

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

<b>V. QUITO, NINIVE SEGUNDA, NO MENOS EN LO RELAJADA QUE EN LO OPULENTO:</b>	
<b>La representación del pecado y la introducción de controles.</b>	.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
<b>VI. CONTRACTUALISMO TRÁGICO:</b>	
<b>La construcción de la diferencia y la subalternidad.</b>	.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
<b>VII. ECONOMÍA DE LA SALVACION Y EMPRESAS TEMPORALES:</b>	
<b>Administración y rentabilidad del corporativismo, y el sacramentalismo en una economía comercial.</b>	.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

Así, víctimas o condenados por el mercado, todo intercambio económico en el que estuvieran negociando, se considerará fruto del latrocinio, estarán destinados al trabajo mecánico y no a la posesión de bienes de valor, y esto finalmente se extiende a todas las castas :

*“no se puede comprar en buena consciencia si lo que vende el indio es de tal calidad que excede del caudal ordinario que ellos tienen comúnmente : como un libro, un plato, perlas, sortijas, ropas y vestidos de seda, doseles frontales, y otras cosas semejantes que ellos nunca poseen sino hurtándolos o comprándolas a otros ladrones...y adviértase que no solo esta obligado a restituir el que compra con mala fe inmediatamente del ladrón sino también el que compra mediante, como pongo por ejemplo : dio un indio o un negro una fuente de plata a un pulpero : yo no podré comprar de éste la fuente, si sé o debo saber que él la compró de un negro”. ( De la Peña, pp.436.)*

Este discurso que a través de la definición de la debilidad moral, deslegitima las practicas mercantiles entre los subalternos, se verá traducida en ley, haciendo de la limitante moral una limitante civil, una muestra de la influencia de la retórica moral en el derecho privado. La Audiencia de Lima, ratificando esta posición, publicó un bando en 17 de Julio de 1706, mandando que ningún negro, zambo, mulato, ni indio neto pudiesen comerciar, traficar, tener tiendas, ni aun vender géneros por las calles

*“en atención a que dicha gente tienen poca fe y llaneza en lo que venden, y no ser decente que se ladeen con los que tienen este ejercicio, y que se ocupe cada qual de ellos en el ejercicio de oficios mecánicos, pues solamente son a propósito para estos ministerios”( Jorge Juan y Antonio de Ulloa, op.cit, pp 423)*

En el campo de sus atributos de terrenalidad, también la imagen de la holgazanería de los indios tiene su contraparte en una pedagogía específica y una lógica práctica en la distribución de funciones. Según los viajeros Juan y Ulloa, eran muchos los discursos “maliciosos hablando de pereza y lentitud de los indios”, según los viajeros era común sentir en todos aquellos payses, y particularmente en los de la sierra el que si los Indios no hicieran mita serían perezosos y que no se podrían trabajar las haciendas”. La contraparte de este prejuicio es una racionalización pedagógica. Según la doctrina, su limitación a la filosofía, hacía imprescindible una enseñanza gradual, así, en la medida en que el conocimiento de las cosas divinas solo podría comprenderse después de conocer las del mundo sensible, era necesario en primer lugar educarlos en las artes mecánicas, y después en las ciencias incluyendo la teología. Solo formando su mente hasta el punto en que pudiera interpretar correctamente el mundo de la naturaleza en que vivían, el indio podría comprender los misterios de la fe cristiana. Así, a la terrenalización del indio le correspondía una pedagogía del trabajo mecánico.

La exclusión de la practica mercantil es inseparable de la limitación moral, al uso del dinero por parte de los subalternos, que también es un elemento del discurso. Así, su dudosa calidad moral como sujetos, y el carácter de tentación que tiene el dinero, tanto como el poder, obligan “de

consciencia” a doctrineros y encomenderos a administrar el dinero del que son acreedores por su trabajo, con el pagan doctrinero, protector fiscal y compran los bienes para su reproducción y fiesta.

El argumento es que no saben reconocer el carácter de medios, en relación a unos fines, que tienen los bienes temporales entre los cuales se encuentran el uso de la autoridad y el capital. En nombre de la economía de la salvación, una imperfecta razón y voluntad debe ser separada del peligro de instrumentos, frente a los cuales, se requiere una perfecta voluntad de renuncia espiritual a los bienes temporales, patrimonio de la estética dominante. Los subalternos están moralmente excluidos del trato con moneda porque no conocen fines, se apropiarían personalmente del poder - son incapaces de convertirse en burocracia- y fetichizarían la riqueza - son incapaces de restituir para el bien común, e incapaces de hacer deducciones de su valor.

Una vez más será la iglesia la que proveerá el ensayo institucional ejemplar, que permitirá incorporar en términos racionales el sujeto sobre quien se ejerce esta definición. La misión jesuita en las fronteras amazónicas o en los llanos de la orinoquía, las cofradías de penitentes de baja estirpe, son modelos que coinciden en predicar entre sus sujetos un voto por alejarse de la esfera de circulación monetaria. Así, a la igualdad política del gobierno interno en las misiones jesuitas del Paraguay, le correspondía también, una igualdad en la ausencia e propiedad privada, y una separación doctrinal entre ellos y la moneda. Según el testimonio de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *“En esta república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara”* (Op. Cit. pp413).

Definida como un valor pedagógico, la separación de la esfera de la producción y “gobierno interno” de la esfera de la circulación, y leyes civiles, se complementaban en este modelo de administración especializada. Los congregados eran beneficiados, a cambio de su trabajo de los bienes de uso que demandara su necesidad, nunca de dinero. Sobre esta argumentación moral, la tienda de rayas, fuente fundamental del endeudamiento de los conciertos en el régimen laboral de haciendas y obrajes, aparece como un mecanismo aprendido y racionalizado, no un gesto espontáneo de monopolio.

Al no ser extensible este voto moral a otros status sociales, vemos como se trata de una distribución orgánica de virtudes. La elite, dueña titulada de sus bienes, y beneficiada de la economía comercial, encuentra su solución moral en el concepto restitución, mientras estos sectores aislados moralmente de la esfera de la circulación son construidos en la lógica corporativa como órgano específico. Extendiendo este modelo moral al campo secular, su función orgánica encontrará espacio en la unidad productiva hacendaria y en el obraje: primero, su campo de acción será el trabajo; segundo, para un mejor distanciamiento del dinero y en contra de las leyes civiles que obligaban al salario, la moral prescribía el pago en bienes.

Estableciendo un vínculo entre sacramentalismo y practicas temporales vemos una clara correspondencia entre los atributos de “interioridad” de la ética entre las élites que le permite una exterioridad de las practicas y esferas de movimiento, mientras como contraparte, la exterioridad ceremonial de los subalternos, debe conducirles a una internación corporativa en relaciones de tutelaje ante el peligro que tiene una débil subjetividad de actuar en la exterioridad del poder y el mercado.

Este será el modelo ejemplar, de otras practicas seculares, la función del empresario obrajero y hacendado como intermediario entre el mercado y la “comunidad indígena” definida bajo los atributos de la igualdad, y la solidaridad, en tanto es quien traduce la producción en mercancía ; y el segundo aspecto es también un elemento central del modelo de producción manufacturera y agrícola comercial en la región : la tienda de rayas que cierra el círculo de los recursos productivos y de la ganancia en la construcción al interior de la unidad productiva de un mercado monopolico, y al mismo tiempo ata a los trabajadores bajo la forma de la deuda.

El discurso del obispo y el modelo corporativo en el capitalismo, no esta relacionado con una nostalgia del sistema de reducciones para los indígenas, o un desconocimiento del desplazamiento de la población hacia los canales mercantiles y empresas privadas, sino con la nueva función de los subalternos en calidad de conciertos de haciendas y otras labores en la contratación privada, donde se distribuyen las funciones sociales de la producción, la articulación de empresas subvencionadoras y el comercio.

Siguiendo nuestra hipótesis, la contrarreforma en la región apoyará la legitimación de los poderes surgidos de la crisis del siglo XVII y los específicos vínculos sociales surgidos en ellos. Apoyará a través de los códigos morales de legitimación y regulación de las practicas. Así, aunque para el obispo, es evidente la crisis de las instituciones comunitarias, instaladas por el estado colonial, y le es conocida la salida de los indígenas de su calidad de tributarios y poseedores de tierra comunitaria y la consecuente crisis del cacicazgo<sup>189</sup>, insiste en hacer moralmente problemáticas las transacciones de los individuos compelidos a integrarse al mercado y a participar del ritmo monetario. Si por un lado, sostiene el mismo que

*“la mayor parte de sus indios están ausentes, y los caciques andan peregrinando por largos caminos y ásperas jornadas. Van de Quito a la villa de Latacunga, a Ambato, Riobamba, Chimbo, y Cuenca y otras partes donde están repartidos y gastan dinero, tiempo y salud en esta ocupación” (ibid, pp. 619).*

Sin embargo advierte que la forma de notar que un bien puesto en circulación por un indio, es robado, es *“el precio bajo y estar en otro pueblo”* (ibid, pp.436.), mientras que advierte que lo único que es normal comprarles, sostiene el obispo, es el producto de su trabajo agrícola. El obispo, preferirá apoyar la construcción de un nuevo espacio de representación tutelar : la contratación de los

---

<sup>189</sup> Vease De la Peña op.cit. pp. 619 cuando habla de las dificultades de los caciques de cobrar tributo en Quito.

forasteros en la hacienda obraje que se convierte en una relación de lealtad en buena parte por la construcción de la deuda en mecanismo moral.

Así el obispo, a pesar de declararse en principio contra el concertaje, por irse por la fuerza contra el principio contractualista de la libertad del contratante, en este caso en un contrato laboral que debería en principio ser salarial, lo legitima en la medida en que tome la forma de una forma de una relación moral. Esto es por un lado, el contrato laboral bajo la figura del resguardo, es decir, la transformación del empresario el garante del derecho natural del indio, que ocultándolo en su hacienda, se coloca por encima incluso de sus deudas en el fuero civil, pues no todos los contratos exteriormente validos lo son en el fuero penitencial :

*“pero yo no me atrevo a condenar a pecado a los que reciben en sus estancias a los indios que huidos de otras partes se les vienen a las manos...vemos que antes tienen estudio a tratarlos vien porque perseberen en sus haciendas” Y supuesto que cuando las molestias y vejaciones fueron causa de la fuga que hicieron, ni ellos ni los que los reciben tienen obligación a restituir los tributos que se pierden “derecho natural a huir delas injurias que les hacen. (De la Peña, op. Cit.pp.421 )*

Y, aunque la siguiente advertencia, que apunta a la regulación apunta contra la tyranía o esclavizacion - contra el derecho natural- que puede cometer un hacendado por compeler a la permanencia en su empresa de la mano de obra, esta relación se legitima si toma la forma de una seducción afectiva, o un contrato moral.

*“pero si con agasajos, blanduras, promesas y buen tratamiento los detienen sin hacerles fuerza, no pecarán ; pues aunque movidos de las promesas se quedan, viene a ser voluntario el quedarse. Y yo juzgo que cuando el muchacho es de tan poca edad que por andar a sus antojos se huye , le podrá compeler a que no se vaya : porque se puede presumir que con sus pocos años y menos capacidad ha de usar mal la libertad que tiene para criarse sin oficio y sin enseñanza y dar en ladrón o borracho y en otros vicios a que su natural le inclina.” (ibid, pp 612-613)*

A cambio de estos niveles de exclusión se les asignan tres atributos complementarios : en tanto cobardes se vuelven blanco del paternalismo y la misericordia, lo cual legitima su relación de subordinación al interior de las corporaciones publicas y privadas, traducidas como empresas morales ; en tanto terrenos se convierten en los perfectos trabajadores manuales, la moral regulará la intensidad de su devoción en el trabajo a través de mecanismos penitenciales y se les predicará como a las extremidades del cuerpo orgánico, un conocimiento sensible, en un contexto donde la especulación intelectual rige el saber dominante ; en tanto “desordenados, y viciosos” se les ofrece un penitencialismo que disciplina el cuerpo y promueve una santidad entre los pobres, practica en torno a la cual se va naturalizando el estigma, y redefiniendo la calidad moral de los subalternos por su casta.

## **VI. 6 PATERNALISMO ORGANICO : de la filantropía, el halago y la violencia.**

La Piedad será un valor complementario al de la Pasión, en torno al cual se reagrupara jerárquicamente el status. La racionalización del paternalismo y de sus virtudes a través de códigos

morales y procesos de institucionalización, apuntarán a establecer los roles racionalmente “especializados” entre calidad de sujetos.

Mientras el discurso del relajamiento moral esta cada vez mas descargado en los hombros de las castas y la plebe calificados como seres imperfectos, ociosos, borrachos, y viciosos, justificando así la construcción de formas autoritarias de control social sobre las que volveremos mas adelante, la imagen paternalista encuentra su blanco perfecto en la “*defensa de los pobres y desvalidos*”.

Como modelo institucional, nuevamente la iglesia, socorría tan bien a los nobles venidos a menos y todavía congregados en torno a corporaciones de privilegios, como a miserables, para ejemplo de los mas perfectos.

*Lo publicaran tantas Familias nobles que en su discretissima charidad tenían ocultamente vinculado el total y continuo alivio de sus miserias: tantas tiernas doncellas oportunamente remediadas, tantas inocentes Virgenes que se libraron de las corrupcioens del Siglo, aseguradas por su piedad en un claustro, tantos caballeros no menos ilustres que necesitados a quienes con ocultos y abundantes socorros liberto de aquella durisima esclavitud, en que constituyen a un Noble la Pobreza y las Deudas: NO es verdad esto ciudad amada, Provincia Ilutre de Quito. Hablad esposas del Cordero, hablad Familias necessitadas, hablad cavalleros socorridos, hablad comunidades religiosas, hablad monasterios de Quito, Cuenca, Riobamba, Loxa , Villa y Pasto, los confidentes de quienes se valia para distribuir mil pesos cada mes en secretas y piadosisimas limosnas. Para exemplo y edificacion de sus Ovejas , distribuia Su Ilustrissima gruezas cantidades en publicas limosnas: ya Pobres en su Palacio; ya a muchos monasterios, y casas de exercicios” (Ibid)*

Se trataba de una formalización de la limosna, una explícita intermediación institucional de la iglesia en las practicas filantrópicas antes fuente de lealtades patriarcales. La iglesia cobraba una renta de las élites coloniales a cambio de intermediar en la función filantrópica. Así, el obispo de Quito, Nieto Polo de Aguila “*se vio precisado a pedir a otros lo que había de dar a dios en sus templos , y pobres*”(ibid). A través de la institucionalización de la limosna, y de su secreto, se pretendía representar la renuncia al régimen de favores que colocaban al individuo en el vértice de una pirámide clientelar y construir un régimen público filantrópico :

*“Oh! quanto ! Oh! quanto! mayores eran las sumas, que expendia ocultamente su Piedad en secretisimas obras de Misericordia! consiguiendo de este modo su claridad ingeniosa, arrancar del corazon de los poximos las espinas de la necesidad sin ensangrentarles el rostro con el rubor de la vergüenza: no como aquellos que del mismo dinero que se reparte en publicas limosnas forman un clarin de plata, con que vocean por todas partes la agena desdicha y la propia liberalidad”<sup>190</sup>*

Los perjuicios provocados por el dinero a la virtud natural son lavados por la traducción de los grupos de interés en cuerpos piadosos, tal como lo había observado Le Goff (1987). Una asociación en torno a la riqueza, una contratación laboral, todas se traducen, bajo la representación penitencial en corporaciones morales atravesadas por los afectos genéricos en los cuales los status reencuentran una identidad orgánica.

---

<sup>190</sup> Juan Bautista Aguirre op.cit.



Si las diferencias sociales no son naturales, lo son por una útil distribución de funciones que es la única que legitima la autoridad y la distribución de bienes. La institucionalización y racionalización de la limosna sostiene las diferencias jerárquicas y garantiza la legitimidad de los bienes. La limosna es una obligación que tienen los partícipes de los bienes temporales entre los que se reparte la riqueza frente a los miserables, hacia quienes por su exclusión de la propiedad se debe ayudar “para mantener el orden de la caridad” o restituirlo por la voluntad moral, por encima de las diferencias temporales

*“porque siendo así que el derecho de las gentes introdujeron la división de las cosas y bienes temporales, ha sido con esta condición de que cada uno tomase para sí lo necesario y lo demás lo distribuyese a los pobres porque de otra manera fuera injusta la división y no se guardara el orden de la caridad”* ( De la Peña, op cit, tratado V )

Es así que la condición de ser una elite moral y mantener sus privilegios hace que fundamento de la obligación de limosna someta al que desobedece a la pena de pecado mortal, mientras si se cumple con su representación los efectos provechosos ofrecen consolidar las cualidades de la elite en tanto intermediarios y le garantizan máximo provecho económico; es un buen calculo en economía de la salvación: salvación y riqueza. Entre las ventajas de esta racionalización se cuentan todos los privilegios y funciones de la elite. iluminación como élites racionales : *“aumentar la gracia”* ; los símbolos de su papel como intermediarios y mayor acceso a favores del poder: *tener en presencia de Dios muchos intercesores*; su calidad de vanguardia de la comunidad en general : *abrir las puertas del cielo y encaminar a los misericordiosos con los pobres* ; la garantía de ir en el camino trascendente : *ordenar a buen fin* ; perennizar sus privilegios : *adquirirles premio eterno*. Y la garantía de acumulación y propiedad : *aumentar a los limosneros los bienes temporales*

*“porque si las limosnas que se dan a los pobres corporales son de tanta estima que el mismo Dios se da por obligado y queda como empeñado para dar sobre aquestas el retorno, quien tiene misericordia de unas almas que están en extrema necesidad, y que les va a decir no menos que librarse de una condenación feriéndolo por salvación y gloria eterna, no es para quedar en miseria : que Dios pondrá dentro de su mano abierta todo el cerro de Potosí para que tenga que dar”*(De la Peña op.cit. 460)

La piedad es la forma reconstituida de los valores filantrópicos que eran deberes específicos de las élites no subordinadas a relaciones de servidumbre. Así, como contraparte al auxilio divino invocado en las practicas penitenciales se recordaban los tradicionales deberes de los poderosos de proteger a los desvalidos. Las élites estarían llamadas al igual que sus ejemplos de virtud jesuítica, a realizar los ejercicios espirituales de San Ignacio para que *internados en el Santuario de sus consciencias escudriñasen con candelas a la Jerusalén del Señor y arrojasen los Idolos profanos de los altares consagrados al Dios vivo*. Así, el secreto del paternalismo llevado a categoría abstracta e institucional se compara con la renuncia a una gloria material por el acceso a una gloria trascendente.

En este sentido, la filantropía como virtud que identifica solo a las élites supone una estricta definición de los indios y castas como menores de edad, y miserables que son objeto de la piedad, pero están impedidos de ofrecerla. La definición del indio como miserable es tomada en De la Peña de San Isidoro según el cual es quien pierde la felicidad, el que baja de un estado dichoso a uno desdichado. Los indios, que en principio son iguales según el derecho natural, y que perdieron la virtud natural sin haber podido conseguir un estado de virtud política son concebidos como miserables: “*Y como la caída de alguno despierte piedad y compasion, cualquiera persona que es digna de que se la tengan*”. (De la Peña, op. Cit. Pp386). En tanto objetos de piedad y compasión, son según el obispo, iguales que viudas, pupilos y enfermos, : *por la incapacidad se asemejan a pupilos, por la fragilidad a viudas, por la imposibilidad a enfermos*<sup>191</sup>.

La enfermedad, la soledad, la fragilidad son algunas de las imágenes con las cuales se define a los subordinados en terminos desoladores. : Todas estas imágenes desoladoras pueden resumirse en lo que Juan y Ulloa definen como una *muerte civil*, en la medida en que discursos como los del obispo los definen como

*“gentes vivos y muertos y en vida y muerte desiertos”*<sup>192</sup>. El paternalismo aparece como una virtud de protección a quienes no puede asumir su propio gobierno en terminos institucionales *“pues siendo ellos tan inclinados a la soledad se tiene por imposible moralmente que puedan concurrir a los tribunales a defenderse y demandar” por eso el rey les puso fiscales protectores* (De la Peña, op.cit. pp386) ; y aparece como un ejercicio de intermediación, de apadrinamiento, que los libera de derechos y deberes civiles.

*“son gente miserable a quienes competen todos los privilegios de los tales ; y por estas razones las leyes asi eclesiásticas como seculares no los han de obligar con el mismo rigor que a los demás ni las doctrinas comunes se han de aplicar del mismo modo que se aplican a otros”* (ibid)

En este sentido, se les excluirá de las obligaciones políticas y se promoverá un discurso de la tolerancia con ellos, mientras por otro lado, ante su exclusión de los deberes que les garantiza competencia social, se les internará en corporaciones y al interior de empresas privadas construidas bajo la figura del padrinazgo. Excluidos de deberes, encontraran su lugar social bajo la protección de un padrino, en un espacio privado, en una corporación custodiada, para su menor acceso a los escenarios públicos o mercantiles.

En cuanto a deberes, la filantropía es una virtud que identifica solo a las élites, y se proscribire muy estrictamente la usurpación de esta actitud entre los subordinados, en la medida en que solo se

---

<sup>191</sup> Ver imagen de la virgen del Quinche, la enseñanza de las virtudes de la piedad entre estamentos y castas representados bajo los gestos de la limosna y la ayuda a enfermos.

<sup>192</sup> De la Peña, op cit, pp 452 , cita a fray Buenaventura, salmos. Memorial de las historias del nuevo mundo del Perú y memorias y excelencias de la ciudad de Lima

puede hacer limosna de bienes propios, *esclavos, mujeres casadas, hijos menores, indios y castas no pueden dar limosna, asilo o protección a otros* (De la Peña Montenegro, op.cit. pp.406).

Esta medida va directamente en contra de su capacidad de negociar con otros sectores sociales, forasteros y mestizos, es una limitante mas a su cálida de contratantes y sujetos activos en el intercambio. No les podrían arrendar tierras ni hacer contraprestaciones con ellos, lo cual atacaba una de las estrategias que permitían cierta capitalización a los indios de comunidad según el estudio de Powers (1994), favoreciendo deliberadamente, bajo esta distribución de virtudes, la formación de una elite en contra del fuero étnico. No podrían, según esta racionalización de la filantropía, instaurar su propia red de favores sino solo someterse a una. En esto tiene especial cuidado el obispo cuando apunta contra los favores entre llactayos y forasteros, el obispado de Quito, en los sinodales del año 1696 castiga con 50 pesos a los curas y vicarios que consientan pedir limosna a forasteros y mestizos en pueblo de indios :

*“no admitir a que pidan limosna en los pueblos de indios ermitaños, barchilones y otros de este jaez...sobre todo a los indios de otros pueblos porque de ordinario vienen de otras partes enseñan mil embustes y tienen hierbas, hechizos y supersticiones y de miedo a sus curas se huyen a otras doctrinas y nunca paran porque temen la pena que les ha de venir si se divulgan sus engaños”* (ibid, pp.406)

En este mismo sentido, mas allá de su exclusión de las virtudes políticas de la elite, y del cuidado que existe en controlar que las usurpen para la constitución de sus propias redes, en tanto muertos civiles tienen en todo sentido menos obligaciones, aumentando así su distancia frente a los ciudadanos de la república, que se define como una comunidad de deberes y derechos, la contraparte de la exclusión de la comunidad de iguales, será el paternalismo.

*“si el conocimiento del indio, aunque peque de malicia, es mas corto que el de los españoles para quienes fueron puestas las leyes, mas corto será la razón de voluntario, y asi será menor la malicia y la culpa y a esta cuenta menor el castigo y la pena.....los jueces de indios deben comportarse como padres mas que como jueces”* (De la Peña, op. Cit. Pp 455)

La relación entre el pastor católico y sus ovejas, cumplirá una función ejemplarizante para dar sentido al carácter paternalista que ha de tener todo apoderado de indios, o subordinados. Como contraparte de su exclusión de deberes y derechos, se deberá apelar a sus afectos, para ganar su voluntad, pues en terminos del obispo :

*“Oh, cómo importa la blandura y el halago para aprisionar corazones que son fuertes armas para rendirlos sacando prendas de afición”* (pp 555)

En este contexto discursivo se inscribe la “santidad” de Pedro Claver , quien según Pedro de Mercado, como primer requisito para la sobrevivencia de la relación esclavista, enseña a las élites de Cartagena de Indias a besar y acariciar los cuerpos de los esclavos recién llegados, el obispo de Quito, ordena la conmoción afectiva como táctica para que los curas alcancen obediencia

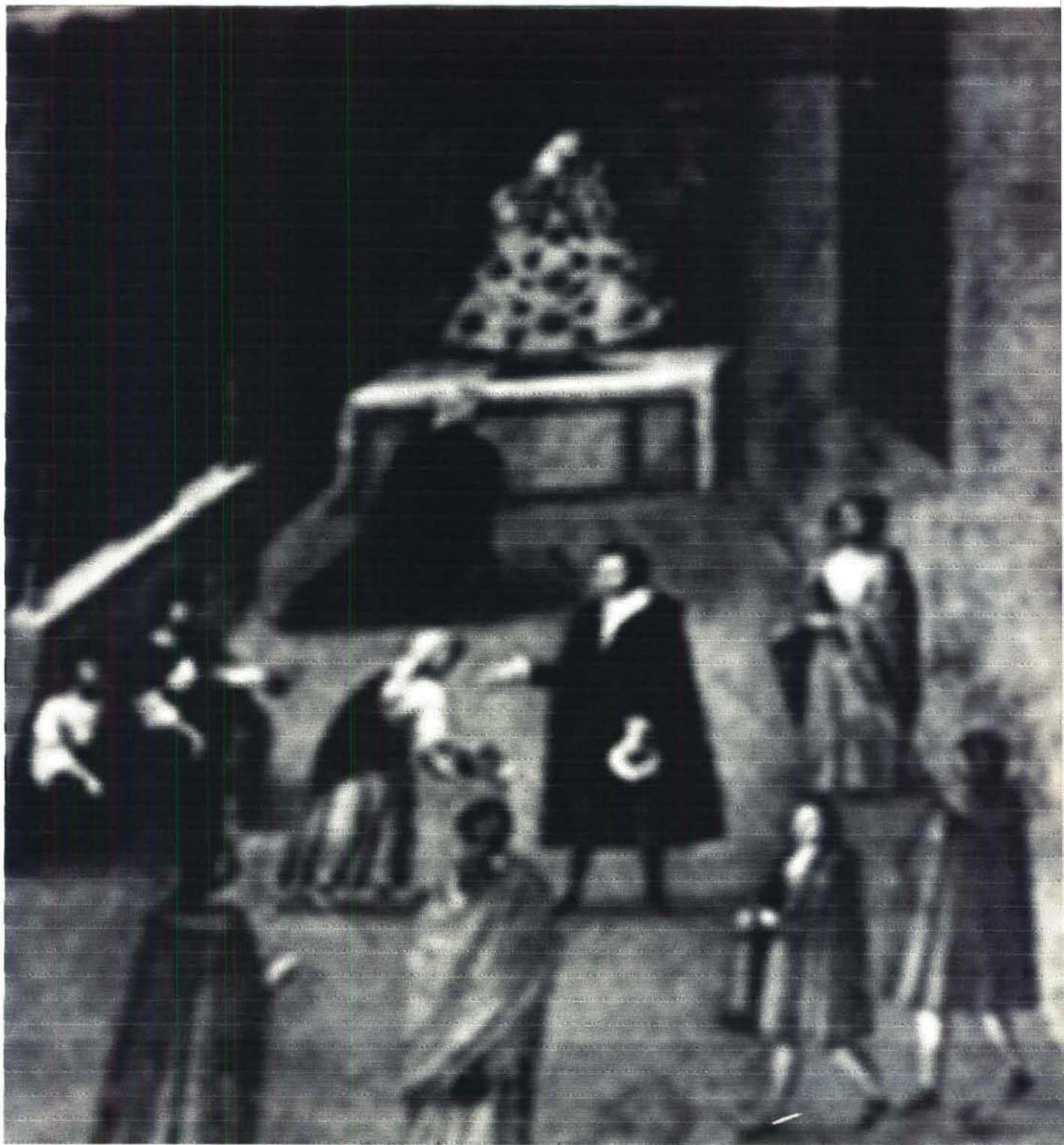


IMAGEN 7. (Detalle de imagen 1).

LA LIMOSNA ES MISERICORDIA.

Las limosnas espirituales son: consolar; dar consejo; consolar al afligido. Tener paciencia en las adversidades; encaminar al que va errando; rogar a dios por los vivos y los difuntos; orar. Limosnas materiales son: visitar enfermos; dar de beber; dar de comer; redimir cautivos; hospedar peregrinos; vestir desnudos; enterrar muertos. (De la peña Montenegro, op. Cit.)

*“afecto cariñoso, que los trate con blandura, que los exhorte con suavidad, que los persuada con eficacia amorosa, porque es tan fuerte que lo recaba todo a poder de mansedumbre y amor. Solamente vuestro nombre basta para regalar las almas robar los corazones”* (ibid, pp451).

La fe no se ha de introducir con violencia y fuerza sino con ruegos y halagos pues, si por un lado según la doctrina, la fe es un acto del entendimiento que lo quiere la voluntad libre y no se puede obligar con las armas sino ganando voluntades, pues según plantea el obispo : *“No es cristiano el que sin voluntad y gusto, sino por fuerza se bautiza : porque Dios no quiere en su Iglesia soldados forzados, sino voluntarios, que aquellos luego dejan el pelear”* (Ibid, pp.556) ; por otro lado, la voluntad redundaba en ganancias mayores que la fuerza *“Libre y voluntaria y espontáneamente , con mucho gusto y agrado ofreceré en vuestras aras víctimas y holocaustos abundosos que nunca se hace bien lo que no se hace con mucho gusto y voluntad. Y así, a nadie se ha de forzar en sus acciones”* (Ibid, pp. 555). Así lo observaron también Juan y Ulloa, según los cuales a partir de los halagos, las dominaciones *“se hacen cómodas a los indios, las apetecen ellos mismos, y se dan sin dificultad al yugo de la obediencia”*(op. Cit. Pp. 406)

Dentro de la retórica contractualista los lazos afectivos que regulan el vínculo social son elementos centrales de la teoría de gobierno, recordemos que la justicia, el derecho y la soberanía se relacionan con la *“obligación o relación que nace del propio vínculo...que...no es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva”*<sup>193</sup>. En torno a la representación de los principios de regulación moral del contrato, las élites criollas buscaran legitimar su poder y gobernar sobre sus subordinados por una estricta apelación moral. Así, a la falta de deberes que tienen los subalternos les corresponde una enseñanza paternalista a las élites, para que conquisten la voluntad de sus sujetos, por ejercicio de la conmoción filial, y la culpa hacia el padre.

*“Qué pecho puede haber por obstinado que sea que no se enternezca y ablande a vista de un amoroso padre, de un piadoso dueño que pretende con halagos su salud ?* (ibid, pp. 455)

El nombre de la virtud política que define esta actitud política entre las élites católicas es la *Prudencia*, puede definirse como un instrumento para la construcción de un gobierno hegemónico en lugar de impositivo. Según la recomendación de Felipe II, la violencia debía guardarse para los turcos, en principio no para los subordinados.

*“porque siendo los indios de ingenio corto y pueril deben ser tratados como niños y mujeres o mejor a la manera de las bestias. Estimando con caridad y amor la salvación de las almas que se esperan ganar conservándoles las vidas, cuanto la prudencia diere lugar, que todo queda al arbitrio del caudillo cristiano”*<sup>194</sup>

Así, el vínculo paternalista se define para casos institucionales, como el del corregidor, tanto como para la encomienda o patronazgos como un amparo, que si bien no constituye al subordinado en su

<sup>193</sup> francisco suarez. de legibus. libro 1. cap ii. acapites 1537-1538.

<sup>194</sup> De La Peña Montenegro, Itinerario Para Parroco De Indios, Edit. 1951, pp 590.

siervo, le obliga a través de la simulación de un contrato moral. A cambio de la enseñanza espiritual y política que define estrictamente los deberes del superior, con riesgo de perder la encomienda de no presentarse se dramatizan los afectos que mueven la voluntad de lealtades y deudas.

Entre las élites paternalistas y los subordinados, que no se definen como vasallos a nivel del estado, ni como esclavos naturales, se constituirá una relación de padrinazgo. Retomando en esto, una figura que manejaron los nobles toscanos en el umbral del renacimiento: la clientela, que se define como un linaje artificial, la representación en el espacio privado del bien público, permite integrar a quienes no son propios a la “familia”. Y a través de ello traducir la lealtad política, las ayudas para el ascenso social de los clientes y la servidumbre (Duby, 1992, 171). En las ceremonias sacramentales como el bautizo se representarán una serie de adopciones morales, que oscilan desde la misma contratación laboral hasta la reproducción de la comunidad dentro de la hacienda, que traducida como un compromiso civilizatorio, hicieran los patrones en las colonias andinas; el padrinazgo cumplirá esta función de linaje artificial, o en terminos penitenciales, de unidad piadosa. Así lo expresa el obispo de la Peña :

*“en lo cual se imitó a la primitiva iglesia en la cual a los recién bautizados se les señalaban padrinos que se llamaban susceptores para que los industriasen y confirmasen en la fe, la segunda obligación es la enseñanza política de que nace la defensa temporal de las personas y la de los bienes de esta gente miserable y el instruirlos a que se ajusten a las leyes y costumbres cristianas y racionales en que parece haber imitado el gobierno político de los romanos, los cuales acostumbraban dar padrinos y protectores a los pobres humildes y desvalidos y particularmente a los que de nuevo entraban a ser sus vasallos como lo refieren muchos autores que cita Martin Mager”<sup>195</sup>*

Este concepto clientelar se puede observar ensayado, en la escuela de las corporaciones eclesiásticas. Si bien en principio la distribución de congregaciones y cofradías seguirán una estricta división estamental, étnica y luego de oficios, ya en el contexto de las demandas por la construcción de una hegemonía o gobierno regional, las cofradías empezaron a tomar la forma de clientelas institucionalizadas. Estas se cruzaban con otras reparticiones y procesos de incorporación de elementos mixtos como fue el caso de la misma cofradía de la virgen de Lotero en Santa Fe, donde las mujeres españolas tenían su veneración “*juntas y alistadas para servir como esclavas a esta gran señora*” y donde por intercesión de ellas entraron otros miembros como “*Los indios que no son ladinos se han acogido en congregación a la casa de nuestra Sra. de Lotero como a casa de refugio de que a las veces han necesitado por los agravios que suelen hacerles los españoles*” (De Mercado, op. Cit. Pp 14).

---

<sup>195</sup> (De advocatia armata sive clientelari patronorum iure et potestate clientiumque officio cap. 1 n 63 y 251 Frankfurt 1625, cita en de la Peña op. Cit. pp.608. Y dice que de esto tratan Acosta, Antonio De Herrera Y Juan De Solorzano.

Los espacios corporativos y sus representaciones festivas presentaran imágenes de sociabilidad mixta entre calidades de sujetos muy complejas, como muestra el siguiente recuento de los actores que participan de la fiesta de cuaresma celebrada por la Compañía de Jesús en Quito, según la memoria de Pedro de Mercado.

*“los domingos de cuaresma por la tarde predicán los de la Compañía en la plaza a los indios y en la capilla del hospital a los morenos, los cuales en el domingo de ramos, después de haber oído el sermón salen por las calles en procesión con palmas curiosamente aderezadas en las manos llevando la insignia del salvador ricamente vestida y cortejada de alegre música en memoria del triunfo solemne con que entró en jerusalem y vienen a rematar a nuestra casa, a tiempo que ya la iglesia está desocupada de los españoles que concurrieron al sermón de la historia. Los martes de cuaresma por la tarde se encamina otra procesión de indios a la parroquia de San Blas con su estandarte negro y una imagen de Cristo crucificado; van los niños indiecitos cantando las oraciones en su lengua en cuyo idioma les predica uno de los nuestros el sermón a que acuden no solo los indios de aquel barrio, sino muchas mujeres españolas que por su pobreza no pueden acudir a otras iglesias”* (De Mercado, op.cit. pp 37).

En este sentido Martín Michom en su estudio sobre los sectores subalternos en el Quito colonial identifica claramente como la integración en cofradías alrededor de 1690 es parte de una red de complicadas relaciones que se extiende más allá de la plebe y sugiere que el acceso al patrocinio clientelar fue una de las llaves de parte de los estratos urbanos bajos y un corte a través de las fronteras de clase obvias (Michom, 1994, 107).

Es decir, la retórica moral ha formalizado las adopciones clientelares que al principio habrían cuestionado, no se trataba de suprimirlas sino de regularlas. Así, según el modelo enseñado por la iglesia, y los ensayos de las “sectas” de congregantes católicos, según Juan y Ulloa que apostaban por el monopolio de la justicia en el estado, los apadrinamientos e intermediaciones eran una “*maquina de abusos*” :

*“la casa de cada caballero particular era un sagrado a donde ni la jurisdicción de la justicia ni el respeto del Virrey podía alcanzar...y que toda esta gente ociosa encuentra asilo en ellos porque se precian de ser mediadores de las vilezas que cometen quando se acogen a su amparo...el atrevimiento de querer violar su sagrado haría que entre sus esclavos y domésticos le ayudasen a castigar la osadía”* (Juan y Ulloa, op. Cit. Pp396)

La doctrina contractualista y la crisis del estado, la reconstrucción moral de relaciones de interés atravesadas por la predica afectiva, la dependencia en el contexto del siglo XVII tardío entre el acceso a la identidad política y el modelo de corporaciones morales “paraestatales”, parecen ser un momento clave en la genealogía cultural e institucional del clientelismo en la región.

En el código moral las relaciones privadas se convierten en núcleos corporativos de la sociedad orgánica : patrones, empresarios, señores que habían usurpado las funciones del estado en el contexto de la expansión ampliada de capital, y el desplazamiento de la población de las instituciones del estado a las esferas privadas, se legitiman bajo la representación moral de una cultura de la intermediación.



En cuanto a las practicas y formación de una cultura política, la privatización de la justicia en las empresas y relaciones paternalistas alcanza formalidad bajo el ejemplo del intermediario como figura moral. Las virtudes del intermediario se traducirán según su ejemplo en eficiencia con los poderes superiores y filantropía o misericordia con los miserables.

Así el aspecto contractual de las relaciones sociales entre dos actores con distinto status, sobre la base de mutuos servicios, que podría definirse como una relación clientelar, siguiendo la definición de Francisco Leal Buitrago (1991), al ser en principio una reciprocidad extra-institucional, no solo adquiere formalidad bajo la representación reguladora y el fuero institucional de la iglesia, sino que encuentra en la filosofía política su explícita teoría y estrategia de gobierno.

Estas formas de poder, extendidas a lo largo del cuerpo social bajo la condición de asumir los valores y la formalidad codificada por la retórica moral, hacen aparentemente prescindible la reforma de la justicia civil. De acuerdo con Leal Buitrago el clientelismo cataliza las crisis, si bien proyecta estabilidad en lo formal del estado, lo hace a costa de neutralizar las posibilidades de fortalecimiento político del estado, es decir de limitar su capacidad institucional de mediación de conflictos (Leal Buitrago, 1991, 31). La institucionalidad “alterna” de la iglesia hace público un antiguo estado de ilegitimidad o zonas grises.

La iglesia provee un modelo, se presenta como un ejemplo de institucionalización y universalización de los valores paternalistas. El papel de intermediarios ante las esferas públicas y el mercado que juegan las élites regionales -empresarios y políticos- frente a sus clientelas o frente a sus trabajadores atados por la deuda y ocultos de las obligaciones fiscales, no se negocia ya exclusivamente bajo las formas del ascenso social, la violencia y la discriminación; la racionalización de las virtudes políticas de la autoridad permitiría la construcción de una élite vista como grupo con funciones en el cuerpo orgánico, legitimando así sus privilegios. Así, por ejemplo las adopciones que hace la familia patriarcal, el caudillo regional, o el empresario colonial tienen posibilidad de volverse microrepresentaciones de un ideal de virtud moral filantrópico<sup>196</sup>.

Es así que Ulloa y Juan, inspirados en la centralización borbónica, acompañados en su expedición por una corte científica francesa, ven esta estrategia de gobierno clientelar fomentada por los Habsburgo, un problema en el ejercicio de la potestad del Estado y una atribución de funciones gubernativas y civiles en manos privadas. Si ya hemos visto como lo señalaron para lo que constituyen las casas patriarcales, la crítica se extiende hasta las relaciones interestamentales en los contextos productivos. Existe una continuidad paradigmática entre clientelismo que en su sentido paternalista aparece como un valor positivo de la élite, y la atribución que se hace a los colonizados como incapaces de gobierno. Si por un lado es protección, la justicia como favor y no como derecho, por otro

---

<sup>196</sup> IMAGEN 3. Representación de una familia patriarcal como cuerpo moral.





IMAGEN 3. Santuario de la Virgen del Quinche, detalle.  
Familia patriarcal representada bajo la forma de una pirámide moral.  
Distribución de funciones: El padre protector, el hijo de voto y subordinados, la mujer, la indígena y los clientes leales.

lado es subordinación, la incapacidad de gobernarse y la obligación del tributo al protector. Este discurso, como bien lo reconocieron los viajeros surge de una matriz religiosa y es apropiado por los hacendados en detrimento del Estado:

*“Ni es propio de su estado es gobierno político y civil de los pueblos como se lo han apropiado, sin mas fundamento que el de suponer que los indios no tienen capacidad para gobernarse. Lo bien que conocen las extorsiones que padecen, y lo bien que distinguen lo tiránico de lo justo en la contribución, muestra que no son tan incapaces como quieren suponerlos; y si la supuesta incapacidad de los Indios para gobernarse ha pasado sin contradicción, es porque en mantener esta opinión consiste el usufructo de los que los tienen avasallados” (Juan y Ulloa, op cit, pp. 354).*

## **VI.7 LA DEUDA Y EL CASTIGO.**

La contraparte evidente de la economía de favores clientelares y de las formas del padrinazgo, como figura moral que cobija las relaciones de subordinación, es el castigo. La ruptura de los tratos “acordados” legitiman el ejercicio del castigo. Cuando la falla ocurre dentro de la relación, la culpa hace de la violencia un ejercicio por el bien de la relación contractual. Cuando la relación se ha roto, la violencia se presenta como una respuesta a la traición de un miembro del contrato al bien público que justifica la guerra.

En el castigo se combinan elementos centrales de la doctrina religiosa y de las relaciones contractuales de la sociedad mercantil aristocrática del siglo XVII : el concepto de culpa y restitución espiritual ; y el concertaje como sistema de contrato y deuda. Para lograr el tutelaje es necesario promover la deuda, es decir la culpa en su contenido moral, la deuda en su sentido material. La protección, la culpa, y el castigo forman el triángulo que define moralmente la relación de subordinación.

Así, en las penas que debe recibir el idólatra para castigo de su pecado, plantea Alonso de la Peña Montenegro que es mas conveniente cargarle de deudas, o culpas, que querer cobrárselas con el castigo, pues así su pena aumenta y queda para siempre endeudado y atrapado; de manera muy análoga a la definición de esta deuda moral se definirá la deuda económica que da origen al concertaje : es preferible mantenerlos endeudados que cobrarles con el castigo la deuda.

*“los castigos de los malos no solo son tormentos por las culpas sino incrementos de vicios. Y eso es mucho? Si: que cuando me castigan con penas, al fin se acaba la pena; mas cuando me castigan con culpas, aunque tiene su aumento las penas a cada pecado con que me castigan se debe nueva pena: así crecen las penas a termino infinito, si lo infito tiene termino” (De la Peña, pp 478)*

Ni en el caso moral, ni en la secularización de esta racionalidad, el castigo suple la deuda. En el caso de la deuda temporal en la hacienda obraje, se observa, por ejemplo que si fallan las cuentas en la entrega de productos por parte del indio, este es castigado, pero no por ello ha saldado su deuda. Como lo notaron muy hábilmente Juan y Ulloa, esta permanece, “ *se apuntan todas las faltas que*

*hacen en sus tareas y permanecen obligados a completarlas al fin del año*” (Juan y Ulloa, op.cit. pp.277).

El castigo, no apunta a la venganza o restitución; muy reglamentada tampoco apunta al suplicio, sino a la justicia moral que sanciona toda conducta que quiebra el contrato. Apunta a la conducta. Así el padrino pretende haber hecho un bien por los dos, una enseñanza en favor de la salud del castigado. Esta practica esta acompañada de un discurso acerca de la bondad de sus efectos.

*“la continuación del castigo se ha hecho en aquellos naturales una costumbre tal, que además de haberle perdido el temor se les hace extraño cuando tiene alguna tregua : los cholitos que crían los curas y otros particulares suelen entristecerse y aun se huyen cuando pasa mucho tiempo sin castigarlos...les parece no los quieren porque no los castigan ...porque les dicen siempre que los castigan porque los quieren...los padres instruyen a los hijos en ello, se persuade a creer por beneficio el que los hagan llorar ; de aquí nace también el que les enseñen que vayan a dar gracias al que los castiga”*(ibid. Pp 292)

Así, el mismo de la Peña que había recogido los instrumentos del halago como una forma eficiente de persuasión a los menos racionales, usa el mismo argumento y no tiene problema en promover y reglamentar el castigo. Así también, como la arquitectura misionera, y las practicas religiosas especializadas dejan un espacio al castigo, y lo reglamentan asignando numero universal de azotes a quienes cometieran delitos morales tales como amancebamiento y embriagues, faltas en las practicas sacramentales, fallas en la confesión cuando debieran acusar a sus iguales *“al que esconde pecados del pueblo”*, también el obraje tendrá en su arquitectura una zona de castigo, que estará regida en los mismos terminos como un bien moral que ejerce el padrino sobre sus hijos.

Este comportamiento en la empresa privada secular tiene una continuidad semántica evidente con los métodos especializados y ensayos altamente regulados de tipo religioso donde se promueve un modelo de gobierno político moral. En los relatos sobre las repúblicas jesuitas de Paraguay, parece haber una escuela de lo que vemos ocurre en la hacienda y el obraje. Allí, los guardianes del orden aparecían como guardianes de la fe, y los instrumentos de control aparecían como instrumentos de penitencia: trajes de penitencia, confesiones, azotes. El castigo, como también se enseñaba en la hacienda debía entenderse como un bien público donado por el maestro.

*... “Recibían el castigo con acciones de gracias,...algunos sin mas testigo que su consciencia confesaban su culpa y clamaban por expiación para calmar esos remordimientos que eran para ellos mas duros que los suplicios”* (Juan y Ulloa, pp. 412)

Así mismo ocurre entre los sectores populares urbanos a quienes se les atribuye el ser disolutos e ilegítimos, y que son por ese motivo justificado blanco del castigo. De Mercado relata como el jesuita Leonardo De Villamarín sembraba terror en la villa de Latacunga, su presencia severa subrayaba la culpa y promovía la idea de castigo.

*“bastaba verle de lejos ir por una calle para que las mestizas y mozos disolutos se compusiesen y escondiesen diciéndose unos a otros, mirad que viene el padre Leonardo, y si alguno atrevido no se recataba lo hacía castigar severamente” (De Mercado, Tomo IV Iatacunga, 136)*

La forma institucional más acabada del castigo, sería según el ideal de la época, que debemos decir que no se cumplió hasta avanzado el siglo XVIII cuando hay una reforma militar, es precisamente la división de funciones que se reparten la iglesia y el ejército como ocupación militar de los territorios coloniales. Una estricta definición de funciones define claramente la complementariedad entre la interpelación moral y la violencia. De manera análoga, la iglesia se encarga de la apelación a la voluntad moral, abriendo las puertas en caso de desobediencia “al caudillo cristiano” para que con sus armas ejerza la fuerza. Así lo define la Congregación de Cuzco 8 de octubre de 1576, a cargo de José de Acosta como provincial, según la cita de Jouanen

*“que los misioneros nunca castigasen por su mano a los culpables de algún delito, sino que cuando la gravedad de la falta lo pidiese dejasen este cuidado al corregidor o a los fiscales. Con esta manera de proceder os misioneros eran siempre mirados como padres a los que el indio podía acudir con toda confianza, aun para que intercediese en su favor y se le rebajase la pena.” (1943, pp 20).*

Así lo notaron Juan y Ulloa, quienes encontraron en las misiones jesuitas, ejemplos perfectos de combinación entre la construcción de la voluntad moral, y la ocupación territorial por las armas sobre territorios coloniales.

*“siendo los Indios por naturaleza amantes del agrado y del cariño, se consigue con ellos por este medio, lo que no se pudo alcanzar muchas veces por otros violentos ; pero no siendo dable encontrar ni aun en la docilidad de aquellas gentes tanta conformidad unión y sencillez quanta sería precisa para entregarse del todo a la conducta de los misioneros...se hace preciso que al paso que se grangean sus voluntades con halagos, con suavidad, con paciencia y con dadas, se les infunda respeto, manifestandoles fuerzas suficientes para sujetarlos, y castigar en ellos el atrevimiento quando su osadía dé lugar a ello...Los mismos misioneros de la Compañía que son los que pueden dar voto en este asunto son de dictamen que debe haber fuerzas donde hay misiones, para que su vista infunda temor en los indios y de autoridad a los misioneros (Juan y Ulloa, op. Cit. Pp383).*

## **VI. 8 LA NATURALIZACIÓN DE LA IDOLATRÍA Y EL ESTIGMA DE LA SANGRE**

Pero hay algo más en la objetivación del cuerpo de los subordinados como blanco del castigo, una deuda mayor y una desconfianza mayor en ellos como interlocutores del contrato: el estigma heredado por la sangre. Si en la retórica nobiliaria, el concepto de limpieza de sangre se relacionaba con la calidad del linaje, su traducción moral consiste en una naturalización de condiciones tales como la idolatría que en el discurso renacentista había estado clasificada como asuntos de la costumbre y el derecho de gentes. Esto supone una contradicción en la misma constitución del discurso entre la calidad moral heredada y la virtud construida.

Dos discursos nos han parecido significativos dentro de la predica moral en torno al concepto de sangre. A mediados del siglo XVII, Pedro de Mercado en su descripción de las tecnologías

penitenciales para las castas deja entrever que entre sus elementos “disciplinantes” se encuentran un dispositivo para el blanqueamiento espiritual de los negros y castas, una vía para la transfiguración o superación del estigma del deshonor e impureza que heredan por la sangre. Ya a finales del siglo XVII, el obispo Alonso De la Peña Montenegro, en una suerte de evaluación general del proceso de adoctrinamiento, planteará la política de la sospecha. Basado en que, por vía de la sangre habrían heredado los indios y mestizos la idolatría de sus padres, estarían marcado por a una tendencia natural al vicio, que hacía improbable el éxito del proceso pedagógico y la integración ofrecida por la pastoral a cambio de una disciplina de la virtud.

Mas allá de la pedagogía de la subordinación que produjo subjetividades específicas, esta les atribuye una trágica herencia que, inscrita en su naturaleza, en su cuerpo, batalla contra las disciplinas del espíritu. La batalla de la que es escenario el cuerpo de la casta y del indio, se describe en torno a su objetivación como una naturaleza reticente y hereditaria frente a la irrenunciable oferta de los sacramentos, especialmente la penitencia, como medios para la salud. Esta contradicción los coloca a una distancia mas grave, que otros eslabones de la cadena del ser, frente al modelo ético y estético de la virtud.

Esto se traduce en la prescripción pormenorizada de las alianzas según las cuales puede reproducirse como subespecie, y en la delimitación de sus funciones. En esta política del cuerpo es fundamental la limitación y regulación de sus posibles alianzas: desde el nivel del contrato como comunidad política, hasta la electividad de alianzas matrimoniales. El discurso taxonómico de las castas no es solo una forma de clasificación, sino también un campo de experimentación tendiente a la construcción y perfeccionamiento de especies distintas. La objetivación de los cuerpos y su ejercitación diferenciada, la objetivación de las almas estigmatizadas por estos cuerpos, y su pedagogía específica, sumada a una clara política de selección para la reproducción sexual de estos sectores al interior de los ensayos corporativos de tipo moral hablan de una construcción no solo pedagógica sino biológica de la “subespecie”.

Estas políticas de especiación se pueden observar en el discurso discriminador en la sociedad secular ; pero una racionalización del experimento se puede ver en las políticas para la promoción del matrimonio al interior de las misiones jesuitas, las congregaciones. Pero otros escenarios donde aparece este discurso de la especiación lo encontramos en las comunidades morales insertas en unidades productivas tales como la “comunidad indígena” en la hacienda obraje, tanto como en los discursos ideales de segregación imaginados por las mentes afebradas de las aristocracias regionales andinas, que intentan reproducir entre sus subordinados una continuidad de funciones laborales, a través de una política de reproducción y mezcla biológica premeditada. La incentivación de la reproducción de hijos ilegítimos o expósitos para el servicio de los parientes del padre, como los mas

leales subordinados a los que se puede acceder, “mesticillos y mesticillas” que serán “criados” como propios, y pagarán a cambio con lealtad y servicios ; la construcción de una tropa de pardos para pacificar los levantamientos de indios, son entre otras, expresiones que podemos encontrar en las narrativas andinas como una muestra de el proyecto de especiación.

En el campo de la apropiación moral del discurso de especiación, encontramos una traducción moral del estigma de naturaleza. El cuerpo se convierte en el escenario de la naturaleza viciada, y por lo tanto se coloca la clave para una consecuente construcción de prácticas expiatorias entre las cuales se encuentran las prácticas sacramentales pero también el castigo y el trabajo. Esta objetivación del cuerpo de indios y castas, coincide por un lado con un saber basado en el sacramentalismo y el énfasis penitencial, pero a la vez con la formación regional de una economía mercantil y manufacturera, en donde la manufactura aparece como un espacio penal.

La manufactura penal –el obraje- es un espacio híbrido entre la esfera sacramental y la esfera productiva, la una se recubre de la otra en el contexto de una economía salvacionista. Tiene funciones de enclaustramiento, lo cual es muy útil en una sociedad que se debate acerca de cómo garantizar el acceso a una tropa cada vez mayor de mano de obra, pensemos en la tensión en un mercado de trabajo en formación, en la demanda laboral de los obrajes que según el estudio de Rueda, requieren alrededor de tenían aproximadamente entre 600 y 2000 trabajadores. constituye un espacio de disciplinamiento penitencial donde, a través del sacramentalismo se introduce un orden del tiempo y de la subjetividad que convierte a los penitentes en trabajadores, y un discurso acerca de la salvación que hace de la labor productiva un ejercicio penitencial con fines trascendentes.

El concepto casta desde la retórica moral es un concepto que puede ser comprendido a partir del concepto de cuerpo político de Michel Foucault, como un capítulo en la genealogía del alma en esta experiencia de modernidad(1987). Los primeros sintomas del discurso en la contrarreforma andina, se pueden encontrar cuando al mismo tiempo que se implementó una estrategia de inclusión a la fe más abarcativa y tolerante a los indígenas, al común y a las castas, la sangre se convirtió en un argumento de jerarquía y exclusión dentro del clero. No es gratuito que la presencia de un clero indígena y mestizo, en el siglo XVI, que era un signo de confianza en proceso de aprendizaje (Roig, 1984) haya sido fuertemente vetado en por la contrarreforma. Esto ocurre con más claridad entre los jesuitas, quienes cuentan entre sus narrativas con “vidas ejemplares” como la de Joan de Reinoso que iba para cura, *“pero confeso tener madre india y antes que salirse de la compañía prefirió vestirse con camite de indio y quedar de donado comiendo día a día en la cocina por humildad”* (De Mercado, op.cit.pp. 217), y así una serie de diferenciaciones que relacionan jerarquía espiritual con naturaleza del linaje, de las cuales se desprendían también sus funciones dentro de la orden y el tipo de roce social al que estaban destinados.

Un discurso central en esta definición naturalizante de la calidad moral de los indios y las castas, se puede observar en el carácter de los ejercicios penitenciales, y la noción de santidad ejemplar entre los mas bajos.

Mientras, para con los indios la idolatría se ha naturalizado, la falta de honor de las castas, también se heredará por la sangre, como una señal de la reticencia de la naturaleza a la disciplina. Así, el estigma que pesa sobre ellos se concebirá como su culpa, en tanto reticentes y se les ofrecerá duros instrumentos para una constante mortificación de la “naturaleza”. Así, en lugar del penitencialismo como expiación de la riqueza mal habida o el perjuicio de otros a través del ordenamiento discursivo confesional, que era el problema para la construcción de la subjetividad de los principales, tendremos entre los subalternos que los estigmas de la sangre deberán ser lavados por una disciplina penitencial de constante expiación de la naturaleza, lo cual define al dolor como el instrumento privilegiado de disciplina, ejercido sobre el cuerpo como un ejercicio de purificación.

La falta de honor también se heredará por la sangre y así, resignificado, por fuera del escenario de la distribución estamental, en el campo de la moral que es como hemos visto el lugar de la construcción de la identidad íntima del sujeto, se volverá una culpa. A consecuencia, se ofrecerá un penitencialismo tendiente a salvar este estigma y construir ejemplaridad a través de la virtud entre los mas bajos. La iglesia sancionará desde la moral las prácticas excluyentes y la “sobervia” como tiranías, pero convivirá con ellas, responsabilizando al penitente de su propia naturaleza.

Así, los ejercicios penitenciales entre las castas, esclavos e indios, apuntan a salvar las distancias que han heredado : idolatría y e impureza, que son argumentos para su exclusión de alianzas convenientes. Estas exclusiones sociales son confrontadas a través del disciplinamiento del cuerpo, que en el mismo sentido del castigo ordena la conducta consecuente a la naturaleza, sin borrar la deuda en términos temporales, ofrece transformar al individuo en términos espirituales, no en su herencia, en su futuro trascendente.

Estos ejercicios penitenciales se describirán especialmente dolorosos y constantes, como los de las santas y religiosos especialistas, en este sentido se muestran contrastantes con los de las élites que como se ha dicho ponen su mayor empeño en el carácter intelectual de su disciplinamiento y restituciones. A través de la expiación del cuerpo las castas e indios debían exorcizar el pasado.

*“A un joven por lavar su idolatría se le veía con cilicio de puntas de hierro y lecho de hortigas con que pasaba atormentando...con esta penitencia y con mucha virtud que adquirió después de su conversión se desquitó de su infidelidad y se dispuso para el cielo a juicio de los padres que trataron su alma”  
(De Mercado, Sta. Fe, Tomo I p.p. 48)*

La tortura del cuerpo literalmente blanqueaba. La iglesia ratificaba por un lado el discurso de la impureza de la sangre, como lo hace en el siguiente discurso, estableciendo un nexo entre la política



biológica de las castas y la culpa, para luego ofrecer la disciplina penitencial como un ejercicio de blanqueamiento.

*“las almas feamente denegridas con el horrible tizne de las culpas es cierto que se blanquean con la sangre del Cordero que les aplican sus ministros por medio de los santos sacramentos”.* (ibid)

Así según Pedro de Mercado, el jesuita Alonso de Sandoval, en Cartagena de indias, estaría empeñado en extender esta particularidad de los ejercicios sacramentales, la íntima relación entre corrección y cambio de naturaleza *“toda su ansia era dar blancura a los espíritus y la carta de libertad a las almas de los miserables esclavos”* (op. Cit. *Cartagena de Indias*, 233).

Este es el compromiso especial que habían asumido los miembros de la congregación de negros y mulatos de San Salvador, en el seno de la compañía de Jesús, que celebraban sus fiestas “en honor del misterio de la transfiguración de la sangre de Cristo” y se representaban públicamente como penitentes en proceso de transfiguración.

*“El día de la transfiguracion es el destinado para esta fiesta y la hacen con mucho adorno de ramilletes y luces y buscan siempre los cantores mas diestros de la república para que oficien la misa. Y para que esta fiesta sea de mayor agrado del salvador de las almas están impuestos los congregantes pardos y los morenos en que se han de blanquear con la sangre de Cristo que corre en el sacramento de la confesión, y que en el día de su fiesta han de comer como convidados en la mesa sagrada del altar y así lo hacen con solicitud devota.”* (De mercado, p13)

En este sentido se puede contar también con una serie de que apuntan al acceso al honor que alcanzan las castas a través del disciplinamiento penitencial. El formato que tienen estas narrativas describen el acecho de una sexualidad ilegítima, que pudiendo ser un buen negocio para una mujer de rango inferior, es rechazado, superando ejemplarmente en honor al solicitante, siendo este generalmente de alto status. Son muchas las historias de las “Amazonas de castidad” que ganan honor por virtud de su resistencia a subordinaciones ilegítimas representadas en los favores sexuales

*“Era notablemente hermosa y así dejándose rendir y prender de su hermozsura un caballero que estos para lo malo no reparan es igual o no el linaje de la mujer, solo para el santo matrimonio tienen aquestos reparos. Pero como la hallase mas fuerte que un castillo, Amazona de castidad, procuró conquistarla con obras dándole un pannuelo de reales de plata. ..salió huyendo de la casa, y hallandose en la calle con la plata en la mano se arrepintió de haberla recibido y volviendo a los umbrales de la puerta arrojón en presencia de la senniora y del caballero su pariente los reales que le había dado . Después de esta victoria se puso a dar las gracias a Dios como quien reconocía que sin su gracia no pudiera haber alcanzado la victoria”* (De Mercado, op.cit.pp.55)

La búsqueda de disciplinamiento del cuerpo se presenta como una vía de redención necesaria para quienes queriendo librarse del estigma de la esclavitud, heredada, por una reinención de la naturaleza en segundo grado, quisieran en este ejercicio demostrar su voluntad de corrección, no su triunfo, pero su ejercicio. Así como la nobleza ya no heredaba su título de autoridad por la naturaleza, sino que se buscaba constituirla en una elite racional y representativa, los subordinados debían encontrar también su lugar en el cuerpo social a través de una constante practica penitencial que



ofreciera (sin realización temporal) un salto cualitativo, por fuera del estigma de la sangre. El ofrecimiento era tan grande como costoso, superar a través del dolor su condición de menores de edad, y adquirir en lo espiritual, calidad tal, que les permita constituirse en sujetos, e interlocutores en la comunidad.

*“frecuentaba nuestra iglesia, confesando a menudo cuidaba de la pureza de su alma ; comulgando adquiría la nobleza de la sangre que no tenía por su nacimiento. (De Mercado op, cit, pp 56).*

Al promover la voluntad de ascenso y perfección entre los sectores, en principio excluidos de la estética y la ética dominante, se garantiza una de los elementos clave de la estrategia de gobierno ; la voluntad de salvación como un ofrecimiento de ascenso en el status, que se traduce en una estricta autovigilancia. En la búsqueda de la dignidad, el autocontrol de la plebe se vuelve mas eficiente que la vigilancia tutelar que ejercieran sobre ella sus señores. Así, según el relato, las indias *“Guardaban castidad sin estar encerradas con llaves de clausura.”* A través de los ejercicios penitenciales, los subordinados alcanzaban identidad en la virtud, y se autovigilaban, de no hacerlo, se responsabilizarían de los estigmas discriminatorios que pesaban sobre ellos.

Así, la iglesia presume de haber promovido una combinación eficiente entre disciplina penitencial y disciplina secular, es decir control social y utilidad. De la cofradía de indios, del niño Jesús, en Santa Fe, De mercado afirma :

*“solo de la gente mas conocida que llamaba por sus nombres y se confesaban con él a menudo, eran al pie de ochocientas personas.”* y que los indios podían oír hasta mas de seis misas al día, *“y no por ocuparse en oír las misas dejaban de tener ganancias bastantes con el trabajo de su oficio.”*(De mercado, op.cit. Sta fe,pp 44-45).

En este contexto surgen relatos ejemplarizantes acerca de sujetos estigmatizados, y marginales en terminos civiles, que a través de la aplicación penitencial se convierten en santos anónimos, para edificación de los mas bajos. Este es el caso de Felipa Guillen, negra, miembro de la cofradía de indios del niño Jesús en Santa fe de Bogotá, según Pedro de Mercado :

*“dicen que de su virtud y vida ejemplar se podía hacer un cumplidísimo tratado. Ojala lo hubieran hecho para ejemplar de blancos y negros, pero ya que no lo hicieron referiré lo poco que de ella escribió el padre Esteban Arregui... muchos años había que estaba reducida con veras a un estado de vida perfectísimo entregándose a la oración con Dios y a la penitencia consigo misma. Dióle el mal de la peste estando un día velando en ayunas y cargada de silicios en el convento recoleto de San Diego que hay en esta ciudad de santa Fe. Al cuarto día de su enfermedad por orden de los medicos y de su confesor, la desnudaron de un saco de cerdas y de hierro con que ásperamente maceraba su cuerpo ; pero no pudieron quitarle una argolla bien pesada que tenía puesta en una pierna, porque la había soldado para bajar con su eso a la sepultura. Pidió que la dejasen sola tratar con Nuestro señor y quiso sin duda que a los golpes de su cuerpo le abriesen las puertas del cielo, pues se levantó de la cama y se golpeó con muchos azotes. Murio con gran paz de su alma diciendo que no estaría en el pugarorio sino solo dos días”*(De mercado, Sta. fe, 49).

En un formato muy similar al de las santas de la elite criolla, y de los mas perfectos religiosos, se constituye la santidad de esta esclava. Sin embargo, su signo es la traducción de su destino de

esclavitud material, por una esclavitud instrumental ; una aplicada dedicación al disciplinamiento de si mismo a través mecanismos sacramentales lograría cambiar su destino, ordenarla, luego apurar su muerte y en “solo dos días” liberarla del purgatorio que es la continuación de la esclavitud y la penitencia. Su historia es paradigmática para los subalternos, De Mercado habla de su ejemplaridad : *“La enterraron los indios como a grande santa en la iglesia de indios de la compañía”*.

Mas allá del monopolio que la iglesia tuviera sobre los instrumentos de penitencia, se representa su búsqueda como una empresa propia de los penitentes, incluso, su ejercicio por fuera de los escenarios institucionales, se relata como muestra de la eficiencia de la interpelación hacia la disciplina.

*“hicieron una junta y cada uno dio un tanto de dinero a una persona de cuidado para que lo tuviese de mandar hacer unas disciplinas y unos silicio. Los que no tenían dinero pedían estos instrumentos de penitencia al padre y los dio a mas de cincuenta y no dio mas porque no tenía mas..”*(Tomo I Santa Fe, 47)

Los relatos sobre la perfectibilidad de las castas a través de los ejercicios penitenciales se representan como el acceso a la dignidad, el ordenamiento de su cuerpo y voluntad, la conquista de la consciencia de autovigilancia, la paulatina intensificación del autodisciplinamiento

*“Muchos tomaban tres veces disciplina en cada una de las semanas ; otros una o dos veces no contentándose con que fuesen sino sangrientas, de que dieron testimonio personas que las vieron llenas de sangre. Usaban el cilicio con tanto rigor que ni de noche se lo querían quitar y esto que en los indios fervorosos era muy común ; a una fue necesario desengañarla que el haberselo quitado no era pecado”*.

y la tendencia a la secularización y sistematización que estaba que tendía a promover esta racionalidad. Así los ejercicios penitenciales empezaban a regular la vida privada, ya no solo los escenarios especializados. En lugar de irse a sus casas después de la instrucción de los domingos

*“Acontecía a veces que el juntarse muchos indios en casa de algún oficial de la cofradía a recapacitar y repetir lo que habían oído en las pláticas conque la substancia dellas se les quedaba no solo en la memoria sino mucho mas en la voluntad y la mostraba haciendo lo que el padre les decía en las pláticas. Las indias mujeres eran las de mayor voluntad* (De Mercado, Tomo I. P.p. 43)

Este aspecto se dramatizaba como una tensión entre la iglesia por detener tanto fervor y monopolizar el escenario de la penitencia, y la voluntad de apropiarse y extender a los espacios seculares de los cofrades; esta tensión se resolvía en las muestras de orden e interior apropiación de la disciplina por parte de los subalternos.

*“tan fervorosos estaban en ser penitentes, que ellos allá, entre si, hicieron una junta y resolvieron irse a ver al padre que cuidaba de ellos y rogarle que les diese licencia para que no solo en el tiempo devotísimo de Adviento y cuaresma sino también en cada una de las semanas del año pudiesen tomar tres disciplinas en su iglesia (que la tiene propia en nuestra casa y la llama iglesia chiquita) en las noches que les señalase su prudencia. No se les concedió su demanda y así se fueron a sus casas como salen de ellas los cofrades cuando van de procesion, por no perder la buena costumbre de la mortificación, es cosa de edificación”*. (ibid)

Ante la crisis de la representación étnica, y la demanda de acceder a una identidad y representación como actores, los ensayos de sociabilidad corporativa, en tanto escuelas para el disciplinamiento de la subjetividad y el aprendizaje de virtudes, se vuelven altamente apetecibles por parte de aquellos sobre quienes pesa el estigma: *“no se tenía ni juzgaba por hermano de la cofradía del niño Jesús el que no tenía las insignias de penitente convertido”*. (De Mercado, TI, p.48).

Las cofradías en tanto ensayos de contractualismo ofrecen a los esclavos materiales y tutelados, la imagen autodisciplinamiento y dignidad, y ofrecen a la formación de la elite excluyente, el mejor mecanismo para acceder a una plebe controlada por la voluntad de virtud, la exclusión la búsqueda de autodisciplinamiento contra el estigma, y el carácter sacramental de la penitencia, son una útil combinación entre responsabilidad de la víctima, y statu quo.

Tras un proceso de evaluación realizado por Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) después de 135 años de doctrina, mas allá de la ineptitud, con la sangre se han heredado las cualidades de los sujetos en las cuales una vez gano terreno la idolatría, y los vicios sexuales paganos. El obispo, apuntará en su ejercicio de evaluación a convertir la antigua idolatría, que habría sido en el momento de la conquista considerado un producto de la cultura pagana, en un mal que se hereda junto con el estigma de la sangre, por naturaleza. Ya no se trata de lo que el particularismo definía como idolatría - una antigua adoracion a la que estaban sometidos los gentiles por gracia de la costumbre- se trata de su génesis como subespecie.

En una primera instancia, su evaluación habla de desconfianza en la extirpación de las costumbres. Después de hacer referencia a las campañas de extirpación de idolatrías y hacer un despliegue de cuentas de sus logros, diciendo que en año y medio José de Arriaga y Hernando de Avendaño lograron castigar 679 ministros de idolatría, derribar 603 huacas, 3418 conopas ‘guasicamayoc’, 45 mamasaras, 189 huancas, 617 mallquis ; castigar mas de 63 brujos ; hurtar mas de 467 de la iglesia y quemar 357 cunas, dice sospechar de una costumbre idolatrica oculta :

*Quien no juzgará que con tan cuidadosas vigiliyas y diligencias se habrían ya extirpado y acabado los errores de esta gente ? Pero parece que el demonio quiere apostárselas a Dios y a sus ministros sobre ver quien puede más : la fe tantas veces predicada y enseñada, o la envejecida costumbre de sus vanos ritos y supersticiones, y verdaderamente que como son delitos que se cometen en oculto parece que prevalecen sus mañosas fuerzas en conservar raíces de idolatría en los corazones para que después brote la mala hierba. (De la Peña, pp 462.)*

Sin embargo el argumento central, no es ya la costumbre sino el estigma de la sangre y la sucesión ; la idolatría se ha naturalizado, y con ello las vías pedagógicas, la renuncia a los afectos parentales y los ejercicios penitenciales encuentran una dificultad incomparable con alguna otra anterior:

*“ Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios que parece que se hizo carne y sangre con ellos. Y así, en los descendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres y en la misma sangre que heredaron, se estampó en el alma. Con que viene a ser que, aunque ha ciento y treinta y cinco*

*años que tienen predicadores, maestros y curas que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlo de sus corazones. Con que las acciones de los hijos son también hijas de sus antepasados ; así, aunque nacieron con la libertad en el albedrío, con todo eso el vicio que viene con la sangre y se mamo con la leche trae consigo un imperio interior que avasalla toda la república del hombre. Que el hijo es un fiel traslado de su padre, y en los descendientes se miran como en espejo racional las inclinaciones de sus mayores ; y así, por lo que tienen de herencia, es tan dificultosa la enmienda que se roza con lo imposible. No hay que maravillar que las costumbres de los padres y antepasados se conviertan en naturaleza, para que como por herencia sucedan en ellas sus hijos”. Esta es la causa principal porque los indios tienen tanta inclinación a la idolatría, guazas, abusos, supersticiones, errores, tradiciones y ritos de sus antepasados, a los cuales aman en lo oculto de los corazones, venerando siempre sus memorias con grande amor” (De la Peña, libro II tratado 4. Pp 460)*

De esta forma se perenniza el estigma, y su contraparte -el tutelaje y la disciplina penitencial- han de permanecer como los instrumentos para la salud de los infestados, en una proyección, que como hemos visto antes es interminable. Entre 1596-1687, 90 años que vivió el autor del “itinerario para párroco de indios” se ha naturalizado la idolatría, ya esta no representa las diferencias nacionales, sino que en una pirámide social que va desde el vínculo social, hasta el modelo de tutelaje moral de la iglesia y del estado colonial, habla de la ineptitud por un lado, y de la sangre por otro como argumento acerca de su imperfecta calidad como miembros del contrato.

Si en el renacimiento se pensaban que los indios tenían un príncipe del mal, durante el siglo XVII la contrarreforma promueve un discurso pesimista : son rateros, cómodos, materialistas, dignos de poca confianza. Pero también un primer discurso naturalizante : son impuros.

Las jerarquías que se fundan en este concepto no son las de la diferencia y el particularismo; sino las de la subordinación y especialización de las funciones sociales al interior de la empresa privada y en el conjunto de la administración regional. Es decir su integración, a condición de someterse a relaciones clientelares, y de servidumbre; o su exclusión en calidad de inhabilitados para las transacciones mercantiles e indignos de confianza política para defender la república.

En la provincia de Quito no se han descubierto idolatrías, ni se ha comprobado un odio entre las castas, las evidencias hablan de su intento de blanquearse y su ladinismo, pero la consecuencia del pesimismo es la sospecha. Así como se encontraron en Huarochiri por Avila se podrían encontrar en Quito, asegura el obispo, en lo que constituye un documento central de la genealogía del pesimismo que sustenta la muerte civil de los subalternos y su incorporación como voluntades morales en proceso, siempre inconcluso de disciplinamiento.

*“este mismo engaño se puede presumir en esta tierra : porque también éstos , que son hijos de idólatras, heredaron con la sangre de sus antepasados este vicio, y aquí también la ignorancia, rudeza y corta capacidad de los indios está combatida de la astucia y diligencia del demonio... que en 135 años que son cristianos no han salido visitadores. Que YO aseguro que si saliera un visitador con bastantes comisiones del prelado, amparado de las audiencias reales, que efectivamente se descubrieran graves daños : que también aquí tienen los montes altos a la vista, piedras grandes , sierras nevadas, y gozan los resplandores del sol, luna y estrellas y tienen ministros por cuyo medio*

*consultan al demonio y con hechizos o maleficios quitan la salud y vida a muchos, y están ahora casi tan bárbaros y sin conocimiento de Dios como en la gentilidad.* (De la Peña, pp.463)

Estos estigmas de la naturaleza de los indios y las castas, van a pesar en la definición excluyente que sostienen los argumentos de la violencia y la revitalización de las fronteras internas que surgen entre las frágiles lealtades del paternalismo en un contexto colonial y mercantil. En el contexto de las protestas contra la numeración para el tributo, que apuntaba justamente a la frágil frontera de las clasificaciones “socioraciales” entre indios, mestizos, cholos, etc. Para la distribución de obligaciones tributarias, vemos como salta el conflicto subyacente a la definición de castas : la sublevación contra las clasificaciones y el peso de estas ; pero por otro lado, los discursos de fronteras políticas internas en torno a la sangre y la desconfianza. En este tipo de documentación se puede observar, como pesa el estigma creado en el siglo XVII en que se encuentran como dos extremos de una misma figura una “historia de confianza” paternalista, que los hace muertos civiles, actores morales, y la posibilidad de reinstaurar las fronteras internas como fronteras entre enemigos, legitimante de la violencia militar. Las narrativas del estigma y el pesimismo moral, tienen similares muy notables en narrativas como la de Don Francisco de Vida y Roldan, corregidor y justicia mayor de la villa de Riobamba quien en la evaluación de los arbitrios para pacificarla, hace un intento de periodización histórica, en tres edades y cinco generaciones, de lo que considera “*antiguas raíces que tiene nuestra decidía o historia de la peligrosa confianza.*” La cuarta y quinta generación de la tercera edad, que podemos identificar con la formación de la sociedad criolla, es definida por Vida y Roldan, porque en ella impera una peligrosa confianza

*“se perdieron hasta los recuerdos de la guerra y que vivían entre nación extraña, subyugada por el rigor y con mas y mas confianza se entregaron los lethargos del osio, de la codicia y de la pusilaminidad...mirando siempre con piel de oveja al Leon que estaba dentro de casa...pusieron asu disposición los campos, ganados, haciendas, las llaves de nuestras casas, la guarda de nuestros caudales, la de nuestros hijos y en una palabra nuestras Vidas y haziendas todas entregadas a su confianza... Olvidaron las máximas usadas de todas las naciones en las conquistas, el ejemplo de los romanos que en tiempos de la conquista tuvieron sus confiansas en Roma y en el recinto de su primer imperio, pero no en los reynos conquistados. En estos establecieron colonias y no ay noticia que alguna dejasen de fortificarlas, aquí se internaron no como en país enemigo. ya situados en su centro, no ay memoria de qual puesto fortificaron...cayeron cuando se entregaron a la desidia”<sup>197</sup>.*

La solución propuesta por Vida y Roldan entre otras, se aproxima mucho a lo que se aprendería en el discurso moral pesimista y la naturalización del mal entre los indios, mestizos y castas ; en el momento de la pacificación del siglo XVIII, se reinventara la situación colonial, se despertará la desconfianza frente a sujetos, se temerá a las castas y se buscará regular minuciosamente la política de las alianzas y fronteras par mantenerlas genéricas. El proceso de naturalización del estigma, y la biologización del mal, permitirá establecer las fronteras de la guerra al interior de las repúblicas, y así la exclusión de las

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 despreciabie la mescla con los Indios, de que resultaria 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 cudado el contenerlas, pues contra estos se tendrian los Indios, que serán siempre mui superiores en numero”<sup>198</sup>,*

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

---

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

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