definen al sujeto, y termina por formalizar las practicas; la legitimación de la razón política ; y la construcción en su seno de una primera estrategia institucional que ensaya los modelos de sociabilidad “eficientes y virtuosos” que regirán las formas de coordinación social dominantes en cada región. Considerada así, la alternativa religiosa operante en las regiones en proceso de formación en el siglo XVII, constituye una fuente altamente relevante para el estudio comparado de la definición de proyectos y modelos de modernidad.

En el sentido de interpretar el carácter específico, y el lugar en el proceso mundial de formación de la cultura moderna y el capitalismo, que tuvo la definición regional andina, este estudio ha interrogado la fuente de la pastoral católica desde el punto de vista del proyecto de modernidad que promueve en el contexto paradójico de la lógica colonial. Es decir, el carácter que asume la razón salvacionista en su dinámica epistémica y política de construcción de orden y diferencia.

En cuanto a las fuentes e instrumentos del horizonte salvacionista católico se encuentra la presencia de tres matrices que se combinan estratégicamente en la representación y proyección de un sentido de orden. En terminas epistémica se ha definido una representación mecánica, progresiva y racional como dinámica de orden, a la vez que establece su realización como un horizonte metafísico al que se accede en una jerarquía orgánica. En estos mismos términos, se ha observado un cambio en el estatuto del lenguaje, que al adquirir el carácter de artificio, arbitrio e instrumento, sentara las bases

para la implementación de una política cultural que definirá la naturaleza de la representación como estrategia de interpelación hegemónica.

En términos de la construcción de una razón política y proyecto de gobierno “eficiente” surgido de la matriz católica, encontramos que la escuela contractualista, especialmente del pensamiento jesuita, contrario al concepto común de su resistencia a romper con la lógica medieval ha establecido la utilidad de un nuevo modelo de articulación racional entre tradición y modernidad para la formación de un proyecto de modernidad autoritaria, participativa, representativa, neocorporativa, y penitencial. Para el contractualismo la política es un instrumento de orden necesario tras la caída del orden natural, y requiere de una acción racionalizadora. En torno a la imagen de la soberanía popular como fundamento del contrato político, ha preferido definir tres ejes de articulación para la construcción de regímenes políticos. Primero la construcción de una voluntad política que surge de la interpelación “moral”, por otros definidos como ética, en el “fuero penitencial” de la subjetividad, lo cual en teoría deba redundar en la construcción participativa del orden social. Segundo, la implementación de un proyecto institucional neocorporativo que fortaleciera el carácter orgánico de la sociedad, racionalizando el vínculo social y las jerarquías bajo la forma de contratos, como alternativa a la vertiente protestante que pusiera su énfasis en el fortalecimiento del estado, representado en el derecho divino de los reyes. Tercero, la definición del carácter representativo de la burocracia estatal, legítimo en tanto depositario de la potestad delegada por la comunidad política, y representante moral, se construye en analogía al carácter que asumen las élites tanto como los sectores subalternos en tanto personas morales, negando así todo argumento sobre el carácter natural o hereditario del poder e introduciendo la primacía de la razón política y sus regulaciones desde el mismo nexo social, y la identidad personal, hasta la potestad del estado. En este sentido construye uno de los ejes particulares de la modernidad en los países católicos, el mediterráneo e Hispanoamérica, esta estrategia redundara en el fortalecimiento de la sociedad como escenario de la representación política, de una manera no dependiente de la capacidad del estado de traducir institucionalmente su representación. Esta construcción se ve apoyada por lo que hemos identificado como una tercera fuente inscrita en el horizonte de la salvación católica, la matriz penitencial. En la recuperación que se hace de ella despose de la reforma, se introduce la idea también contrastaste frente a la vertiente protestante de la utilidad de la racionalización de lo secular en términos de una representación sacramental expiatoria, como medio para la salvación. En esta lógica se elaboran los dispositivos a través de los cuales se introduce un ordenamiento de la subjetividad penitencial que establece la confrontación disciplinaria entre naturaleza y virtud, un orden de la

consciencia y la emotividad, y un ritmo acorde a las exigencias del mercantilismo. En esta fuente se inscribe el carácter instrumental de las prácticas sacramentales, y su construcción como representación dominante del proceso de racionalización de lo secular. Así mismo, el proyecto neocorporativo se ve apoyado por el penitencialismo en la medida en que retoma el concepto de clientela del derecho romano para definir la posibilidad de representación y regulación -en torno a un contrato ético, racional y legítimo- de las formas de inversión económica y las lealtades surgidas en torno al interés del capital en proporción inversa a la ruptura de las lealtades feudales entre los “propios” o comunidad natural. Así, el penitencialismo es una primera forma de legitimación de las asociaciones con fines de lucro, y representa dichos fines bajo la lógica del sentido salvacionista que pudieran tener dichas alianzas en tanto núcleos para la reconstrucción orgánica de la comunidad política. El penitencialismo y el contractualismo promueven la representación “moral” del contrato político en los niveles de la coordinación social, y permite en este sentido construir legitimidad alterna a la falta del desarrollo institucional del estado. Estas premisas apalean las crisis del estado evitando su reforma profunda.

Confrontadas dichas fuentes en el proceso de expansión institucional de la contrarreforma en la audiencia de Quito del siglo XVII, encontramos uno de los ejes de reflexión contemporánea sobre el carácter de la modernidad andina. La región se alimenta de esta matriz de racionalidad precisamente en el contexto de una dinámica de apropiación privada de los recursos del estado colonial por parte de una elite aristocrática y empresarial en ascenso, y promueve por tanto la legitimación y regulación de los nexos sociales y produce un nuevo modelo de identidad en una representación “moral” alterna a la ilegitimidad que se desprende de su pacto por garantizar la rigidez de la representación civil. La elite en ascenso se enfrenta con este instrumento al reto de construir un gobierno interno hegemónico, autoritario y clientelar –excluyente en términos de una representación civil limitada por su carácter colonial y patrimonialista, incluyente en un sentido jerárquico a través de la figura del intermediario- sin necesidad de reformar el estado, sino en un conveniente pacto colonial; y al reto de construir una administración económica capaz de acceder eficientemente a la capitalización comercial que ofrece al proceso de expansión ampliada del capital en la región andina. A través del penitencialismo encuentra la posibilidad de instalación de nuevos ritmos en la producción especializada de la mercancía; a través de la implementación del régimen corporativo al interior de la hacienda obraje logra establecer una división especializada entre los escenarios de la producción y los escenarios de la circulación mercantil y la acumulación económica, como una división entre escenarios morales y escenarios monetarios. Distintas unidades productivas logran articularse para subvencionar la producción de la

mercancía según lo predicara el modelo jesuita, a través de la imagen del intermediario financiero y comercial, retomado de la figura de la persona moral como una jerarquía representativa en el discurso religioso, el modelo de racionalización económica al que accede la elite criolla. Así la racionalidad religiosa provee de una serie de recursos para el calculo y construcción del ahorro, la división del trabajo, la construcción de esferas económicas especializadas, y la consecución de un régimen eficiente, aunque excluyente de capitalización.

A través de las narrativas pastorales interpretadas hemos visto una relación muy profunda entre representaciones religiosas y practicas sociales, y una vía específica de secularización que impacta en la formación de un modelo de organización social y económica.

La introducción de la salvación como filosofía de la historia, en la escritura jesuita de la historia andina muestra el sentido reformador y racionalizador que pronostica la contrarreforma a partir de su expansión institucional sobre un escenario colonial representado como lo establecía la misma dinámica social, por un alto índice de ilegitimidad e informalidad de las practicas. En la escritura encuentra el proyecto un escenario de representación de la propia identidad como sujeto del proyecto racionalizador, un escenario para la representación de los objetos abyectos o matrices del desorden, y un lugar para la administración sistemática y la evaluación política del proceso.

Las formas de indagación, representación, clasificación del pecado, en términos del peligro de la sexualidad, la corrupción y la tiranía del poder, en los discursos mas tardíos han sido descritas como formas de objetivación acordes a la introducción de nuevas formas de control social. A través de estos discursos de delatación la iglesia se representa como escenario “alternativo” para hacer publicas y regulares las condiciones del nuevo lazo social es decir para legitimar los contratos privados y crear la imagen de un contrato “publico” en la base del imaginario protonacional como comunidad mística. La iglesia, en el contexto de la crisis de la función pública del estado y la formación de la región mercantil, colonial y disciplinaria de hegemonía criolla aporta en la constitución de un complejo modelo protonacional, descentrado del estado. A través de su matriz moral de representaciones –su fenomenología moral- produce un imaginario territorial: una imagen de la naturaleza, una imagen de la ciudad, una imagen de las redes de peregrinación y comercio en torno a santuarios regionales, una imagen del cuerpo y del desplazamiento del sujeto sobre el teatro moral. Esto redundando en el auge de una representación alternativa, el siglo de oro del barroco quiteño, en el que se observa el desplazamiento del carácter hegemónico que tuviera la fiesta monárquica por una nueva representación penitencial de la comunidad política. Sobre este territorio, y en torno a dicha representación se pudo instalar el régimen disciplinar que dio lugar a la formación de la región criolla.

Se ha visto en este sentido como procedió la pedagogía para la racionalización de la función política de las elites y subalternos en tanto sujetos morales. Para las elites se observa, en las asociaciones laicas en el seno del fuero eclesiástico, colegios y cofradías, la puesta en escena de una pedagogía que promueve la especulación racional, el desarrollo de la nemotecnia y el discurso como un modo de saber y restitución de los perjuicios causados por su ejercicio de poder o especulación, la autodisciplina y construcción de un sentido impersonal sujeto a fines del poder y la riqueza, una espiritualización de la esclavitud que coloca la practica esclavista en el lugar de una situación transitoria –costumbre- frente a la esencial igualdad de la que se recubre la representación hegemonica. Se describen así sus funciones de liderazgo como representantes morales que invitan a la comunidad moral a los muertos civiles, como jerarquías por su superioridad ejemplar, como fuente dispensadora a su vez de una pedagogía para la evolución de los mas bajos, como padres burocráticos, filántropos, o sustitutos del parentesco real concebido como una “comunidad imperfecta” y destruido por la predica de la uniformizacion de los afectos. Estos “padres de pobres y enemigos de las mujeres” surgen de la reconstrucción de un orden racional y afectivo salvacionista inspirado en la iglesia como “comunidad perfecta”, cobertura conceptual del nuevo nexos social y de la subjetividad ejemplar.

En este contexto se observa el despliegue de una estética dominante en torno a la imagen de la pasión y la muerte como valores que representan el orden penitencial del territorio y la subjetividad de las elites criollas, y su autorretrato como ejemplo de virtud política en un contexto temporal que oculta la esencial homogeneidad metafísica que les une a sus subordinados ante el horizonte salvacionista. Este discurso por demás altamente teatralizado y fuente de la pictórica de la escuela quiteña, logra constituirse en hegemonico al interpelar subjetivamente a las capas sociales mas bajas a través de las tecnologías de comunicación instaladas por la iglesia, y sobre el vacío de representación que deja el estigma de la inexistencia civil, la ilegitimidad y la informalidad de las practicas. Es el objeto de apropiación “mercantil” de la cultura dominante por parte de los sectores subalternos, y se explica por constituir el nuevo escenario de la comunidad política, el instrumento de apelación y regulación de las relaciones de poder y la vía para “ladinizarse” u “occidentalizarse” ante el carácter excluyente que ha devenido de la clasificación étnica y su inconveniencia en términos de transacciones sociales.

En la constitución de los sectores subalternos como tales, se observa mas agudamente el sentido colonial que adquirió la predica de esta “iglesia nacional”, pues, la invitación al contrato que se extiende en la representación hegemonica, se ve delimitado por el surgimiento simultáneo de un

discurso pesimista que enfatiza el sentido trágico de la distancia entre el deseo de totalidad y su consecución. La distancia entre la representación protonacional y sus fractura interna se expresa en el pesimismo acerca del nivel de perfectibilidad alcanzado por las castas, se renueva el concepto idolatría esta vez naturalizándolo según un discurso en torno a los estigmas de la sangre, se provee una pedagogía encaminada a construir la diferencia mediante tecnologías específicas, que promueven un tipo de subjetividad contratante al ejemplo de las elites como los mas perfectos. Esto ocurre a través de una objetivación del carácter específico de los vicios y males de las castas e indios, que dificultan su completa integración y los definen como sujetos imperfectos que deben seguir bajo el cuidado pedagógico de los intermediarios morales antes descritos, como hijos al interior de corporaciones religiosas especializadas, y según este modelo como hijos al interior de los espacios económicos y sociales bajo potestad criolla.

Una elección de medios pedagógicos en torno a esta primera división, se extiende hacia una división política entre oralidad y escritura, milagro y especulación racional, débil memoria y capacidad de restitución, etc. Se observa en este sentido, el énfasis en dos vías establecidas para la redención de los subalternos: primero, un penitencialismo mecánico que incentiva la disciplina del cuerpo y el trabajo como expresión sacramental, regulada a su ritmo; segundo, una inhabilitación, como menos capaces de restituir, en tanto agentes del mercado, lo cual los confina por la “búsqueda de su virtud” a entrar en corporaciones disciplinarias cuyo ejemplo surge del proceso de institucionalización religiosa pero que se seculariza en la construcción de sistemas de control de mano de obra al interior de las haciendas. En estas cofradías para los mas bajos, misiones de indios, comunidades de hacienda y obrajes se enseña en común los siguientes elementos. Una uniformización de los sujetos que rompe con toda expresión de lealtades y prestigio político entre afines –la solidaridad de los mas bajos-. El alejamiento de la propiedad privada, pues su debilidad subjetiva e incapacidad de convertirse en interlocutores mercantiles y inhabilita como manipuladores del dinero, en este sentido se produce una imagen ceremonial y no racional del espíritu indígena, incapaz de invertir y ejercer filantropía, encuentra como contraparte la construcción de la imagen del raterismo de castas e indios que buscan oportunidad en el mercado.

La inhabilitación que tienen de hacer inversiones clientelares, sumado a su débil razón que no alcanza a leer como sus guías el camino de la salvación, se ven privados de capacidad de autogobierno y administración de bienes propios que son manejados por sus representantes.

En este sentido la predica incentiva en ellos la culpa y el mecanismo del trabajo penitencial como pago de la deuda, ofrece la superación del deshonor del que están marcadas las castas por la

impureza del linaje, y por la “prostitución” o negociación de lealtades en torno al dinero, a través de la figura de la virtud construida según este específico modelo de ejercicio penitencial. Y traduce el castigo como una vía pedagógica para la corrección de la conducta para su salvación

Es así que la construcción de una ética reformada -los dispositivos de la economía de la salvación- coincidieron muy oportunamente con las exigencias de los nuevos ritmos productivos y los requerimientos de nuevas formas de interpelación que confrontaran las identidades arrojadas por la crisis de los esquemas de control social corporativos segregacionistas permitiendo a la población la entrada a una sociedad corporativista más compleja, con menos presencia del estado y más presencia de las elites regionales. La predica pastoral y sus instituciones introdujeron también reguladores de la economía, a través de la instalación de una lógica penitencial sistematizada por el “reloj” y mecánica de un sacramentalismo convertido en instrumento regulador, mientras se otorgaba a las elites los modelos de administración económica y ahorro para una mayor capitalización.

Es decir que el poder pastoral fue un discurso ordenador para la implementación de un modelo de modernidad política autoritaria, clientelar y una vía corporativa de articulación de la ganancia capitalista. El gobierno moral constituyó la fuente de legitimidad alterna a la ausencia de una reforma administrativa profunda del estado, que garantizaría el acceso monopólico a la representación política y la propiedad privada para la nueva aristocracia empresarial que gesta la formación de la región criolla desde el siglo XVII.

De la lectura propuesta se desprenden las siguientes constantes:

la existencia de un discurso hegemónico alterno al civil para un más eficiente gobierno interno en el contexto de constitución de una elite regional y de privatización conservadora.

El carácter pesimista del proyecto racionalizador en una modernidad que insiste en mantener las fracturas internas de una comunidad colonial y traducirlas en un modelo de subordinación específico, como elemento constitutivo del proyecto de modernidad regional, y no como anomalía. Tenemos así que la occidentalización en los andes constituye un proyecto de interpelación autoritario. En este sentido se ha establecido una lectura política, más que epistémica del carácter trágico y pesimista de la racionalidad católica colonial, en la constitución de ordenes modernos de los cuales han resultado en lugar de imágenes de una doble moral, imágenes de un orden específico de prácticas. Esto se inscribe en la presencia de la construcción de la diferencia como una constante en la modernidad andina, en contraste con el carácter homogeneizante que recubre el poder pastoral del progreso modernista en los países centrales. El pesimismo combina los elementos trágicos de la episteme clásica con el escepticismo acerca del proyecto de orden en un contexto colonial.

Sobre la base de esta producción de referentes morales y modelos de individualización jerárquicos encontraría su fundamento la empresa criolla para ir más allá hacia el establecimiento de un sistema de gobierno paraestatal y hacia la exhibición de una cultura política dominante que se expresaría en la particular forma de coordinación social “clientelista”. En el siglo XVII encontramos

el proyecto explícito de la construcción de un capitalismo embarazado de contratos de tipo “moral” que de una manera más operativa y menos reflexiva sobre su filosofía del signo -según se ha definido en los procesos de secularización modernistas las formas de objetivar las prácticas- será en el siglo XIX y XX la forma de coordinación social dominante en la economía hacendaria y en los partidos políticos, e incluso de las economías informales más actuales.

Es así que el problema de la modernidad andina vista desde una genealogía del poder pastoral, y enfocando su constitución en el horizonte cultural barroco de esta región colonial, tiene que ver con que la iglesia en los andes no será un subsidiario del macroproyecto del estado nacional sino posiblemente su sustituto histórico, según me he arriesgado a repetir parafraseando la conocida frase conservadora. Lo paradójico del fenómeno se encuentra en que la expansión de la doctrina moral de la contrarreforma y de sus dispositivos de interiorización y ordenamiento, coinciden por un lado con la formación de una economía y una cultura regional y por otro tienen lugar en el momento mismo del repliegue de las instituciones más relevantes del proyecto de centralización del estado colonial hacia su apropiación interna.

La operación moral es la fuente que carga de virtudes a las transacciones sociales -al nexo- y a los imaginarios de lo regional surgidos de manera alterna a la crisis del orden administrativo en tanto organizador del espacio y la población. Por tanto, la formación de una ética religiosa caló en la región de una forma no solo complementaria del estado moderno en formación sino hasta cierto punto substitutiva. Apuntó a la traducción de un sistema que divorciaba a las clases populares del estado a la vez que las elites se convertían en privilegiados intermediarios y obligaba por tanto a la constitución de un discurso legitimante en torno a las transacciones societales.

Consecuentemente, el impacto de la ética de la contrarreforma y del poder pastoral en la formación de la modernidad temprana ha de ser evaluado desde su relación histórica con la solución formulada a la crisis del siglo XVII, es decir el proceso de privatizaciones de las funciones del Estado y el proceso de formación de un mercado y una transculturación informal, matrices de la modernidad *criolla* en su sentido más local. En un sentido más metodológico la ética católica y su construcción del vínculo moral, más la práctica patrimonialista o privatización conservadora son los elementos centrales con los cuales se podría componer un modelo explicativo del fenómeno de disciplinamiento social, de cultura política y de hegemonía radicalmente societal que surge en el siglo XVII y que sostiene la combinación histórica entre autoritarismo y clientelismo.

La cultura política fundamentada en esta ética de matriz católica es, desde el estudio que se propone aquí, el complemento de una estrategia de debilitamiento de lo público que concede sus

funciones fundamentales como lo es la gobernabilidad a favor del fortalecimiento de lo privado núcleo económico y político dentro de un régimen definitivamente no burgués, en todo caso aristocrático o patrimonialista en el siglo XVII (Anderson, 1980 ; Weber, 1944) y oligárquico según se conoce la aplicación señorial del liberalismo en el siglo XIX (Carmagnani, 1975; Figueroa, 1996.). He ahí una de las clave y problemas de la modernidad andina que podemos observar en el estudio de la moral

Es decir, por fuera del modelo que supone que la iglesia es una institución subordinada al estado que terminaría entregándole sus funciones pastorales, encontramos aquí una información funesta. Y es que el estado concede secularmente sus funciones de gobernabilidad a los escenarios disciplinares privados, donde opera el horizonte moral de la salvación como legitimador de los nexos sociales, en lugar de construir una política pública y una hegemonía nacional la moral resuelve el problema de la muerte civil. El Estado cede así su “misión histórica” de gobernar generando consecuencias tales como que aún en el siglo XIX es complicado hablar de que se ha sustituido el horizonte de la salvación por el nuevo empirismo y los nuevos derechos políticos que componen el horizonte del progreso. Es decir que en la medida en que no logra asegurar a la gente en este mundo, sustituyendo la idea trascendental de la salvación por la idea de la riqueza, el orden científico, la salud y el bienestar , no puede pensarse en que haya sustituido la centralidad religiosa del gobierno de la subjetividad y del horizonte de totalidad o “metarrelato” de la salvación por otro “mas burgués”. Esto es grave si pensamos que el horizonte de la salvación tiene vigencia avanzada la modernidad gracias a un contexto de privatización de la justicia que marca definitivamente la forma del poder y el carácter de la producción en nuestros países.

Esto plantea un problema serio frente al modelo explicativo que acompaña de manera simple una Periodización que distingue tajantemente la civilización colonial -premoderna-, de la civilización “burguesa” o *modernista* la cual solo habría entrado en crisis a partir del *posmodernismo* y obliga a repensar -hacia una comprensión del sistema político contemporáneo como proyecto a mas largo plazo- una vez identificadas las condiciones históricas de su constitución, el discurso y los dispositivos “ordenadores” instalados por el poder pastoral en su matriz barroca.

Las implicaciones de esta lectura para el estudio de la modernidad en la región andina, sugieren la importancia de abrir una investigación acerca de las relaciones entre esta matriz de racionalidad religiosa en su específico momento de aclimatación en la región, como una de los posibles capitales culturales en los que se puede encontrar las fracturas y conflictos históricos en la región: la dificultad de definir lo nacional como “totalidad” y los problemas aun irresueltos de su

fragmentación en estratos étnicos, poderes regionales militarizados, el clientelismo como modelo de coordinación social subyacente tanto a instituciones formales como los partidos políticos cuanto a redes económicas informales, etc.

Para observar esta relación no se apuesta a una idea de continuidad causa efecto, sino a la necesidad de incorporar a la historia en los debates contemporáneos en torno a los métodos comparativos e interdisciplinarios acerca de la constitución de la modernidad a nivel regional. Una tarea en este sentido sería profundizar en las fuentes legadas por los procesos de secularización de la racionalidad religiosa, y la reinención de “lo tradicional” en la formación de modernidades autoritarias y extractivas, en los horizontes de la salvación, que hemos abordado aquí, y los horizontes del progreso modernista en el siglo XIX, y las narrativas posmodernistas acerca del orden regional contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA.

Abercrombie, Thomas. "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", Revista Andina, Año 10, N.2, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1992.

Adorno, Rolena, Cronista y Príncipe la obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, Lima 1989.

Aston, T.H, Philpin, C.H.E. The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Preindustrial Europe. Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Andrade, Pablo. Globalización, cambio político y estado en Colombia y Ecuador. Tesis Flacso, 1995.

Anrup, Roland. El taita y el toro. En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendatario cuzqueño. Departamento de Historia, Universidad de Gotemburgo e Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Estocolmo. 1990

Anrup, Roland. Totalidad : unidad real o unidad conceptual. Manuscrito, Flacso, 1995.

Anderson Benedict, Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. FCE Méjico, 1993.

Anderson, Perry. El Estado Absolutista. Siglo XXI, 1980.

Ariés, Philippe y Duby, Georges. Historia de la Vida privada. Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada. Vol. VIII. Taurus, Madrid, 1992.

Ariés, Philippe y Duby, Georges. Historia de la Vida privada. Poder privado y poder público en la Europa feudal. Tomo III, Taurus, Madrid, 1992.

Assadourian, Carlos Sempat. "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial" en Florescano, Enrique Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975) México, FCE 1979.

Barragán, Rossana y Rivera Cusicanqui, Silvia (compiladoras) Debates Post coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad SIERPE, La Paz 1997.

Bataille, G. La literatura y el mal, Gallimard, 1969.

Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Siglo XXI, editores, Bogotá, 1991.

Bendix, Reinhard. Max Weber, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.

Benjamin, Walter. . Poesía y capitalismo. Iluminaciones II. Taurus Humanidades, taurus, Alfaguara, SA, Madrid, 1990.

Bitar, Sergio. "Neoliberalismo versus Neoestructuralismo en America Latina". En Revista de la CEPAL 34, Santiago de Chile, 1988, pags 45-63.

Bovero Michelangelo, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder." 1979. S.m.d.

Burgos, Hugo. Primeras doctrinas en la real Audiencia de Quito. (1570-1640) Estudio preliminar y transcripción de las relaciones eclesiales y misionales de los siglos XVI y XVII. Ediciones Abya Yala, Quito. 1995.

Burke, Peter. Venecia y Amsterdam. Estudio sobre las elites del siglo XVII. Gedisa, Barcelona 1996.

Bushnell, David. Colombia una nacion a pesar de sí misma. Edit. Planeta, Bogotá 1996

Calderón, Maria José. "el criminal y los inocentes : el discurso sobre las practicas de gobierno en las instituciones de control social en el Ecuador : 1925-1938" en Quitumbe #10, Revista del departamento de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito, 1996. Pp. 105-139.

Clifford, James. Dilemas de la cultura, Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.

Colmenares, German. "El manejo Ideológico de la ley en un periodo de transición" Historia Critica No.4 julio-diciembre 1990.

.....Las haciendas jesuitas en el virreinato de Nueva Granada durante el s. XVIII. U. Nacional de Colombia, Bogotá 1969.

..... "La economía y la sociedad coloniales 1550-1800" y "factores de la vida política colonial: el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII (1713-1740)" en Manual de Historia de Colombia, vol I Colombia Andina Conquista y Colonia. Edit. Planeta, Bogotá 1989.

Coronel, Valeria. "Quitumbe: de la narrativa contrarreformista a la genealogía regional de Manco Capac" en Quitumbe #10, Revista del departamento de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito, 1996. Pp. 31-71.

Coronel, Valeria. Conflicto y alianzas en torno a una imagen del progreso: la temprana experiencia del liberalismo en Chimborazo (1845-1861). Tesis para el grado de historia, PUCE, Quito, 1994.

Coronel, Valeria. "Repensando la tradición y la diferencia. Debate en torno a los levantamientos indígenas del siglo XIX" Revista Procesos N.6 II semestre. Tehis, Universidad andina Simón Bolívar y Corporación editora Nacional. Quito, 1994.

Coronel Feijoo, Rosario. El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda Cañera jesuita : 1580-1700. Colección Tesis Historia, FLACSO-Abya Yala, Quito, 1991.

Cueva, Agustín. Entre la ira y la esperanza. Planeta, Quito, 1987.

Chadwick Henry. Introducción al texto de Las Confesiones de San Agustín. Oxford University Press, 1991.

Chartier Roger. El mundo como representación. Editorial Gedisa, Barcelona 1992.

Chavez, María Eugenia. El honor como argumento de legitimidad en los pleitos entre amo y esclavo. Ponencia presentada en el simposio Historia de las Mentalidades y Nueva Historia Cultural en el 49 Congreso de Americanistas, sede Quito, 1997.

Chaves Montoya, Teresa. “La entrada de Mariana de Austria en Madrid en 1649”, en El teatro descubre América. Fiestas y teatro en la casa de Austria. Colección Quinto Centenario. Mapfre, Barcelona, 1992

Chinchilla, Perla. “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII” en Revista Historia y Grafía Universidad Iberoamericana numero 7 . Mexico,1996.

Cummins Tom y Rappaport Joanne. “The intersection of visual and alphabetic literacy in the colonial northern andes signatures, signs and rituals” manuscrito de la conferencia presentada en el Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá 1996.

Dávila Andrés y Leal Buitrago, Francisco. Clientelismo. El sistema político y su expresión regional, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1991.

De Certau, Michel. La fabula mistica. Siglos XVI-XVII Universidad Iberoamericana, Mexico, 1994.

De Certau, Michel. La escritura de la historia 2da edicion Mexico. UIA-departamento de historia, 1993.

De Giorgio, Michela. “El modelo católico” en Historia de las Mujeres (Duby,G. Compilador), Vol IV.

De la Flor, Fernando R. Lecturas de la imagen simbólica. Alianza Forma, Madrid, 1995

Demelas y Saint Geours, Jerusalén y Babilonia Quito CEN-IFEA 1988.

Derrida, Jacques y Vattimo Gianni. La Religión. Colección Ideas Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997.

Duviols, Pierre, “Albornoz y el espacio ritual andino prehispanico”, Revista Andina 2., 1984.

Duviols, Pierre. Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo siglo XVII. Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1986.

Echeverría, Bolívar. (compilador). Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco. Unam, Mexico, 1994.

- Eco, Umberto. La isla del día de antes. Edit. Lumen y Altamir Ediciones, Colombia 1995.
- Elias, Norbert. El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. FCE, México 1989.
- Espinosa, Carlos. "Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca". Nariz del Diablo 20. Quito 1994.
- Espinosa, Carlos. "El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa". Nariz del diablo n.21 Epoca II CIESE-FLACSO. Quito, 1994.
- Espinosa, Carlos. "The Fabrication of Andean Particularism" en Boletín del Instituto Francés de estudios andinos, 18, N.2 año de 1989.
- Espinosa, Carlos. "colonial visions" Revista Phoebus -a journal of art history, Vol VII. Native artists and patrons in colonial latin america, en Umberger y Cummins editores, Arizona state University, 1996, pp 84-106.
- Espinosa Soriano, Waldemar. La destrucción del imperio de los Incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos. Lima, 1973.
- Esteve Barba, Francisco, Estudio preliminar a Crónicas peruanas de interés indígena, en Biblioteca de Autores Españoles, tomo ducentésimo noveno, Madrid 1968.
- Figueroa, Jose Antonio. "Comunidades étnicas : artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo", Revista Colombiana de Antropología, ICAN, Bogotá 1997.
- Figueroa, Jose Antonio. Escritos y Dominados. Indígenas y proyectos modernistas en la sierra nevada de Santa Marta. Proyecto Sierra-Cauca ICAN, Colombia, 1997.
- Foucault, Michel. La historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. Siglo XXI editores, México 1993.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI editores, México, 1988.
- Foucault, Michel. Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión. Siglo XXI editores. México, 1987.
- Foucault, Michel "El sujeto y el poder" en Revista mexicana de Sociología 3/, Insunam. México. 1988.
- Foucault, Michel. El orden del discurso. Tusquets editores, Barcelona tercera edición 1987.
- Foucault, Michel. Nietzsche, la genealogía la historia. Pre-textos, Madrid, 1997.
- Garrido, Margarita. Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815. Banco de la República, Bogota 1993.

García Canelini, Nestor. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. edit. Grijalbo, Mexico, 1990.

Garrido, Margarita. "Convocando al pueblo, temiendo a la plebe" Revista Historia y Espacio N.14 Cali, junio de 1991.

Geremek, Bronislaw. La piedad y la horca. Alianza editores, Madrid 1989.

Gernet, Jacques. Primeras reacciones chinas al cristianismo. FCE, México, 1989.

Guerrero Andrés, 1991 La Semántica de la dominación: el concertaje de Indios Libri-Mundi, Quito.

Giddens, Anthony. La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Amorrortu editores, Buenos Aires 1995.

Goldman, Lucien. El hombre y lo Absoluto, Editorial Alianza, Madrid 1979.

Glave, Luis Miguel. "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630). En Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores) Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano Volumen 1 Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América. INAH/UIA/CONDUMEX. Méjico.

Glave, Luis Miguel. Trajinantes: caminos indígenas del mercado colonial XVI/XVII. Instituto de apoyo agrario, Lima, 1989.

Gramsci, Antonio. Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el estado moderno. Ediciones nueva visión. Buenos Aires, 1997.

Gruzinski, Serge. La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019). FCE, México, 1995.

Habermas, Jurgen. "Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs razón centrada en el sujeto" en El discurso filosófico de la Modernidad Taurus, 1989.

Hartle, Ann El sujeto moderno en las confesiones de Rousseau. Una respuesta a San Agustín Fondo de Cultura Económica, Méjico 1989.

Harvey, David. The condition of Post-Modernity. Oxford : Basil Blackwell. 1989.

Harvey, David. "la globalización en cuestión" en Vega Renan (comp.) Marx y el siglo XXI. Ediciones pensamiento crítico, Bogotá -Colombia 1997.

Herrán Baquero, Mario. "Fundación Del Colegio Máximo De La Compañía De Jesús En El Colegio De San Bartolomé En El Nuevo Reino De Granada." Manuscrito. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, depto de Historia. Bogotá , 1997.

Hobsbawn E. J. Naciones y Nacionalismo desde 1780 Editorial Crítica. Barcelona 1991.

- Hunt, Lynn (comp.) The New Cultural History. University of California Press, 1993
- Ibañez, Pedro M. Crónicas de Bogotá. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá, 1951.
- Iwasaki Cauti, Fernando. Extremo oriente y Perú en el siglo XVI Colecciones Mapfre, Editorial MAPFRE, Madrid 1992.
- Jaramillo Uribe, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Editorial Planeta, Bogotá 1997.
- Jouanen, Jose.s.j. Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. Editorial ecuatoriana, Quito 1943.
- Kula, Witold. La Teoría económica del sistema feudal. Ed. siglo XXI, Méjico 1981.
- Koselleck, Reinhart. Pasado-presente: hacia una semántica de los tiempos históricos. Ediciones Paidós, Barcelona 1993.
- Koenigsberger, Helmut G. La practica del imperio. Revista de Occidente, España 1975.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe, Hegemonía y Estrategia Socialista: hacia una radicalización de la democracia. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Laclau Ernesto. Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Siglo XXI editores. 1980
- Lafaye, Jacques. Quetzalcoatl y Guadalupe. Formación de una conciencia nacional en México. FCE, Mexico, 1992 .
- Lagos, Ricardo, A. "Qué se entiende por flexibilidad del mercado de trabajo ?" en Revista De La Cepal 54, diciembre 1994.
- Lavalle Bernard. Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII) Allpanchis Volumen XVI, 1982, No 19, Cusco, 1982.
- Leal Buitrago Francisco. Estado y Política en Colombia. Siglo XXI editores, Bogotá, 1989.
- Lebrun, Francois. "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal" en Duby y Aries (comp) Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglo XVI-XVIII. Tomo5. Taurus, Alfaguara, S.A. Madrid, 1991.
- Le Goff, Jacques. La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media. Editorial Gedisa. Barcelona, 1987
- Lechner, Norbert. La conflictiva y nunca acabada construcción del bien deseado. colección monografías S. XXI, 1986
- Leonard, Irving A. Los libros del conquistador. FCE , México, 1959

León, Catalina. Violencia conyugal y sociedad criolla. Cuenca : 1750-1800. Tesis de maestría en Historia Andina Flacso-Quito, 1993-1995.

Lynch, John. España bajo los Austrias. 1 Imperio y Absolutismo (1516-1598) y 2. España y America (1598-1700). Ediciones península, Barcelona 1975.

Lyotard, Jean-Francois. La condición posmoderna. Cátedra Teorema. Madrid, 1994.

Mannarelli, María Emma. Pecados Públicos: la ilegitimidad en Lima del siglo XVII. Ediciones Flora Tristan. Lima, 1993.

Maravall Jose Antonio. La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica. Ariel. S.A. Barcelona, 1986.

Maravall, Jose Antonio. La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI-XVII). Taurus. Madrid, 1986.

Massot, Vicente Gonzalo. Max Weber y su sombra. La polemica sobre la religion y el capitalismo. Grupo editor latinoamericano coleccion estudios politicos y sociales, Buenos Aires, 1992

McFarlane Anthony. "The 'rebellion of the barrios': Urban Insurrection in Bourbon Quito". Hispanic America Historical Review. Duke University Press 1989

Mendiola, Alfonso. "la inversion de lo pensable. Michel de Certau y su historia religiosa del siglo XVII" en Revista Historia y Grafia. UIA, núm. 7, 1996.

Michom, Martin. The people of Quito, 1690-1810. Change adn Unrest in the Underclass. Westview Press, Boulder- San Francisco- Oxford 1994.

Moerner, Magnus. "Aproximaciones comparativas a la historia latinoamericana" Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos. Universidad andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, Quito, 1992..

Moore, Barrington Jr. Orígenes sociales de la dictadura y la democracia: señores y campesinos en la construcción del mundo moderno. Editorial Península. Barcelona, 1976.

Murra, John V. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975.

Murra, John, "Las etnocategorías de un quipu estatal" en La tecnología en el mundo andino, UNAM, Mejico 1985

Nieto, Mauricio. "Estética y Astronomía en el Renacimiento" en Revista Historia Crítica n. 13. Revista del departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Julio-Diciembre 1996.

Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral. Alianza editorial. Madrid, 1995.

Nisbet, Robert. La formación del pensamiento sociológico Amorrortu editores, Buenos Aires 1966.

Ots Capdequí. El Estado Español en las Indias. FCE, Mexico, 1993.

Ossio, Juan. "Aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino" en Ideología Mesianica del Mundo Andino, Colección Biblioteca de Antropología. Lima, 1973.

Padgen, Anthony. The Fall of Natural Man: the american indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge U. Press, 1982.

Pacheco, Juan Manuel. Los Jesuitas en Colombia. Editorial Juan Eudes, Bogotá, s.f.

Pease, Franklin. "Las fuentes del XVI y la formación del Tawantinsuyu" en Del Tahuantinsuyu a la historia del Perú. IEP, Lima, 1983.

Peristiany J.G. (compilador) El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Editorial Labor Barcelona España 1968.

Phelan, John Leddy. El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781. Carlos Valencia Editores, Bogotá 1980.

Phelan, John Leddy. El reino de Quito en el siglo XVII. Banco Central del Ecuador, Quito 1995.

Polony, Jacques. "Mujeres indígenas y economía urbana el caso de Cuenca durante la colonia", Revista Procesos, Universidad Andina Simon Bolivar, Taller de Estudios Historicos y Corporación editora Nacional, Quito, 1994.

Powers Vieira, Karen. Prendas con Pies. Migraciones indigenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito. Biblioteca Abya Yala, Quito, 1994.

Powers Vieira, Karen. "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration" Hispanic American Historical Review 75: 1 Duke University Press, 1995.

Popescu, Oreste. Sistema económico en las misiones jesuitas. Editorial Pampa Mar, Bahía Blanca. 1952.

Quintero Rafael y Silva Erika, Ecuador una Nación en Ciernes, Flacso y abya Yala, Quito 1991.

Ricoeur, Paul. Hermeneutica y acción. Docencia. Buenos Aires, 1988.

Ricoeur Paul. "Aporías de la experiencia del tiempo. El libro XI de las 'Confesiones' de San Agustín". en Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico. Tomo I. Ediciones cristiandad. Madrid, 1987.

Rodríguez Castelo, Hernán. Literatura en la Audiencia de Quito, siglo XVII. En Historia General y Crítica de la Literatura Ecuatoriana. Edición del Banco Central del Ecuador, Quito, 1980.

Roig, Arturo Andres. El humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII. Corporación editora Nacional y Banco Central del Ecuador, Quito 1984.

Ross, Waldo. Nuestro imaginario cultural. Simbolica literaria hispanoamericana. Edit. Anthropos, Barcelona, 1992.

Rowe, William y Schelling Vivian. Memoria y Modernidad. Cultura popular en America Latina. Grijalbo, Mexico 1991.

Rozat, Guy. "Lafitau : entre Pérez de Ribas y Clavijero" en Historia y Grafta, UIA, num.7, 1996.

Rueda, Rocío. El obraje de san Joseph de Peguchi. Coedición Tehis, Abya- Yala, Quito, 1988.

Said, Edward. Cultura e imperialismo. Editorial Anagrama. Barcelona, 1996.

Said, Edward. Orientalismo. _Libertarias/Prodhufi, S.A. Madrid, 1990.

Salazar Jaramillo, Alonso. No nacimos pa' semilla. CINEP, Bogotá 1990.

Salazar Jaramillo, Alonso y Jaramillo Ana María. Las culturas del narcotrafico. CINEP, Coleccion sociedad y Conflicto, Bogotá 1996.

Salgado, Mireya. "la imagen de María en la representación colonial" ponencia presentada en el simposio historia de las mentalidades y nueva historia cultural del 49 congreso de Americanistas, sede Quito, 1997.

Salomon, Frank. Los señores etnicos de Quito en la epoca de los incas. Instituto Otavaleño de Antropología y AbyaYala, 1996.

Salomon, Frank. "Crisis y transformación de la sociedad aborigen invadida (1528-1573)." En Nueva Historia del Ecuador. Vol 3 Epoca colonial 1. Corporación editora nacional-grijalbo, Quito 1990.

Sommer-Mathis Andrea (comp.) El teatro descubre América. Fiestas y teatro en la casa de Austria. Coleccion Quinto Centenario. Mapfre, Barcelona 1992.

Skinner, Quentin. Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma. FCE, Mexico, 1986.

Sweet David G. Y Nash Gary B. Lucha por la supervivencia en la America Colonial. FCE, Mexico 1987.

Michom, Martin. The people of Quito, 1690-1810. Chage and unrest in the underclass. Westview Press. Syracuse University, 1994.

Thompson, Edward P. Tradición revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Editorial crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1979.

Tinajero, Fernando. Teoría de la cultura nacional. Corporación editora nacional, Quito, 1986.

Twinam, Ann. "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial" en Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica. S XVI y XVIII. De. Grijalbo, México 1991.

Tomás y Valiente, Francisco. "El crimen y pecado contra natura" en Sexo barroco y otras transgresiones premodernas. Alianza editorial, Madrid, 1990.

Tovar, Zambrano Bernardo. "la historiografía colonial" en La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana. Editorial Universidad Nacional, Bogotá 1994.

Valencia Sala, Gladys. El mayorazgo en la audiencia de Quito. Abya-Yala, Quito 1994.

Vicente, Rafael. Contracting Colonialism Translation and Chistian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule, Cornell University Press, 1988.

Viqueira Alban, Juan Pedro. Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces. Ed. FCE, México, 1987

Weber, Max. "Sociología de la Religión" en Economía y Sociedad, FCE, México, 1944.

Weber, Max. La Etica protestante y el espíritu del capitalismo. Ediciones península, Barcelona 1969.

FUENTES HISTORICAS

PUBLICADAS

Burgos, Hugo. Primeras doctrinas en la real Audiencia de Quito. (1570-1640) Estudio preliminar y transcripción de las relaciones eclesiales y misionales de los siglos XVI y XVII. Ediciones Abya Yala, Quito. 1995.

Oliva, Anello. Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús. Publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso. Imprenta y Librería de San Pedro, Lima 1895.

De Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio. El Nuevo Luciano de Quito. O despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura. (1779) Texto establecido y anotado por Aurelio Espinosa Pólit s.j. Clásicos ecuatorianos Volumen IV Ediciones de la comisión de propaganda cultural del Ecuador. Imprenta del Ministerio de Gobierno, Quito 1943.

De Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio. “representación de los curas del distrito de Riobamba hecha a la real audiencia de Quito para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo don Ignacio Barreto, (1786)” en Obras escogidas. Clásicos Ariel biblioteca de autores ecuatorianos, selección de Hernán Rodríguez Castelo, Quito. s.m.d.

Bennet Stevenson, William. Narración Histórica y descriptiva de veinte años de residencia en sudamerica (1829) traducción de Jorge Gómez, Edit. Abya Yala, Quito, 1994.

De la Peña Montenegro, Alonso (1596-1687). Itinerario para párroco de Indios. Biblioteca Missionalia Hispanica publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Serie B, vol.V. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

Fray Pedro de Tobar y Buendía o. p. Verdadera histórica relacion del origen y manifestacion y prodigiosa renovacion por si misma y milagros de la imagen de la sacrantisima virgen maria madre de dios nuesa señora del Rosario de chiquinquirá. Primera edicion 1694. Instituto Caro y Cuervo 1986.

De Mercado, Pedro s. J. Historia de la provincia del nuevo reino y Quito de la Compañía de Jesús. (Dedicada al Príncipe de la milicia del cielo, que tiene a su cuidado la provincia de la Compañía del Nuevo Reino y Quito). Biblioteca de la presidencia de Colombia, Bogotá MCMLVII.

Espinosa de los Monteros, Silveira. Lagrimas y recuerdos. (Testimonio del sentir de las mujeres bogotanas por la salida de los jesuitas de Nueva Granada). Libros Raros y Curiosos, Biblioteca Luis Angel Arango.

Juan Jorge y de Ulloa Antonio. Noticias secretas de America Tomo II, "sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior Ediciones Turner Madrid y Librimundi. Quito 1982, edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres, 1826.

Loyola, Ignacio de. Ejercicios espirituales. Aguilar, Colección Crisol, Madrid, 1961.

Saavedra Fajardo, Diego. Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas. Biblioteca de autores españoles tomo 25. Madrid, 1947.

San Agustín. Confesiones. Alianza Editorial, 1990.

Suarez, Francisco. De Legibus. (VII tomos) Edición crítica bilingüe por L. Perenna, P. Sunner, y V. Abril, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1971-1975.

Blaise Pascal. Cartas a un Provincial.

SIN PUBLICAR

"Autos acordados acerca de la celebración de fiestas forzosas y cofradías." (ANH/Q Fondo especial Caja 24 1768 . 2899.)

"incomodo probabilismo" y "la doctrina del regicidio y el tiranicidio contra las legítimas potestades" (ANH/Q Indígenas Caja 84, 15 de febrero de 1772)

Intervención del cura Vallejo en la rebelión de Riobamba (ANH/Q Indígenas Caja 83 23-XII-1781)

Carta Pastoral que hizo leer el Ilustrísimo señor D.D Juan Nieto Polo de Aguila. Obispo de la Diócesis en su Iglesia Cathedral de Quito l día 13 de Marzo de este año de 1757 con ocasión del terremoto y desolación de Latacunga. Biblioteca Carlos Manuel Larrea 08888-08889

"Oración fúnebre predicada en las solemnes exequias que al cabo del año se hicieron a la feliz memoria del ilmo Sr. Dr. Juan Nieto Polo de Aguila obispo de Quito en la catedral, marzo de 1760. por Juan Bautista Aguirre jesuita catedrático de filosofía y teología en Gregorio Magno" (biblioteca Jacinto Jijon y Caamaño, código 05651)

De las violencias públicas y privadas. Discurso Pronunciado en la renovación del Tribunal de la Real Audiencia de la Ciudad de Quito 7.1.1780 por Joseph Garcia de Leon y Pizarro. visitador presidente superintendente de estafetas y correos, socio de la real academia madricense del derecho español. Lo lee Joseph Corral capitán de milicias del Regimiento y lo dedica a Joseph García Pizarro hijo del visitador. 05651 fondo Jacinto Jijon Y Caamaño

Relación de los sucesos ocurridos durante la erupción del volcán Pichincha. Por el presbítero Juan Romero encargado por el cabildo de Quito, II-III-1660. AHBC microfilm 12/97. También en Actas del cabildo colonial de san Francisco de Quito, de 1658 a 1663

(publicaciones del archivo municipal de historia de Quito, volumen XXXVI, Quito, 1993.232+-260.)

Informe sobre los arbitrios tomados y recomendados para la pacificación de Riobamba por Dn Francisco de Vida y Roldan, corregidor y justicia mayor de esta villa (ANH/Q indígenas c82 9-IV-1764)