

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

sostiene, se hubieran garantizado servicios, la institucionalización de la fe, y la construcción de la monarquía.

Desde una visión de la soberanía como voluntad política las distintas rupturas del afán indígena por el pacto, suponen un fatal error. Pizarro rompió con las capitulaciones -con el contrato social- al apresar a Manco Inca; su falta de consciencia moral y virtud caracterizada por la ambición desmedida de poder y riqueza puso en peligro la evangelización e incluso la soberanía. Manco organizó la guerra a muerte contra los españoles y rodeó el Cuzco. Solo perdió la batalla, a pesar de ser mas fuerte y de la justicia de su arrebató, por dos motivos.

Lo primero fue el respeto de los indios a la casa de Viracocha Inca bajo cuyo altar se refugiaron los españoles. El segundo fue que, a pesar de un cercamiento de ocho meses, los desgastados españoles del Cuzco vencieron a los indios por la intervención del Apóstol Santiago a quien los indios confundieron con su divinidad Illapa por llevar un rayo en la mano. En ambos casos se puede leer que los españoles no habían logrado institucionalizar su propio orden. Oliva solo consigue cobijarlos bajo emblemas del antiguo orden, el único del cual emana la legitimidad.

Refiriéndose al estado previo a su llegada este jesuita dice:

*"Todas estas guerras ejercito del demonio por espacio de veinte y cinco años. Por estos impedimentos no se predicó el evangelio con fructo porque ni los fieles podían enseñar la fee por los alborotos que cada día tenían, ni los infieles recibirla por que en todo aquel tiempo no ubo sino guerra y mortandad a fuego y a sangre, de la cual no participaban menos los indios que los españoles."* (Oliva, libro primero, capítulo 6).

## **V. QUITO, NINIVE SEGUNDA, NO MENOS EN LO RELAJADA QUE EN LO OPULENTA: la representación del pecado y la introducción de controles.**

Tras anunciar su texto como un portavoz de la nueva consciencia, y acceder a través de la periodización histórica a su contemporaneidad, Oliva confronta a la iglesia con una sociedad colonial marcada por el signo de las venganzas y tiranías entre notables, las lealtades fundadas en la riqueza y los favores y atravesada, desde la mas alta burocracia hasta el ultimo de los esclavos, por una sexualidad ilegítima. En el discurso religioso la sociedad colonial es a la vez el teatro del relajamiento de las costumbres y de la corrupción de la burocracia y el clero, el teatro de las desolaciones.

Bajo la categoría de Pecados Públicos se clasifican como en una misma serie los incestos de los indios en sus continuas borracheras ; las relaciones ilegítimas de las que surge el mestizaje ; la corrupción de la burocracia; la difundida practica del amancebamiento interestamental y el concubinato entre individuos casados.

Ya en las visitas para la inspección de la “corrupción y relajamiento moral” que tuvieron lugar entre 1624 y 1625 en la Audiencia de Quito, Bogotá, Lima y Charcas<sup>92</sup>, las listas de pecados sexuales y de honor mezclados con fraudes al fisco parecen ratificar la representación de las corrupciones privadas y públicas como faltas pertenecientes al mismo orden. El licenciado Juan de Mañosca y Zamora, del tribunal del Santo Oficio en cargo de realizar la visita en la Audiencia de Quito, encontraría entre los desordenes más recurrentes: abusos de autoridad, fraude al fisco, hurto en manos privadas del sello “real y místico” del rey, influencia de las amistades personales sobre las decisiones judiciales, relajamiento del clero regular, fueros privilegiados para los miembros principales de la sociedad según corporaciones militares, asesinatos deliberados entre nobles por asuntos de venganza personal, y donjuanismo generalizado entre las élites burocráticas<sup>93</sup>.

Según Phelan, en Quito del siglo XVII al igual que en la mayor parte de audiencias coloniales el prestigio social de un oidor se medía muchas veces en relación directa con el número de servidores que podía aunar cuando aparecía en misa o en las casas reales; contando entre estos vínculos las relaciones con mujeres que a través de ellos buscaban ser favorecidas por el burócrata con un matrimonio conveniente (Phelan, 1995, 286).

El orden clasificatorio que condena de forma conjunta el uso de la violencia e influencias privadas sobre la representación pública, el juego y el peligro de una sexualidad desordenada, se puede encontrar formalizado en los distintos géneros que componen las narrativas morales, y manipulado de forma práctica en la interacción con las condiciones regionales. Del mismo modo que lo encontramos a principios del siglo XVII en la visita del inquisidor Mañosca, está también presente en las historiografías e informes regionales de la compañía de Jesús durante todo el siglo XVII hasta su expulsión, en los discursos de Obispos, e inclusive en la mirada que depositan viajeros laicos como Jorge Juan y Antonio de Ulloa en su visita a la Audiencia de Quito entre 1730 y 1740 cuando en su informe a Fernando VII dan una imagen de la sociedad colonial quiteña como una sociedad tan pronto opulenta, relajada y violenta, como solemne y patética en expresiones religiosas. En Quito se usurpa la nobleza y pureza de sangre, así se discriminan unos a otros, se representan ocio y vicio como efectos del gasto suntuario, se genera violencia entre las élites y entre las élites y los sujetos coloniales:

Quito es una ciudad donde *“la vanidad de los criollos y su presunción en punto de calidad se encumbra a tanto que cavilan continuamente en la disposición y orden de sus genealogías...pero investigada imparcialmente*

---

<sup>92</sup> por orden del consejo de indias y el escrupuloso Conde Duque De Olivares, ministro de Felipe IV.

<sup>93</sup> este último punto fue acusado con escándalo cuando se revivió el antiguo pleito entre el Dr. Antonio De Morga, Presidente De La Audiencia De Quito y el Oidor Tello De Velasco por los amores de “la pallasca” (Phelan, 1995, 284).

se encuentran a los primeros pasos tales tropiezos que es rara la familia donde falte mezcla de sangre ;... donde unos a otros sacan las flaquezas de sus familias y esto subministra bastante materia entre unos y otros para que nunca se pueda olvidar el sentimiento de los vituperios que recibe el partido contrario...donde hasta en las casas particulares, donde la ocasión del parentesco llega a hacer enlace de europeos y criollos no son menos depósitos de iras y de contrariedad y no se pierde ocasión alguna para respirar la venganza y desplegar las pasiones y celos arraigados en el alma. Donde la ociosidad y la pompa a la elite "los introduce en los vicios que son connaturales a una vida licenciosa y de inacción". De este código de valores usurpados surge también una apropiación del gobierno político y civil de los pueblos "sin mas fundamento que el de suponer que los indios no tienen capacidad para gobernarse"<sup>94</sup>.

Una clara relación entre ascenso social, extensión de relaciones de lealtad, e ilegitimidad de las relaciones sexuales surge de este testimonio :

*"Es tan común el vivir las gentes de aquellos países en continuo amancebamiento, que en los pueblos pequeños llega a hacerse punto de honor el estarlo; y así quando algún forastero de los que llegan a ellos y residen algún tiempo, no entra en la costumbre del pays, es notado, y su continencia se atribuye no a virtud sino a efecto de miseria y de economía creyendo que lo hacen por no gastar."*<sup>95</sup>

Las tácticas tendientes al ascenso social y la búsqueda de honor por parte de los subalternos fruto de la lealtad y el amancebamiento con los mas poderosos son descritas por los mismos viajeros en estos terminos :

*"Estas mestizas o mulatas desde el segundo grado hasta el cuarto o quinto se dan generalmente a la vida licenciosa, aunque entre ellas no es reputada por tal, mediante que miran con indiferencia el estado de casarse con sujeto de su igual, o el de amancebarse. Pero es tanta la corruptela de aquellos payses que tienen por mas honorífico este último quando consiguen en él las ventajas que no podrian lograr por medio del matrimonio. No son las mujeres comprehendidas en las clases de mulatas o mestizas las únicas que se mantienen en este genero de vida, porque también se entregan a ella las que habiendo salido enteramente de la raza de indios o negros, se reputan ya y son tenidas por españolas; y a proporción que es mas sobresaliente la calidad de cada una procuran asimismo no entregarse sino a personas de mas jerarquía"*<sup>96</sup>

En la escritura jesuita del siglo XVII esta relación ya ha encontrado su formato. Los jesuitas Oliva y Pedro de Mercado representan las enemistades, los amancebamientos y la tiranía y soberbia de los poderosos, como una misma veta de corrupción. Así también Juan Nieto Polo de Aguila, jesuita que fuera obispo de Quito a principios del siglo XVIII, acusaría como origen del desorden de Quito y de sus desgracias (pestes, terremotos y crónica crisis institucional) a dos pecados colocados en el mismo plano semántico, convocando a Quito a reflexionar así :

*"O provincia y ciudad de Quito (me parece que oigo exclamar a la bondad divina) O Ninive Segunda"<sup>97</sup> no menos en lo relajado que en lo opulento. ... Sangrientos aparatos de guerra en todo el Orbe indiano, funestas divisiones*

---

<sup>94</sup> Juan y Ulloa Noticias secretas de América. Capitulo 6to. Se refieren a los bandos o parcialidades que reynan entre los europeos y criollos del Perú ; su causa ; el escándalo que ocasionan generalmente en todas las ciudades y poblaciones grandes ; y el poco respeto con que unos y otros miran la justicia para contenerse. Pp415-450.

<sup>95</sup> Juan Jorge Y De Ulloa Antonio. Noticias Secretas De América. Ediciones Turner Madrid Y Librimundi. Quito 1989. P.P.491

<sup>96</sup> ibid.

<sup>97</sup> Este sobrenombre que da el Obispo Nieto Polo de Aguila a Quito se toma del un pasaje bíblico en que Jonas notifica a la ciudad de Ninive un pronto final Jonas c.3

*entre potentados y monarcas, la naturaleza, pestes, miserias que nos describe Cristo en su evangelio como prenuncios del universal Juicio y deliquios de la Naturaleza vecina ya a su fin...esto mismo parece, que nos gritan el lamentable estrago de costumbres, que con menosprecio de la Sangre de Dios Hombre reyna oy en la mayor parte del Christianismo: .“Quantas mujeres profanas escandalosas y con unos ropages mas cortos que su vergueza entran continuamente a la casa de Dios tan cargadas de adornos que parece que llevan sobre si una andante mercadería. ut luxurian negocietur”... Ya por desdicha nuestra hemos llegado a un tiempo en que la vanidad, la murmuración, los escandalos se han trasladado de las plazas a las iglesias, de los teatros a los santuarios, de las salas a los altares”...”quantos christianos se miran en los templos irreverentes, indevotos, impios contaes rizadas, movimientos y gestos que apreze que se estan mofando...<sup>98</sup>.*

Una primera posibilidad de análisis interpretarían esta penalización como descripciones de la batalla característica de la formación de una sociedad cortesana : por un lado el estado absolutista intentando centralizar la violencia e institucionalizar la representación política, por otro las lealtades fragmentadas del feudalismo ; una lucha entre la modernidad y la tradición.

Las practicas acusadas lícitas e ilícitas surgirían en torno a la búsqueda de ascenso social en una sociedad estamentaria y colonial, a partir del fenómeno de divulgación y usurpación de los valores aristocráticos hacia el común, convertidos en estética hegemónica (Maravall, 1986 ; Leonard, 1959 ; Chartier, 1992). Desde esta perspectiva la persecución de las ligas clientelares, es decir de las lealtades y usos privados de la justicia y la fuerza, así como de las practicas patriarcales en torno a la sexualidad apuntarían contra un mismo genero de poder : el poder disolvente de la aristocracia contra el estado. En este contexto los partidos españoles y criollos serían una primera división en competencia por el acceso a los bienes, pero la escala de divisiones -lealtades, conflictos y discriminaciones- sería tan extensa como la batalla por la movilidad social en una estructura aristocrática y colonial.

Según el estudio de Caro Baroja sobre el concepto de honor en la sociedad mediterránea, las categorías de honor se ajustaban justamente a un sistema de linajes patrilineales -propiamente medieval- que entienden la subordinación como solidaridades que comparten las glorias y vergüenzas de los actores representativos. En este contexto se luchaba por alcanzar honras públicas que luego constituirán bienes hereditarios dentro del linaje ( Caro Baroja en Peristiany, 1968). Así, entre los derechos patriarcales que definían al señorío se contaban derechos de uso de armas, derechos sexuales sobre sus tutelados, el deber del honor y de su defensa, y la bondad de las lealtades clientelares propias. (Duby, 1992)

En el caso de la experiencia colonial andina, algunos estudios han observado esta reinención del código del honor por fuera del contexto medieval, entre los actores de una sociedad mercantil. Se

---

<sup>98</sup> *Carta pastoral que hizo leer el ilustrísimo señor Juan Nieto Polo De Aguila. Obispo de la diócesis en su iglesia cathedral de Quito el día 13 de marzo de este anuo de 1757 con ocasión del terremoto y desolación de Latacunga. Biblioteca Carlos Manuel Larrea 08888-08889.*

ha observado la apropiación de estos valores por parte de una aristocracia recién ascendida o por parte de hijos ilegítimos de las élites coloniales como una acreditación social pública y regional, sin mediaciones institucionales (Phelan, 1980 ; Twinnam, 1991). Así también se ha observado la apropiación de la retórica del honor por parte de los estratos subalternos, las castas e ilegítimos, estamentalmente excluidos de este bien cultural, interpretándola como una reivindicación que esgrimen en tanto sujetos para su defensa o beneficio (Chavez, 1997).

Siguiendo la lógica de la razón política que caracteriza a las monarquías modernas, al apuntar a estas practicas como crímenes se buscaría reprimir la expresión personal del honor, la venganza, la lealtad y las practicas sexuales patriarcales que fueron un vehículo central de representación feudal y que tendrían recobrada fuerza en la reinención patriarcal que surge en las regiones andinas en el contexto del mercantilismo<sup>99</sup>. Al defenderlas se buscaría dejar el espacio abierto a la resistencia de los pactos de la “sociedad” y las tácticas de los sujetos contra el “estado”.

Un segundo eje de análisis, sin dejar de lado el conflicto entre los poderes locales y los proyectos de institucionalización -conflicto secular en América latina que parece tan graves como hoy en el contexto de la “crisis” del siglo XVII- apuntaría a revisar los siguientes asuntos : primero, hay que matizar el eje resistencia sociedad-estado colonial a partir de la existencia de un pacto entre el estado y los poderes locales para la “privatización” de rubros económicos y políticos (compra de títulos nobiliarios, apropiación de empresas de la corona, acaparacion de la mano de obra, compra de puestos burocráticos, etc.). En este contexto el surgimiento de élites regionales a cambio fuertes sumas para el estado desde la segunda mitad del siglo XVII (Glave, 188 ;Lynch, 1975 ; Powers, 1994) no permitiría sostener la tesis de la sociedad que oscila entre la solidaridad interna expresada en practicas “relajadas la represión de un poder externo. Segundo, también es importante matizar la búsqueda de una “resistencia” popular -sea la secreta reproducción de las idolatrías indígenas o la convencida búsqueda del honor por parte de las castas- e insertar estas imágenes en una “economía del discurso”. Esto es, un discurso dominante que tan bien produce una interpelación hegemonica promoviendo entre los subalternos sus valores como referentes de crédito social : la búsqueda de la virtud y la fe -en lo religioso- y las practicas de prestigio y paternalismo en todos los niveles -según la estética aristocrática- ; cuanto reactualiza las fronteras internas de la sociedad colonial resucitando los ejes de la exclusión : el discurso religioso de la idolatría (Espinosa, 1989 ; 199), el discurso estamental de la pureza de sangre y el deshonor de las castas.

---

<sup>99</sup> De manera diferenciada en distintas coyunturas. Bajo el régimen Habsburgo oscilando entre la protección del estado y los amplios márgenes dejados a las relaciones contractuales privadas desde la crisis institucional. En el



Ya Viqueira Albán (1987) ha propuesto una lectura de la producción institucional del discurso del pecado. En su análisis del caso de Nueva España, la preocupación por un supuesto relajamiento moral en el siglo XVII fue paralelo al debilitamiento de las distinciones sociales de tipo fiscal y a la confusión de los rangos estamentarios. En ese sentido se extendían las críticas a los vestidos de moda, al juego de cartas, a las diversiones públicas que parecieran estar relacionadas con el fenómeno. Se trataba en este sentido de regular la formación de la sociedad cortesana y de participar de sus beneficios. Esto es evitar el encumbramiento de élites que no se subordinaran al costo tan interesante para el tesoro real. También se habría buscado monopolizar el uso de la violencia y establecer instancias reguladoras para una sociedad donde solo en lo privado parecían distinguirse los status sociales y donde tendían a confundirse las normas de rangos estamentarios, sin embargo, solo las reformas borbónicas habrían terminado con ese ordenamiento espontáneo. Así, en contraste a la ineficiencia del siglo XVII, durante el siglo XVIII que mantuvo el discurso sobre el relajamiento si había logrado confrontar su objeto: *“no solo no habían ido acompañadas de un relajamiento de las costumbres sino que por el contrario habían permitido mejorar el orden social al crear nuevos mecanismos de educación, control y represión para las clases populares”* (Viqueira, 1987, 22).

Si bien, de acuerdo con Viqueira en el siglo XVII el estado no alcanza un desarrollo institucional capaz de establecer una estrategia de gobierno autónomo y una representación política eficiente, un desplazamiento de la mirada hacia las iglesias nacionales permite observar como a partir de su matriz institucional se pusieron en juego una discursividad directamente relacionada con el concepto de pecado público que hemos venido presentando con una estrategia de gobierno contractualista y penitencial.

En Europa, la imagen del Pecado Público como la culpa de la decadencia de España<sup>100</sup> alcanzó una alta expresividad discursiva en la corte de Felipe IV constituyéndose en un argumento político para culpabilizar a los súbditos de la decadencia de España, estaba basado en la teoría de gobierno formulada en la retórica moral. Recordemos que incluso en el centro europeo del imperio, la corte de Viena desde mediados del siglo XVII, se convirtió en el teatro de la retórica de la pasión y de la cultura alegórica de la escuela jesuita que se infiltraron en la fiesta política desplazando a un segundo plano los temas del particularismo renacentista.

---

contexto de la reforma del virrey Toledo o en la reforma borbónica confrontado con los proyectos de centralización.

<sup>100</sup> La pérdida del monopolio comercial, la crisis minera, la derrota por el dominio del Atlántico que sufrió ante Holanda, la independencia de Portugal, la rebelión de Cataluña. Según Phelan Felipe IV y Carlos II eran los primeros interesados en incentivar la búsqueda de misericordia entre sus súbditos antes que la búsqueda de justicia civil.

A partir de la pérdida de importantes posesiones europeas a favor de la corona francesa, la casa de Austria había perdido la potestad sobre la representación del príncipe de la guerra; el Marte de los arcos triunfales había pasado a ser encarnado el rey de Francia -*Mars Gallicus*- . Así el rey de España había empezado a representarse de manera mas expresiva bajo el consejo jesuítico como el rey de la reforma católica. Viena fue el lugar en el que a través del matrimonio de Felipe IV y Mariana de Austria se selló un pacto contra Francia. A partir de la lucha por la legítima sucesión del imperio romano de occidente entre el rey de Francia -ahora representante de los territorios y el linaje- y la corona española representante de la Misión espiritual o telos religioso del imperio, tuvo lugar en las cortes de España la puesta en escena de los recursos simbólicos y alegóricos de la memoria artificial para invocar las intenciones espirituales de la corona construidos bajo la retórica jesuita contra el racionalismo jansenista y después contra el utilitarismo.

Este cambio de signo en el teatro político, que toma prestada la retórica moral como nuevo fundamento de su representación, tendrá su expresión regional específica en las colonias andinas. La retórica moral desplegada por el poder pastoral contrarreformista será la encargada de dar forma al concepto pecado público y a instalar consecuentemente unas formas de control acorde a su objeto. Confrontada esta en las dinámicas regionales apuntará a la regulación de las relaciones específicas de la sociedad colonial y a abordar a sus propios actores. La regulación tendrá como contraparte el ofrecimiento de instrumentos para la legitimación y formalización de los poderes internos apoyando así la constitución de élites “morales”, sujetos morales y una representación moral de la comunidad política.

En ese sentido es importante observar frente a la evidencia histórica de la proliferación de discursos acerca del pecado público en los andes del siglo XVII las siguientes preguntas : primero, desde una perspectiva de la “economía del discurso”, desde donde se enuncia esta imagen y por donde circula, que objetos construye y que consecuencias tiene este proceso de objetivación en terminos de practicas. Es decir, en que discurso y practicas se articula la clasificación e intensidad de la representación del pecado público con una renovada administración de las formas de control social -también mas extensas e intensas-.

Segundo, habría que interrogar, mas que la relación entre el estado y la sociedad colonial, o entre un poder externo y unas practicas reprimidas, a la construcción de un discurso hegemónico y regulador en los espacios que surgen en proceso de formación de la sociedad criolla: las relaciones interestamentales, interétnicas e intersubjetivas atravesadas por las dinámicas del mercado y donde existe un proceso de capitalización por parte de una ascendente elite regional.

Efectivamente no es el estado sino la iglesia contrareformada la institución encargada de “multiplicar los discursos” y de instalar nuevos “dispositivos de control”. La intensidad del discurso sobre esta forma del pecado debería estar relacionada con una estrategia igual de intensa de control capaz “de individualizar y totalizar” que como hemos visto antes, según la tesis de Weber y de Foucault (1993 ; 1988) no estaría a cargo del Estado, hasta el siglo XIX. El estado desplazaría a la iglesia cuando la burguesía ofreciera una ética y una estética propia -una segunda secularización- sustituyendo la promesa de salvación por la del progreso y con ella una materialización de las promesas de seguridad y consumo y unos discursos de salud social específicos.

Antes de que esto ocurriera -periodización que esta en cuestión aún para la historia andina- fue la predica moral la que construyó una clasificación del pecado público colocando en un mismo plano semántico la privatización de la justicia, la discriminación, la corrupción pública y las amenazas de la intimidad, así fue con claridad en el siglo XVII y XVIII en la región. Con estas formas clasificatorias se relacionaría una nueva estrategia de control social, hegemónica, que ofrecería un imaginario alternativo de comunidad matizando las discriminaciones a través de la retórica de la integración orgánica y la comunidad afectiva, que atravesaría la subjetividad e intensificando su ritmo se convertirían en formas disciplinarias.

En el discurso de la contrarreforma encontramos un primer intento de racionalizar la intimidad como un asunto de salud pública y de traducir la soberanía y la autoridad como un asunto de voluntad política. Las nuevas formas de control apuntarán de forma común a ambos objetos : las amenazas de los poderes asentados en lealtades de parentesco o basadas en nociones naturalizantes, la ineficacia de la segregación étnica y de la predica humanista, y la amenaza de la sexualidad. La retórica moral permitirá superar la ilegitimidad que es el signo de las regiones coloniales ante el discurso jurídico y establecer un vínculo entre : a) la construcción discursiva del pecado público extendida hacia los vínculos y entidades más representativas de la sociedad colonial : los asuntos de la justicia pública a través de la imagen de la corrupción de la burocracia ; los asuntos de la vida privada a través de la imagen del relajamiento de las costumbres y la violencia ; la necesidad de una reforma doctrinal a través de la imagen de un clero regular inmoral b). la construcción de una estrategia de gobierno interno que respondiera a estos filones del “desorden social”. Y c) la búsqueda de un discurso hegemónico y regulador para el gobierno interno, una racionalización del paternalismo, interesante en el proceso de formación de élites regionales sustitutas de las instituciones reguladoras del mandato directo colonial.

Si lo vemos desde la construcción historiográfica de Oliva, el pecado al que apunta este jesuita no es la idolatría indígena versus la cristiandad española, superando el discurso renacentista, como hemos

visto, extiende el pecado a todos los status de la sociedad colonial rebautizandolo como violencia e ilegitimidad. Esta ilegitimidad a la que apunta el jesuita tampoco describe una batalla entre la centralización del estado y la privatización aristocrática de la sociedad criolla, sino a la crisis de la estrategia civil para el gobierno de las conductas. Pese a reconocer los buenos esfuerzos del virrey Toledo, el gobierno civil da muestras de inconsistencia en la representación y en la capacidad de impartir justicia en la región.

A través de las imágenes de Pachacamac, Manco Capac, y la tiranía de la primera época colonial, Oliva ofrece una demostración historiográfica acerca de la exclusividad de la moral como fundamento del orden y por lo tanto el lugar de la iglesia como la intermediaria ideal para reconstituir la comunidad orgánica. La centralización política o erección del Estado es vista según la tesis contractualista como un apreciable instrumento, que alcanza tal categoría bajo la condición de estar subordinada como representante de la búsqueda de la virtud su fin últimos. De esto depende como se ha visto la eficiencia y legitimidad del gobierno. A aquel Estado que se levantara sobre la pérdida de la virtud -junto a iconos idolátricos o sencillamente incapaz de interpelación frente a sus súbditos- se le advirtió repetidamente el pronóstico : perderá el gobierno y se exigirá una reforma doctrinal.

El estado no pudo hacer cumplir tres reglas de comportamiento elementales para la inmovilidad del status: tener apartada a la burocracia colonial de vínculos personales o de parentesco que influyan en la toma de decisiones ; tener a las élites regionales apartadas del secreto de lealtades interestamentales basadas en el patriarcalismo y la riqueza ; tener a los indios apartados del mestizaje y a la plebe apartada de la mercantilización de la cultura aristocrática (ascenso social o la protección clientelar). Como advertirían los contractualistas : ante la disolución de los vínculos de sangre solo la apelación a un “fuero interno” podría gobernar la conducta.

La clasificación de la gama diversa de practicas que se encierran bajo la categoría pecados públicos y que se definen a la vez como violencias y amenazas para la salud de la república, apuntan a construir la representación de la iglesia como tribunal alterno de la justicia. El argumento consiste en las condiciones que tiene la iglesia para la construcción de una estrategia renovada de gobierno mas extenso -a través de sus facultades para regular el vínculo y abstraer sus sentidos morales a un concepto mas general de relaciones- ; y mas intenso -a través de la construcción y apelación a la identidad subjetiva y la comunidad afectiva protonacional-.

En el procesamiento de estos dos planos : los vínculos y la subjetividad tomará forma un imaginario de comunidad política hegemónico. El discurso de la salud de la república contra las violencias publicas y privadas, logrará proyectarse hacia la representación de una nueva territorialidad construida por fuera del paradigma de la administración colonial y la ilegitimidad. El

espacio regional y transregional, los circuitos mercantiles, y la ciudad centro de las virtudes reaparecerán tras el procesamiento de la racionalidad penitencial -medicina del cuerpo místico- y la reconstrucción abstracta de la misericordia -piedad y filantropía- como una geografía alterna, vuelta a nacer y solo inteligible bajo la óptica de una fenomenología moral.

#### **V.1 LA IGLESIA COMO ABOGADA Y FUERO ALTERNO, LA FIGURA DEL CONTRATO COMO EXTENSIÓN DE CONTROLES.**

Bajo el concepto pecado público se encierra una pregunta acerca de la usurpación individual de valores y bienes, y se cuestiona las identidades surgidas de un prestigio personal, no representativo, ni referido a discursos universales o nociones de corporatividad social. En esta serie se reúnen al mismo tiempo prácticas de signo mercantil cuanto los valores y bienes aristocráticos generalizados al común, las identidades surgidas en torno al consumo ostentatorio: las modas aparecen como “*andante mercaderia. ut luxurian negocietur*”<sup>101</sup>; las venganzas en torno al honor e injurias, las lealtades y amancebamientos es decir la toma de la justicia y la “filantropía” como patrimonio privado, aparecen como violencias.

La reforma de estas prácticas de contratación e intercambio fraudulento se representan en las memorias jesuitas como el primer blanco de la reforma. Pedro de Mercado y Anello Oliva anotan como un éxito fundamental de la introducción de la predicación que la iglesia se ofreciera como intermediaria y fuero de la justicia, “abogada”, ante la cual habría tendido lugar la formalización de contratos.

Entre los instrumentos a través de los cuales se promueve esta formalización de la iglesia como tribunal alterno se cuenta en primer lugar con la “*escritura*” de treguas conseguida, según sus relatores, por intermediación de la iglesia entre enemigos antes siempre atentos a la venganza. Asimismo en lugar de las injurias y rumores que comúnmente abrían provocado partidismos, la iglesia es representada convocando testigos para la firma de acuerdos<sup>102</sup>.

Ambas figuras constantemente presentes en los relatos que dan cuenta de la introducción de reformas hablan de la instalación de regulaciones por fuera de los impulsos individuales, del empeño por hacer públicas y contractuales las negociaciones y dejar fundada una nueva forma de relación representada en la escritura. La “*escritura perdida y encontrada*” forma en la que se habla de las treguas establecidas, como un estado de superación de la violencia, es el mismo nombre que se atribuye a

---

<sup>101</sup> Nieto Polo de Aguila, op.cit.

<sup>102</sup> De Mercado, op. Cit. El caso de quito, p. 32, el caso de panamá p. 298.

representaciones de la alianza buscada entre el mundo y el absoluto a través de la iglesia “madre y abogada”.

Así mismo esta imagen de la iglesia como madre y abogada parece estar representada en la imagen de María abogada que se describe de manera constante en los libros de santuarios y en las advocaciones con la escritura como “escritura perdida y encontrada”<sup>103</sup> y como abogada, duplicando la simbología que representa a la iglesia, y sosteniendo esta particular vía de formalización simbólica de la justicia.

El lugar de la iglesia y de la imagen mariana como intermediarias para la recomposición del orden se evidencia en sus narrativas más metafísicas en los relatos sobre desastres naturales, donde en el plano temporal como universal el efecto desordenador del pecado requiere de ellas :

*“considerando esta real audiencia que semejantes castigos [la erupción del Pichincha sobre Quito en 1660] aunque provengan de causas naturales, son gobernadas por la disposición divina y provocadas con muchas culpas, acudió luego a buscar el remedio de aplacar a nuestro señor y se dispuso una procesión con el Reverendo Obispo de esta ciudad Dr. Don Alonso de la Peña Montenegro con el clero y el pueblo y salió el santísimo por la plaza llevando adelante a nuestra abogada la Santísima Virgen de Copacabana”<sup>104</sup>*

La iglesia en tanto intermediaria se representa también como casa de refugio, como patrona y abogada. Para hablar de la constitución de un fuero alterno legítimo en la iglesia encontramos una argumentación que reniega de las adopciones privadas y el refugio que encuentran los forasteros en casas patriarcales, en el mismo plano que reniega del refugio que encuentran los indios en antiguas veneraciones (recordemos Oliva), y seguidamente proliferan discursos en torno a la iglesia como nuevo refugio e intermediaria para traducir el castigo en indulto y favor :

*“aunque teníamos todos la muerte merecida, hallamos en su casa recogida gran parte del pueblo, que como está allí el socorro contra este volcán y otros daños que pueden acaecer, acudieron a pedir que alcanzase el perdón general para esta ciudad y provincia”<sup>105</sup>*

La difusión de una pedagogía de los valores de la intermediación tiene su modelo ejemplar y su tribunal en la iglesia, pero se busca hacerlo un bien común y secular a través de métodos pedagógicos. Las imágenes religiosas parecen medios para enseñar las virtudes de esta función. Así sus festividades y numerosos actos de representación insisten producir la interiorización e invocación mental de la figura del intermediario de forma masiva y para los no especialistas

---

<sup>103</sup> El retrato de la virgen de Chiquinquirá es denominada de esa forma repetidas veces en Tobar y Buendía. La renovación de su imagen, uno de los milagros que se le atribuyen al santuario, se considera una constante renovación de la alianza. Op cit. Ej. pp. 7.

<sup>104</sup> *Relación de los sucesos ocurridos durante la erupción del volcán Pichincha.* Quito, II-III-1660. AHBC microfilm 12/97.

<sup>105</sup> *Relación de los sucesos ocurridos durante la erupción del volcán Pichincha.* Quito, II-III-1660. AHBC microfilm 12/97.

*“esta enriquecido el colegio de Quito con el preciosísimo tesoro de muchas reliquias de santos, y ya que a todos no les pueden hacer particulares fiestas, les hacen una en común a primero de noviembre rigiendose con el espíritu de la iglesia católica. Lo que tiene de especial esta iglesia de la compañía es que en ese día saca a luz relicarios de forma piramidal y en otros de plata las reliquias que tienen de santos y después de ella se reparten sus nombres escritos en papeles a todos los hombres y a todas las mujeres que se hallan presentes para que cada uno de ellos tenga por dichosa suerte el tener un abogado en la corte del cielo que presente sus memorias, que haga sus causas, que solicite sus negocios delante de la suprema Majestad de Dios Trino y Uno (De Mercado, Colegio De Quito. pp15)*

Es así que el margen de la función de la iglesia como intermediaria, oscila entre los favores metafísicos, la intervención de la justicia moral en asuntos temporales y civiles, y por último la extensión del modelo contractual -con intermediación de la iglesia como institución moral- a las relaciones propiamente seculares.

La intervención de la justicia moral en la regulación de contratos temporales, se observa en veneraciones como las de “la Borradora”, apelativo que se da a la virgen de las mercedes en Quito del siglo XVII, por el milagro de haber borrado una sentencia de muerte, intercediendo de manera definitiva ante la justicia civil, defendiendo “misericordiosamente” a un “padre de familia” en frente de todos los tribunales de justicia civil.

Esta intermediación milagrosa parece la figura ejemplar, difundida en las instancias pedagógicas, de una racionalidad que esta mas documentada, de la intermediación de la iglesia, en tanto institución moral ante los contratos seculares entre individuos, eso es la negociación de conflictos en el escenario mercantil y del derecho privado, de forma muy clara. Así Jose Jouanen s.j. sostiene que el primer asunto que tratan al llegar los primeros padres a Panamá es lo que en esa época el jesuita Portillo trato como “*el de las injusticias que se suelen cometer en las ventas y compras y otros contratos*” pues los comerciantes le habrían pedido “*reglas y normas suficientes para la tranquilidad de sus conciencias, así para lo pasado como para lo futuro*” (cita en Jouanen, 1943).

De la misma forma, vemos la extensión de la racionalidad contractual a las relaciones que se encuentran a medio camino entre la autoridad política y los contratos privados, estas son las relaciones interestamentales e interétnicas, que por su puesto se observan en las practicas de la esclavitud, el concertaje, etc., pero que también se han de traducir en una nueva representación moral de la comunidad política.

## **V.2 INVITACION AL CONTRATO MORAL Y ESPIRITUALIZACIÓN DE LA ESCLAVITUD COMO VIRTUDES POLÍTICAS.**

La invitación al contrato moral es el gesto con el cual se retrata la identidad del proyecto civilizatorio contrarreformista : la abnegación de los predicadores por extender la comunión a los indios y los negros, la eficiencia cuasi milagrosa de los jesuitas en sus campañas por el territorio de la

audiencia y los virreinos andinos, por último la virtud de las élites regionales que han cedido de sus ambiciones y se han integrado con sus subordinados, en un gesto que los iguala, en lo trascendente, y que legitima, en lo temporal, su rol jerárquico.

El discurso moral ofrece el espacio para una representación positiva de los vínculos sociales en los que actúan los diversos actores coloniales. En tanto fuere alterno supera los límites de la representación particularista, y ofrece nos mecanismos para la representación positiva de los nexos sociales de acuerdo a su representación política de vínculo, y de voluntad moral subjetiva, como base del derecho. Las nuevas relaciones laborales, surgidas fundamentalmente de la mercantilización de los contratos al margen de las formas institucionales de control de mano de obra, encuentran en los códigos morales el discurso a través del cual traducir la reincorporación del paternalismo entre empresarios y trabajadores, especialmente el régimen de deudas y favores que caracterizan al concertaje. El discurso moral apunta a convertir los núcleos de relación patriarcal como la familia y las redes clientelares, así como los núcleos de relación contractual como el concertaje, o el mismo esclavismo en vínculos morales, en este sentido concibe su regulación, es decir la instalación de un referente de justicia más general que regule las relaciones y una vía para su representación.

Lo discurso moral sin cargar de un valor a la misma práctica mercantil le recubre -según la lógica contractualista y penitencial- de referentes valorativos "superiores" que sustituyen la inmediatez del interés por la trascendencia de la salvación. El contrato transforma a las élites en personas morales y apela a la voluntad de los esclavos. Ante el ofrecimiento de un contrato moral integrador en sustitución de las relaciones tiránicas de poder entre desiguales, los poderosos abandonarían su esclavitud hacia la riqueza y la glorias personales -sin necesidad de renunciar a los bienes- mientras, los subordinados abandonarían su estado de indignidad personal -sin abandonar su función productiva y su calidad de tutelados-. Una integración afectiva entre élites y subordinados surgiría en torno a la voluntaria esclavitud espiritual que les transformaría de personas naturales o entidades sociales en personas morales.

Así, la segunda reforma de las costumbres que se representa en las memorias antes mencionadas es da la imagen de un conflicto entre la voluntad contractualista por incluir a los indios y negros en la comunión y la voluntad excluyente de las élites regionales plegadas a los antiguos paradigmas de la conquista y la colonia temprana. El segundo momento de conversión de los poderosos en piadosas élites es aquel en el que -de manera muy cercana a la predica penitencialista a favor de las clientelas (Le Goff, 1987)- estos han convertido sus relaciones ancladas en el interés mercantil y el poder personal; en relaciones en torno al ejercicio de la virtud. Como contraparte se representarían casos ejemplares de transformación de seres sin herencia, honra, ni virtud, en general



miembros de castas desligados de todo tipo de protección institucional e insertos en relaciones en torno al interés y el poder, en sujetos reconstruidos en el orden disciplinario y valorativo de la moral.

El conflicto entre la invitación a la comunión y la voluntad excluyente de las élites regionales subsumidas en las zonas grises de la ilegitimidad campante, se expresa en primer lugar en la crítica al clero regular que según Pedro de Mercado s.j. predicaba la intolerancia pues *“Incluso desde el púlpito reprendían dar comunión a los indios diciendo que eran incapaces de recibir este sacramento”*.<sup>106</sup>

A través de la reforma de la costumbre de no dar comunión a los indios<sup>107</sup> introducida por los jesuitas, ganaría espacio la “iglesia nacional” sobre el clero regular y se extenderían el fuero penitencial de la iglesia a las castas y subalternos, pues mas allá de la capacidad de los indios de asumir la comunión, estaba en cuestión si las fronteras de la comunidad moral coincidían con las fronteras civiles. Y si, consecuentemente, las identidades confusas debían someterse al arbitrio de las relaciones privadas extendiendo su ilegitimidad fiscal a su exclusión de la comunidad moral.

Contra la exclusión del sacramento integrador de la comunión, se defenderá la capacidad de los indios de recibir esta invitación como lo podemos leer en formulaciones como la siguiente :

*“viendo los sacerdotes de la Compañía que las almas de los indios se limpiaban con el agua de la contrición y con el sacramento de la penitencia, y conociendo también que sabían distinguir entre pan y pan creyendo fielmente que en la hostia consagrada está Cristo, no en su imagen sino en su misma persona, los introducían a que comulgasen en los días que juzgaban a propósito para hacerles este soberano regalo”*<sup>108</sup>

Sin embargo la crítica a las políticas excluyentes no se resuelve prescindiendo de las élites coloniales, se busca apelar a ellas para encontrar sus mejores representantes. A esto dedican buena parte del discurso que da cuenta de la introducción de la doctrina contractualista de la contrarreforma.

En las memorias de la misión por todo el territorio andino y centroamericano abundan los relatos ejemplares sobre la reforma de la “perniciosa costumbre” de la exclusión por parte de élites regionales, entre las cuales se cuentan enfrentamientos con las élites de casi todas las regiones : Popayán, Panamá, Cartagena, Santa Fe, el Casanare, Mérida, Lima, y Quito, entre otras, que no acostumbraban a dar comunión a los indios y negros<sup>109</sup>. Las élites que someten a sus subordinados al laboreo a la vez que los excluyen de los ritos comunitarios son fuertemente cuestionadas por los predicadores de la moral contractualista al punto que cuestionan la legitimidad de su superioridad. Los criterios respecto de la idolatría de las élites que antes vimos en las representaciones de la historia andina de Anello Oliva, abren discursivamente el espacio para la puesta en marcha de la reforma

---

<sup>106</sup> pedro de mercado s.j. op.cit. colegio de santa fe, pp46.

<sup>107</sup> hicieron la petición al arzobispo cristobal de torres quien comisiono a juan baptita coluchini y josef dadei para enseñar esta nueva practica. ibid, t i, pp. 124.

<sup>108</sup> ibid.tomo i sta fe, 46.

<sup>109</sup> vease pedro de mercado s. j. op. cit.

contractualista en la cual se da cuenta de la conversión de empresarios y hombres públicos españoles en élites piadosas.

Según la memoria de Oliva, a su llegada al Perú la Compañía de Jesús movió a los conquistadores y sus descendientes a reconsiderar el carácter privado de sus hazañas, y de entrar en los recién fundados conventos donde los ejercicios expiatorios de san Ignacio les llevarían a una nueva consciencia de elite. Su arrepentimiento se demostraba en generosidad material hacia las instituciones religiosas y a través de ellas -ya sin demostraciones personalistas- hacia los miserables. La institucionalización y racionalización de las prácticas paternalistas, en sustitución a los poderes personales, se desprende de la tesis contractualista según la cual como sabemos la autoridad no es ni natural, ni divina, ni consecuencia del parentesco, sino un artificio creado temporalmente por una estricta razón moral. Las virtudes que siguen al contrato moral transforman al individuo en una persona moral. Así, los roles estamentales y de la sucesión dinástica pueden invertirse si no coinciden con los referentes de un código de jerarquías establecidas por la razón moral; la identidad política de los sujetos depende de ello. Así un poderoso, que no ha asumido una personalidad moral, tiene menos legitimidad que un indio que si da muestras de tenerla.

*"...Y es certicimo que algunas almas de estos indios menospreciados y perseguidos son mas dignas de comulgar que las de muchos españoles presumidos de nobleza y muy honrados por su hidalgía"<sup>110</sup>*

Esto por su puesto representa un serio peligro para el imaginario de comunidad política contractualista pues habla de la inversión de las funciones de los miembros del cuerpo orgánico en un contexto en que el modelo de orden armónico hace de la monarquía una maquinaria perfecta, a favor de la cual se intenta racionalizar el papel de la aristocracia, y proveerle de una formación intelectual.

Así Oliva releva la institucionalización de la pedagogía para élites como parte de las reformas mas relevantes que introdujera la nueva predicación pues fomentaba la alianza entre los sectores, que por no tener claro su papel en la comunidad política estuvieron antes sometidos a la violencia. Con este fin, junto con los conventos para españoles aparecieron una serie de universidades en la región andina, entre ellas el filosofado de San Gregorio de la Universidad de San Luis en Quito, en cuya cátedra de teología moral según lo expresaría mas tarde la burocracia borbónica contraria al contractualismo se dictaba el "incomodo probabilismo" y "la doctrina del regicidio y el tiranicidio contra las legítimas potestades"<sup>111</sup>.

En España la educación superior se había convertido en un poderoso instrumento para la perpetuación del dominio social y político de la aristocracia. La corona española consideraba a la

---

<sup>110</sup> pedro de mercado s.j. op. cit. *colegio de santa fé*. pp46.

<sup>111</sup> anh/q fondo especial caja 24 1768 folio 2899.

nobleza como una reserva de talento al servicio del país y por lo tanto se veía favorecida por el sistema educativo : monopolizaba la graduación en los colegios mayores, lo que les daba preferencia para los cargos eclesiásticos y estatales. Y para los primogénitos de la alta nobleza había una institución especial, el colegio Imperial de Madrid, fundado por los jesuitas durante el reinado de Felipe IV para racionalizar su liderazgo.

*“las repúblicas bien gobernadas han librado la mayor parte de su felicidad en la buena educación de su juventud y aunque interesa mucho que se extienda a la gente común, mucho mas importa que no les falte a los hijos de los príncipes y gente noble, porque es la parte mas principal de la república, la qual, con sus buenas o malas costumbres, lleva tras si todo lo demás, y porque con el tiempo viene a parar el gobierno y la administración del reino.”*<sup>112</sup>

Dentro del contexto de erección de una elite regional, se entiende que el cuestionamiento a los poderes excluyentes al momento de introducción de las reformas doctrinales fue mas que nada un instrumento de apelación para introducir una pedagogía en torno a la trascendencia y practica de gobierno “de modo que realzasen su natural autoridad con la superioridad de sus conocimientos sobre los demás” 113

Así, en la muy exitosa entrada de los jesuitas a la sociedad payanesa -sociedad esclavista que acostumbraba no dar comunión a sus subalternos- los jesuitas habrían persuadido que

*“frecuentasen la comunión, no solamente los españoles y mestizos sino también los indios y negros porque este Señor no es mas de unos que de otros ; es suyo y es igual con todos los suyos y tan suyos son los indios y negros mas bárbaros como los españoles y caballeros mas encumbrados”*<sup>114</sup>.

El ofrecimiento de la comunión a los indios y negros, se representa como un deber moral que la predica reformada debe difundir como el punto de partida de un nuevo orden social de horizonte salvacionista. Bajo estos presupuestos, la oferta de integración en la cultura dominante, aparece como el único “instrumento eficiente” para construir valores hegemónicos en un contexto de reconocida ilegitimidad de los nexos sociales. Como lo preveyeron explícitamente Francisco Suares y Saavedra Fajardo<sup>115</sup>, parecía un invento político la religión, pues, a través de ellos se podría construir disciplinamiento y gobierno : un nexo político y moral entre las élites sobre los subalternos. Sobre esta igualdad trascendente, las élites comprometidas con el proyecto moral debían cumplir funciones de intermediación, es decir, aparecer claramente como quienes, matizando la exclusión fiscal que

---

<sup>112</sup> cita en lynch, 1975, p.p.183

<sup>113</sup> tomado de José JUANEN S.J. historia de la compañía de Jesús en la antigua provincia de QUITO. 1570-1774. editorial ecuatoriana. plaza de san francisco, QUITO 1941. pp28

<sup>114</sup> vease PEDRO DE MERCADO S. J. op. cit. tomo IV, POPAYAN, p.p. 16

<sup>115</sup> supra.

subrayaba las diferencias materiales y de sangre, promovían la fe como un lenguaje común hacia sus subalternos dotando de nueva legitimidad a las jerarquías.

Entre otras practicas promovidas por esta predica, las élites eran adiestradas para leer “en voz alta” los asuntos de fe entre sus subordinados<sup>116</sup> De lo cual la evaluación que sacaba en cuenta la orden jesuita, traducida en Pedro de Mercado era de una buena cosecha.

Esta oferta de integración producía la apropiación por parte de los subalternos que ya no se contentaban solo con cumplir las obligaciones externas de la doctrina sino que mostraban una regularidad y disciplina que podía ser solo fruto de la voluntad. “*Ya no solo confiesan en el tiempo de cuaresma sino cada ocho días*”<sup>117</sup>. La voluntad de disciplinamiento y ordenamiento interno que mostraban los indios era fruto de la capacidad de interpelación que tenía el discurso moral.

*“Ha edificado no poco el ver lo mucho que han frutificado los padres de la compañía sembrando en los entendimientos de unos indios neófitos el grano del que por antonomasia es misterio de fe. No solamente lo han creído ; no solamente se han hecho capaces para recibirlo en sus pechos, sino que también han hecho mas prevenciones de las que manda el precepto eclesiástico. Muchos no contentos con solo llegarse antecedentemente al sacramento de la penitencia, hacían también alguna penitencia exterior azotando sus cuerpos. Otros para haber de comer el cuerpo de Cristo no sólo iban en ayunas en el día de la comunión, pero en el antecedente se estaban en ayunas no comiendo ni bebiendo cosa alguna. Otros pasaban toda la noche antecedente sin pegar los ojos, gastándolos en llorar sus culpas y en pensar vigilantes lo que habían de recibir”*<sup>118</sup>.

Esta autoedificación que promueve el discurso moral, que atraviesa desde el castigo autoinfringido hasta la voluntad de corrección, es argumento suficiente para liberar a las élites del ejercicio de la violencia y hacerlos representantes hegemónicos de los códigos de una sociedad unida y disciplinada en torno al imperativo de la salvación.

Casos como el del Marqués de Santiago que en la fundación del santuario de *Nuestra Señora de Montserrate* en el barrio de Las Nieves de Santa Fe “*no se puso en el lugar de presidente sino que comulgo entremetiéndose entre los otros del pueblo que comulgaban.*”<sup>119</sup> son parte de un abundante repertorio de relatos ejemplares que apuntan a representar el vínculo moral que une a las élites con sus subordinados. En estos las élites en lugar de representar la diferencia estamental o la jerarquía burocrática que los separa del pueblo, se representan a si mismo como parte del cuerpo social y, en un sentido contractualista, radican en ello la legitimidad de su poder y jerarquía.

En este sentido una de las principales enseñanzas morales hacia las élites fue el de la virtud política de renunciar *espiritualmente* a considerar los privilegios como derechos naturales y a

---

<sup>116</sup> ibid.

<sup>117</sup> vease pedro de mercado s. j. op. cit. tomo iv, popayan, p.p. 16

<sup>118</sup> ibid, pp.49.

considerar las acciones piadosas como actos personales. La negación de sí mismos en tanto personas naturales, como requisito para legitimar su identidad en tanto personas morales, encontraba sus expresiones desde el campo de la regulación estética del comportamiento y el gesto -humilde y hasta autodespreciativo- hasta en lo que parece más notable, la búsqueda de espacios de representación de la común esclavitud espiritual entre amos y esclavos.

En lo que hemos considerado un gesto de estética dominante se considera deseable que, a diferencia de los laicos más comunes, que

*“se representaban así mismos gritando a voz en cuello YO SOY, los hombres perfectos y con poder, eran humildes y escondían su autoría de los bienes... porque finalmente no eran suyos”<sup>120</sup>*

En este mismo sentido, los discursos sobre la observación de la bajeza humana y sus miserias fueron representados como una expresión de perfección espiritual pues se inscribían en el ideal de desprecio de los “engaños” del mundo como requisito para la reconstrucción del Orden desde el lenguaje moral. El ideal del hombre perfeccionado en esta virtud era el que *“Mil trazas daba consigo mismo para disimular su fervor, para seguir la virtud sin aplauso, la penitencia sin opinión, la austeridad sin nombre”<sup>121</sup>.*

Los temas ignacianos del desprecio por el mundo y por el sí mismo natural, tuvieron amplia difusión en la pictórica barroca, que construyó como actitud virtuosa la contemplación de la muerte. Así, Herrando de la Cruz, conocido por su obra pictórica para la compañía de Jesús en Quito y por haber sido guía espiritual de la santa criolla Mariana de Jesús, contaba entre sus atributos con estas tres virtudes contemplativas. El desprecio por el mundo, cuando según la memoria jesuita de Pedro de Mercado *“exclamaba como hijo verdadero de nuestro padre San Ignacio : ‘que baja y vil es la tierra a vista de queste cielo!’ Porque toda esta terrena máquina decía, careada con aquella felicidad eterna, más es pesadumbre que alivio a los que la buscan”<sup>122</sup>*; el desprecio por sí mismo y por la exhibición de las posesiones personales, cuando sostenía : *“No tengo que pensar de mí algo, que de mil leguas tenga olor de la cosa buena, ni mucho menos la he de descubrir a otro”<sup>123</sup>.* Y la contemplación de la muerte, tema que en su obra como pintor y guía espiritual, *“repartió entre los de casa (los jesuitas) y fuera de ella”*, como es conocido por ejemplo en la iconografía que acompaña a la santa quiteña. La muerte era, una representación propuesta

---

<sup>119</sup> ibid, colegio de santa fe, tomo 1, pp.128.

<sup>120</sup> ibid. pp159.

<sup>121</sup> de mercado, op.cit. pp 165

<sup>122</sup> pedro de mercado, op. cit. tomo iii pp. 355 .

<sup>123</sup> ibid. t iii, p.p. 360

*“para que en aquel espejo quebrado contemplasen en qué venían a parar las más aplaudidas bellezas del mundo y refrenasen con esto los deseos vanos de la tierra que tan desconcertadamente suelen tirar de los hombres para sujetarlos a una muerte eterna”*.<sup>124</sup>

La renuncia a la apropiación privada de los bienes y glorias del mundo era el primer paso para la construcción de una elite definida como un grupo especializado en virtudes políticas, definida como tal por su calidad racional y su capacidad de saber anhelar los fines hacia los cuales debía guiar al conjunto de la comunidad moral, en tanto construcción temporal, transitoria, orientada a fines. Así lo expresa en forma elocuente la poética de Juan Bautista Aguirre a propósito del tema de la muerte del Obispo Juan Nieto Polo de Aguila :

*“Bolved, Amantisimos Oyentes, bolved los ojos a esse Féretro y escuchareis con la vista muchas lecciones de vida, que os esta sugiriendo la Muerte. Allí veréis que todos somos una perspectiva organizada, una apariencia de bulto que a pocos momentos de duración desaparece: Etenim in imagine pertransivit homo. Allí vereis, que nuestro cuerpo no es mas que un poco de tierra discursiva, lodo racional, polvo viviente: y que nuestra alma es solo un soplo, soplo de la boca de Dios; pero soplo que empezó a ser aliento y acabo suspiro.”*<sup>125</sup>

La contemplación de la muerte constituyó uno de los temas de la representación barroca construido desde el discurso religioso, que difundido a través de canales institucionales como la predica y a través del mercado cultural de imágenes, apuntó a la representación de la renuncia a los privilegios y desdichas del mundo y a la construcción de un referente de homogeneidad suprarrenal, una perspectiva racional, en un contexto de revitalización aristocrática. Esta imagen cumpliría con la función de establecer referentes de intercambio entre desiguales, necesario en un contexto mercantilizado, en torno a un imaginario incluyente de comunidad política en tanto unidad moral (Moerner, 1992, 28).

En este orden discursivo, en torno a la construcción de un imaginario de comunidad moral, se inscriben también las representaciones ritualizadas de la esclavitud espiritual. El procesamiento moral de las prácticas esclavistas se traducen en representaciones que promueven la construcción del vínculo social como un nexo moral unitario y aglutinante. En los espacios del teatro moral, la ritualidad apunta a la redención espiritual de la desigualdad y de la subordinación propia de las prácticas esclavistas y, desde allí, se proyecta a la construcción de un futuro metafísico de igualdad que anularía los instrumentos del dominio. Pues en el contexto del discurso contractualista, como se ha planteado, dichos instrumentos son medios *temporales*, que resultan del cálculo, reconocido como arbitrario, que

---

<sup>124</sup> *ibid.* tomo iii p.p. 356

<sup>125</sup> “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).

hace en consenso del cuerpo social acerca de la utilidad de la autoridad en el objetivo común de la construcción de una sociedad orgánica. que avance en su génesis, hacia el horizonte de la salvación.

Si estos instrumentos arbitrarios, o medios temporales de dominio, contruidos desde la lectura de la iglesia reformada de la racionalidad medios fines, y desde su premura por encontrar el fin de los tiempos propia de la modernidad temprana (Kosseleck, 1993), tienden a anularse en el futuro metafísico de la salvación, la ritualidad tiende a ofrecer, en su representación, la existencia de una condición esencial de igualdad espiritual.

En este contexto se inscribe la representación de los jesuitas -esclavistas de la sociedad colonial a la vez que predicadores de los símbolos de integración moral- como procuradores de la eterna libertad de los esclavos. Los rituales, que representan referentes de homogeneidad espiritual y constituyen una escuela de cultura política en los espacios institucionales corporativos promovidos por su ideal organicista, encuentran un eco entre los actores de contextos paternalistas. Al apelar a los referentes de la comunidad moral, que no puede ser sino consensual según su noción de voluntad moral, logran poner en escena, por encima de la exclusión y de la ilegitimidad producida por la crisis de los referentes fiscales, normativas reguladoras. Los derechos naturales como el honor del que estaban excluidas las castas(Chavez,1997), y la superioridad de los fines morales, aparecen en el centro de las relaciones de subordinación que sufren los sectores subalternos de la sociedad colonial. En este sentido alcanzan a constiuirse en referentes morales de las practicas seculares.

Allí se inscribe su discurso de reivindicación contractualista sobre las prácticas que, inscritas en la recuperación del penitencialismo, no pueden ser sino una recuperación ritualizada, espiritualizada con fines hegemónicos, de los valores que convierten la experiencia de la esclavitud en una práctica temporalmente necesaria, una practica penitencial que comparten amos y esclavos.

Así, ya que la esclavitud es un hecho, que no un derecho natural, la predica contractualista critica el que el demonio -la práctica desligada de los fines- sedujera tanto a las élites cuanto a los esclavizados , pues *“siempre pretende que los negros sean dos veces esclavos, ya de otros hombres, ya de los pecados mortales en que los procura derribar”*.

En su lugar, se propone una traducción de la esclavitud en la cual los amos y los esclavos asumen su rol temporal en relación a los valores de la esclavitud espiritual que domina el imaginario del Orden salvacionista. Bajo este discurso es legítimo *“que los negros fuesen dos veces esclavos, estando no solo debajo del dominio de sus amos, sino mucho mas debajo del dominio del Señor que lo es por antonomasia”*.

Así, la práctica de la esclavitud se convierte en una voluntad de esclavitud, pues traducida a los terminos contractualistas supone una integración común, voluntaria, a las formas jerárquicas

concebidas como instrumentos temporales. Vista así la relación esclavista en lugar de definir naturalmente al sujeto, solo lo define -sea amo o esclavo- como persona moral, en tanto se pliega a fines trascendentes.

*Esta esclavitud se siguió grandísimo provecho de numerosísimas comuniones, porque los padres de la Compañía cuidaron de que los esclavos de los hombres comiesen como hijos de Dios del regalo que les da en la mesa del altar....por su parte los hombres blancos que siempre se tienen por superiores a los negros, quisieron en esta ocasión ser sus iguales matriculándose por esclavos del Señor Sacramentado ; y para mostrar que lo eran, acudían a recibir en nuestra iglesia la hostia consagrada a la cual, a sus tiempos, hacían solemnes fiestas en demostración de su dichosa esclavitud.”(Panamá. T. III, 283)*

A través de la retórica moral la esclavitud alcanzaba legitimidad en tanto originada en un contrato, mientras la predica religiosa se representaba a si misma como intermediaria -abogada- y fuente de redención para los sometidos :

*“Así los morenos tuvieron ( en la iglesia) abogada ante su Salvador. Les enseñaron a celebrar la ascensión a los cielos de San Salvador, “para subir allá con él después de la miserable vida que acá tienen como cautivos” (De Mercado, op.cit. 283 )*

Este ideal, no solo se ofrecía para la representación que los esclavos hicieran de su propio derecho moral en tanto miembros del contrato, sino que antes que nada, era ofrecido a los esclavistas como referente de legitimidad. Buscados como representantes de la doctrina contractualista, los amos debían asumir la injusticia de la tesis de la esclavitud natural, y representarse así mismo como penitentes, o esclavos espirituales que reconocían por un lado el derecho de representación de sus sometidos y por otro lado se representaban a si mismos como esclavos espirituales de la misma condición temporal. Así la esclavitud aparecía como una penalidad y un deber temporal tanto para amos como para esclavos.

*“Así lo ejecutaban (los esclavos) haciendo lo que podían, pero (mas allá de eso) sus amas y señoras, como personas más poderosas, tomaban por su cuenta la fiesta ayudándolos con darles para la celebración muchedumbre de velas, ricos doseles, olores fragantes, dineros para la música y otras cosas necesarias para la fiesta, y ellas también la hacían con suma piedad confesando y comulgando en aquel día a título de que se habían hecho asentar por hermanas en la misma congregación de sus negros y negras” (De mercado, ibid,pp.283)*

Esta representación del contrato en el contexto colonial apunta en principio a sustituir en el escenario moral el paradigma de la conquista, es decir el signo de las fronteras internas, y, en su lugar construir una representación integradora, la unidad interna versus la frontera interna, según las exigencias de la formación social del siglo XVII. La representación de la común esclavitud, y la iconografía de la muerte apuntan a una igualdad metafísica de la que surge el contrato, dan en ese sentido lugar a una representación de la comunidad de afectos y fines que existe, por debajo de las diferencias temporales, exclusiones, y subordinaciones que diferencian a los hombres en el discurso



jurídico como en las prácticas de poder. Sobre esta representación de homogeneidad fundamental, se anulan las diferencias basadas en las identidades naturales o del derecho de gentes, y se sientan las bases para la construcción de una identidad moral.

La imagen de legitimidad, luz pública e inteligibilidad que alcanzan las relaciones al ser objetivadas y luego reguladas por la “escritura” de contratos morales, y por la homogeneización simbólica que anula las diferencias temporales, para su posterior reconstrucción a partir de principios de justicia común se expresa en frases apologéticas a la estrategia sacramental como espacio alternativo para hacer público lo secreto, y legitimar lo privado :

*Noche se vuelve lo que no se escribe. La falta de escritura es la muerte de la memoria. Quien ve la luz clara de la Historia luego llamará a su dueño día. (Tobar y Buendía, op. Cit. Pp 12)*

La representación excluyente y la ilegitimidad pueden ser anuladas por la construcción de la iglesia como representación de un tribunal superior. Se presenta como una respuesta a la búsqueda de una garantía común, por fuera de la voluntad personal, la violencia o la sola razón natural para los contratos. A través de formalidad como los testigos o la escritura simula un proceso de institucionalización, pero es uno que no ocurre bajo una figura civil, sino bajo el fuero eclesiástico y la regulación de las conductas bajo el código de la moral.

Si ya en su filosofía política, el contractualismo, había defendido la primacía del “cuerpo místico” sobre el estado, en el contexto de la introducción de la reforma religiosa en las colonias andinas, la iglesia confronta la ilegitimidad originada en la crisis institucional del Estado que caracteriza el siglo XVII, y se erige a sí mismo como el escenario “público” o “representativo” de la justicia común y el lugar más racional y eficiente de procesamiento de los conflictos políticos internos. Se convierte en la escuela de una cultura política basada en la voluntad de buscar intermediarios virtuosos o abogados. En un sentido institucional, la iglesia logra primacía frente al estado.

La imagen ejemplar de la iglesia como intermediaria supone una extensión de controles en la medida en que establece una exterioridad discursiva que regula las relaciones contractuales privadas entre similares. En tanto matriz de una representación homogeneizante de la comunidad ante la justicia alterna que representa, traduce los poderes de las “personas naturales” y “derecho de gentes” en una condición temporal superpuesta a la comunidad como igualdad metafísica y voluntad general de personas morales. Como veremos más tarde, sobre esta representación homogeneizante con la que se apunta a construir hegemonía, se implementará una tercera instancia de extensión de controles a través de la figura del contrato : el vínculo intertestamental e interétnico.

Todo apunta a lo mismo, el ataque a las lealtades patriarcales, íntimas o filiales, la imagen del estado como débil para mediar en los conflictos, la representación de la iglesia como abogada erigida por la voluntad general del pueblo, la formalidad que alcanza la representación de este fuero, la presencia de medios sacramentales constituidos en instrumentos para la interiorización de este paradigma : se está formando una cultura política de la intermediación que apunta a introducir una formalización en medio de las prácticas de poder no reguladas por el estado. El desbordamiento de las relaciones sociales por fuera de los límites institucionales del estado colonial no se traducen en una reforma del estado, encuentran su escenario alternativo en la moral. La moral es la fuente de una nueva representación de los vínculos sociales; bajo el ejemplo de la iglesia los poderes seculares alcanzan representación y legitimidad para coordinar redes sociales sin interferencia institucional del Estado.

Bajo la representación de la iglesia como fuero alternativo se produce lo que Saavedra Fajardo recomendaba para la justicia civil : la codificación, escritura e institucionalización de la justicia, y a partir de ello su legítima distribución:

*“Esta justicia no se pudiera administrar bien por sola la ley natural, sin graves peligros de la república; porque siendo una constante y perpetua voluntad de dar cada uno lo que le toca peligraría si fuese dependiente de la opinión y juicio del príncipe y no escrita. Ni la luz natural cuando fuese libre de afectos y pasiones sería bastante por sí misma para juzgar”* (Saavedra y Fajardo, 1947, 56).

La sustitución moral del estado, saca los conflictos del paradigma de la ilegitimidad y pretende haber constituido un nuevo orden público. Las implicaciones de esta alternativa para la constitución de una cultura política son temibles: la combinación entre ilegitimidad frente al estado, y el reforzamiento de la iglesia, traducen la privatización de la justicia, y la mercantilización de la renta, en un gobierno moral. Un gobierno sustentado en la existencia de valores autoritarios y clientelares insertos en las relaciones contractuales o de vínculo social, la elite en formación se apropia de una legitimidad “paternalista” en un contexto de capitalización extractiva y de gobierno colonial interno.

Esta extensión de controles alcanzará interpelación a través de una tercera función de la iglesia como tribunal alternativo, y al que debe su nombre de tribunal penitencial, esto es la potestad sobre la distribución de los instrumentos penitenciales para la “salud y orden” de la república.

A través de su aplicación y ejercicio se ofrece restituir las usurpaciones causadas por “el pecado” del mercado y de la tiranía. A través de las tecnologías de la penitencia se verá apelar al fuero interno, se verá traducir las asociaciones en torno al interés en corporaciones piadosas y se verá restituir la salud al cuerpo místico de las ciudades, regiones, y repúblicas. En los instrumentos penitenciales ofrecidos como medios para el disciplinamiento(sic) que atraviesan desde la intimidad hasta la representación moral de la comunidad, radica la intensificación de los controles a su cargo.

### V.3 LOS MEDIOS DEL TRIBUNAL PENITENCIAL PARA LA SALUD PÚBLICA Y PRIVADA : LA INTENSIFICACION DE LOS CONTROLES.

*"Digote (abla el señor con Sancta Brigida) que tales obejas debían ser aquellas que lleban la Cruz a quienes puse en los ultimos fines de la tierra de los cristianos pero ya estos mismos pelearon contra mi porque ni cuydan de las almas, ni se compadecen de los cuerpos de los que se convierten de su error a la fe católica y a mi porque los oprimen con trabajos privandolos de su libertad, no les instruyen en la fe, privandoles de los sacramentos; y enbianlas al infierno con mayor dolor que si estuvieran en su antiguo paganismo, ni procuran otra cosa sino dilatar su soberbia y aumentar su codicia por tanto vendrá tiempo en que sus dientes serán quebrados, su mano derecha cortada y su pie derecho dejaretado para que vivan y se conoscan assi mismo" .(Oliva, libro primero, capitulo cinco).*

Se ha definido violencia como la apropiación de los usos privativos de la justicia, y la ruptura de los derechos individuales que garantiza el derecho natural. En el discurso borbónico, de acuerdo a las nociones de salud pública, administración y utilidad se sostiene que : *Siguiendo el ejemplo de las violencias entre naciones que es la violencia publica, la violencia particular es el atentado diario a casas plazas y caminos, robos y adulterio*<sup>126</sup>. Sin embargo, los escenarios de lo público y lo particular como problemas de orden político pueden perfectamente encontrarse en la predica contrarreformista. Recordemos la advertencia de Saavedra Fajardo :

*"poco temeria la malicia al castigo si ejercitándose ocultamente en la injuria, el adulterio y en la rapiña , consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes no teniendo otra invisible ley que le estuviese amenazando internamente. Tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos impíos pareció invención política la religión..."*<sup>127</sup>

El reforzamiento del discurso sobre el pecado de la tiranía o corrupción y el pecado de la sexualidad, bajo una misma serie, apuntan a instalar dispositivos morales como formas de control mas extenso -a través de la erección de un tribunal alterno de justicia y la codificación de deberes y derechos morales que darían una forma legitima a los vínculos sociales- y mas "intenso" -a partir de la construccion penitencial de la subjetividad y la construccion de la comunidad política imaginada como cuerpo místico en estado penitencial que alcanza a través de estos ejercicios la restitución de la piedad, es decir de la misericordia, el perdón y la dádiva .

Tras cuestionar las pretensiones aristocráticas de hacer del linaje sustento de la potestad política y a la apropiación privada de la soberanía por parte de empresarios y casas patriarcales (Valencia Sala, 1994 ; Michom,1994) -haciendo objetivo y patente el blanco de su reforma- se ofrece un nuevo escenario de representación de la identidad individual y de la comunidad política. A través de un disciplinamiento en torno a la virtud se pretende la reconstitución de las relaciones jerárquicas, y

---

<sup>126</sup> "De Las Violencias Publicas Y Privadas". 05651 Fondo Jacinto Jijon Y Caamaño. Discurso pronunciado en la renovación del tribunal de la real audiencia de la ciudad de quito 7.1.1780

<sup>127</sup> cita supra.

los poderes insertos en el nexo social, abandonando su informalidad, y a través de un ejercicio de disciplinamiento y formación intelectual, recobrar su valor.

La retórica moral pretende que la regulación de una justicia pública atraviesa la regulación de los nexos sociales y de los fueros íntimos de la subjetividad; así, pretende sacar los conflictos del espacio privado hacia el espacio público y mientras las nociones de bien público son representadas como imperativos para regir la vida privada. Precisamente el derecho privado fue uno de los escenarios de mayor impacto de la reforma eclesiástica en el campo secular cuando el código contractualista establecido por la iglesia en torno a los negocios, la propiedad, la sucesión y la familia fueron adoptados por Felipe IV como ley del reino (Ots, 1993,74).

Al apuntar como a un mismo frente a la corrupción y a las prácticas de la sexualidad, la iglesia abre la puerta para la implementación de una estrategia más eficiente que la del estado. Para empezar los puntos de quiebre a los que apunta son distintos a los que había señalado el estado: la iglesia no insistiría en la segregación sino en la regulación de las relaciones interestamentales e interétnicas; no pretendería relevar la utopía de la inocencia indígena que esgrimió el humanismo al tiempo que evitaba el discurso sobre el mestizaje; la contrarreforma se empeñaría, hasta la compulsión, en hacer visibles las “corrupciones” y pecados para luego racionalizarlas. En base a argumentos contractualistas y penitenciales se establece una nueva economía de lo público y lo privado que está en la base del protonacionalismo criollo.

La autoridad legitimada como un liderazgo en la búsqueda de orden, habría de ser representada como “voluntad general”, acorde con la tesis contractualista; tras la severa crítica a las lealtades surgidas del parentesco o el interés “material” en torno a la riqueza por parte de los contractualistas, el vínculo social, alcanzaría una calidad de representación de las virtudes políticas. La sexualidad -la cara más íntima del vínculo y de la batalla de la razón sobre la naturaleza- al ser construida como una malicia, es decir como el legado individual de las tentaciones de los afectos y de la naturaleza, produciría la sensación de una amenaza íntima y silenciosa del “enemigo de naturaleza humana”. Actuando este peligro al interior del individuo, se apuntaría a individualizar la culpa y así a promover desde el “fuero interno” la voluntad de salvación.

Tanto la construcción del vínculo, en términos públicos como privados, cuanto el locus del cuerpo, supusieron una inicial búsqueda de objetivación del pecado. En términos de Foucault y de Michel de Certeau, este proceso de objetivación tuvo su contraparte la instalación posterior de una estrategia de regulación racionalizada, intensa y constante (en términos de Foucault); este proceso de objetivación definió en términos de Michel de Certeau el espacio del otro en un campo de expansión

para un sistema de producción. A partir de una ruptura entre un sujeto y un objeto de la operación, entre un *querer escribir* y un *cuerpo escrito*, fabricó la historia occidental”<sup>128</sup>.

La contrarreforma hizo evolucionar el sacramento de la penitencia, retomado del concilio de Letran, a través de varios mecanismos. Tras la enunciación racionalista y contractualista del orden, el dispositivo trágico -el pesimismo- del discurso penitencial dio lugar a la producción de una imagen de desorden y pecado que debía confrontarse con disciplinamiento. La contrarreforma promovió la frecuencia e intensidad del discurso sobre el pecado como hemos visto antes. Pero en ese mismo sentido promovió la discursividad como dispositivo de control : cambió los procedimientos de indagación, los volvió mas prolijos en un afán por encontrar el momento preciso en que el individuo libremente habría escogido la malicia, cometiéndolo el pecado moral. Como lo notaron los confunsianistas del siglo XVII, “*contrariamente a la tesis china de una fuente natural de la moral y a la superioridad que otorga a lo espontaneo sobre lo pensado, (los jesuitas) sostienen que no existe el bien ni el mal sin la intención de hacerlo, ni bien alguno sin esfuerzo.*” (Gernet, 1982,74)

Para la crítica de la época, la recreación del penitencialismo por parte de la contrarreforma, apoyado por el desarrollo de la filosofía probabilista entre los jesuitas, era una muestra de la vaga intención de reformar las costumbres imperante en las regiones católicas.

Eugenio Espejo, librepensador que conoció de cerca la teología moral jesuítica y se pretendió jansenista en el Nuevo Luciano de Quito sostuvo que mientras el cristiano antiguo observaba la moral en la conducta, el probabilismo, directamente vinculado con el penitencialismo, y ambos tenían su fuente en el pesimismo del siglo XIII,

*“en los malos cristianos, lo fue mas principalmente del duodécimo y decimotercio siglos, y por infelicidad nuestra de los siguiente , especialmente del XVI...reinando desde el siglo XIII la teología escolastica se acomodó a la moral el mismo método y el mismo lenguaje de cavilar, de sutilzar y de inventar distinciones metafisicas con más que esta moral se fundó sobre la futil y pagana de aristoteles...indujo a buscar motivos de relajación en las costumbres ; siempre estuvo forcejando con las debilísimas fuerzas de la razón, y oponiendose a los conatos misericordiosos de la gracia”.*”(Espejo, 1943, p157).

Si por un lado impera la autoridad exegetica de la iglesia sobre las disquisiciones acerca de la justicia, combinando peligrosamente especulación particularista y voto de obediencia, el otro efecto del carácter metafísico y no practico del probabilismo es para Espejo la impunidad, todo se puede justificar y todo se puede condenar por ejercicio de fuerza. Así lo representa el dialogo que compone el Nuevo Luciano de Quito :

---

<sup>128</sup> citado por Alfonso Mendiola en “la inversion de lo pensable. Michel De Certeau y su historia religiosa del siglo XVII” en Revista Historia Y Grafia Universidad Iberoamericana Numero 7 . Mexico,1996.

*“Dr. Mera : El que miente por error, juzgando invencible que la mentira es agradable a dios ; del mismo modo el que actúa una obra mala , sea la que fuere, creyendo que obra bien , hace una obra meritoria o no ? , Aquí esta la respuesta que afirma que la hace meritoria”*

*Dr. Murillo :...se debería atribuir a dios los hurtos las mentiras, los homicidios cometidos con error invencible, y referirlos a su divina voluntad porque solo así pueden ser meritorios, lo cual es un espanto*

*Dr. Mera : Lacroix<sup>129</sup> quita del corazón estos miedos con una fácil distincioncilla ‘es absurdo que la voluntad de mentir pueda referirse a dios y ser aprobada por el? de suyo concedo ; accidentalmente niego.’ Yo saco estas consecuencias : luego la mentira se atribuye y debe atribuir a dios en ese caso, esto es accidentalmente; luego esa mentira debe ser premiada por dios como cualquiera otra obra intrínsecamente buena ; luego con prodigiosa metamorfosis se convierten las maldades en virtudes dignas y meritorias de vida eterna”<sup>130</sup>*

Los jesuitas habían desarrollado un modo de investigación acorde al probabilismo, en la búsqueda de la intencionalidad como elemento central de los casos de consciencia. Mientras para sus detractores esto significó tolerancia, para otros fueron temibles indagadores y severos jueces.

*Hay todavía en la provincia quienes al oír nombrar al ilustrísimo Polo se sienten súbitamente sorprendidos de un susto tan vehemente que les desquicia y trastorna el corazón dentro del pecho hasta que acude la memoria a disipar el temor con la recordación de su muerte.*

Es así que de manera significativa uno de los motivos principales del odio que inspiró el inquisidor Mañosca en su visita en Quito no fueron tanto sus intervenciones en asuntos privados y públicos, cuanto los procedimientos de la indagación: la frecuencia e insistencia de los interrogatorios, el no respeto a fueros estamentales y la citación de testigos de status inferior para acusar a sus patrones de pecados vistos en la intimidad. En la visita de Mañosca se habría publicado incluso un edicto<sup>131</sup> que “invitaba a todo el mundo a prestar testimonio incluso anónimamente”(Phelan, 1995,365). Ante los privilegios de los fueros Mañosca habría sostenido que en cuestiones de moralidad y pureza de fe, se desvanecían los privilegios de clase y casta, y había equiparado las humillaciones que las personas de origen humilde causaban a los magistrados con las torturas que el diablo, con el permiso de Dios, infligía a las almas humanas para poner a prueba sus méritos (Phelan, 1995,379).

*“Como los demonios son verdugos de la divina justicia se sirve esta de ellos para que atormentando a algunos delincuentes y apretándoles los cordeles en el potro de alguna afliccion...les obliga a una examinacion vigilante de la conciencia...a que confiesen sus delitos al sacerdote para perdonarselos misericordiosamente”. (De Mercado, op.cit, pp 46)*

La intensificación del discurso sobre el pecado público tuvo un espacio privilegiado en la difusión de la practica confesional, y promovió uno de los logros ejemplares de la contrarreforma según

---

<sup>129</sup> Cita a Claudio Lacroix (Dalheim 1589-1714) comentarista del probabilismo.

<sup>130</sup> Espejo, op. Cit. Conversacion octava, teología moral jesuítica, pp152-153.

<sup>131</sup> cédula de Mañosca del 1 de octubre de 1622 y del 2 de diciembre de 1624 agi/ q 61. Citados por Phelan. Op. Cit.

las memorias analizadas : la conmoción íntima por la culpa se constituyó en un vehículo de control social.

La reforma de la confesión introduce un sistema intensivo de control, como lo plantearía Foucault en la historia de la sexualidad se trataba "...no solo de confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo en discurso...llevar todo lo tocante sexo al molino sin fin de la palabra." (Foucault, 1993, 18).

A este modelo de indagación le correspondería la formalización de reglas meticulosas de examen de sí mismo, un tipo de indagación intensivo sobre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu. De hecho la representación que hace la iglesia de sí misma como fuente de una justicia alterna y escenario de representación encuentra su más eficiente instrumento y su más desarrollada inventiva en mecánicas y tecnologías para la construcción de la subjetividad<sup>132</sup> sobre la que tiene potestad en tanto tribunal penitencial.

En términos subjetivos, la confesión constituiría fundamentalmente un mecanismo para la reconstrucción de la subjetividad : *la salud corporal, temporal y espiritual* (Tobar y Buendía, op.cit. 323). Para que los ejercicios de la confesión y la penitencia surtirán efectos ordenadores debían ser interiorizados "*no una mera ceremonia exterior*"(Tobar y Buendía, op. Cit. Pp. 323).

En este proceso de racionalización del discurso que introdujeron las formas de objetivación, indagación y restitución de tipo confesional, se constituyeron también escenarios internos, una "arquitectura interna" en términos de Teresa de Jesús (De La Flor, 1995) para un mejor ordenamiento de las potencias del alma y el cuerpo.

La memoria en este proceso se verá convertida en un espacio y sometida a técnicas de ordenamiento. Reconstruir la memoria supone primero un olvido, un vaciamiento de la costumbre y luego un vaciamiento del discurso que da lugar a la delimitación de un espacio :

*"evitaras en todo lo posible ociosas conversaciones... has de procurar desnudarte de acciones, costumbres y palabras que en alguna manera ofendan los purísimos ojos de la divina majestad..."* ( Tobar y Buendía, op.cit. 323)

Esta es la preparación para una posterior reconstrucción de la memoria según una racionalidad penitencial. La confesión es una "*examinación de la conciencia como si fuese la última para morir*". Las narrativas que abordamos insisten en reivindicar esta forma metódica de construir la memoria como una de las reformas más eficientes de su estrategia. Así, según Pedro de Mercado, el mismo san Ignacio de

---

<sup>132</sup> Un estudio verdaderamente prolijo del nivel de racionalización y elaboración tecnológica que alcanza el proyecto de construcción de la subjetividad en el siglo de oro español véase en Fernando De la Flor, Lecturas de la imagen simbólica. Alianza Forma, Madrid, 1995.

Loyola se le presentaría a un individuo para guiarle en la elaboración discursiva de su confesión. Cerca de la muerte se le habrían aparecido dos sacerdotes en sueños.

*“El uno era un anciano que dijo se parecía a san Ignacio y para que no quepa duda que fue el ... sepa que no me hablo palabra que no se me haya fiado en la memoria porque se imprimieron en bronce todas según duran indelebles y en conformidad y prueba se confesó de las culpas pasadas, diciendo puntual el número en diez años en la menor circunstancias, certificando que le parecía acababa de cometer los delitos y consentir los malos pensamientos según los tenía presentes, con que se aseguró el confesor que era verdadero el suceso”*(De Mercado, op. Cit, pp.43)

Esta examinación hace a la memoria recorrer un camino de imágenes en las que reconstruye el crimen, y la vida entera como un error. Así, ante los ojos escudriñadores de la divinidad, donde la subjetividad se desnuda sin poder esconderse bajo los oropeles de la pompa o la representación mundana, el individuo se reconocerá marcado con el pecado, para su vergüenza, como un ser monstruoso y culpable:

*“por el se pone el alma tan fea y horrible y aborrecida de dios y de todas sus criaturas que dijo un santo a quien dios le manifestó la fealdad de un pecado mortal, que si un hombre que esta en el por divina disposición viera su deformidad, que perdería el juicio y moriría de dolor, se le rasgaría el corazón o desesperaría”* (Tobar y Buendía, op. Cit. 324)

De este inicial ejercicio de autocontemplación, con ojos morales, surge una identidad individual muy distinta a la de la representación aristocrática :

*“Quién eres tu...y hallaras si bien te miras, que un desdichado y pobre gusanito pecador, que tienes merecido el infierno, y que no sabes lo que será de ti, y el paradero que tendrás cuando de este mundo salgas a la verdad”* (Tobar y buendía, op. Cit. 328).

Así, en las tecnologías penitenciales se procurará una racionalización de la memoria y del intelecto, pero también de los afectos. La confesión supone un doloroso ejercicio de la consciencia sobre si mismo a través de la cual encontrará el individuo una vía para la reforma profunda de si mismo y para la reconstrucción de su identidad. Esta reconstrucción de la identidad se da en tres momentos : el vaciamiento de la memoria cultural -olvido intencional- o enfriamiento de los afectos mundanos y placeres temporales<sup>133</sup>, un lugar claramente neoagustiniano; la expiación afectiva de los pecados o desolación sentida, que en el orden mas perfecto y virtuoso de los afectos penitenciales sigue el modelo de la pasión ; y tras la recuperación de la salud, la consolación o gozo.

En el propósito de los ejercicios espirituales comprendidos por Ignacio de Loyola como *“todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima”*, se

---

<sup>133</sup> la disciplina que supone esta actitud ante la abundancia es notable ; fue contundentemente criticada en una obra anticristiana de la época manchú titulada “no puedo impedírmelo o es necesario que al fin yo estalle” o “el espejo de los mounstros”de yan guangxian 1597-1669. Gernet, 1989.



prepara el espacio subjetivo para la razón y expiación, se ordena en estos ejercicios el sentido de una desolación interna que daría sentido también al gozo. Así el mismo fundador recomendaría *“a las personas que van de pecado mortal en pecado mortal debe punzárseles y remordérseles las conciencias por la sinderese de la razón”*. El practicante, en terminos generales deberá sentir las mociones del alma subjetivamente y de manera afectiva: *“discurriendo y racionando por sí mismo, quier por la racionación propia, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina; es de mas gusto y fructo spiritual...satisface al anima más el sentir y gustar de las cosas internamente”*.(ibid)

El lugar que tiene el olvido en los relatos de la contrarreforma, están cargados de imágenes del ejercicio síquico que supone entibiar las fuentes naturales de lealtad y dependencia afectiva para buscar un “amado” en la distancia. En el plano de los afectos que deben ser enfriados se combina el rechazo del amor filial como elemento central de las lealtades patriarcales que la filosofía contractualista había criticado en el rechazo de las tesis acerca de la primacía del linaje o el derecho divino como fuente de la autoridad. Así mismo el disciplinamiento penitencial de la sexualidad, serán objetos clave para la producción de una nueva subjetividad que alejada de los afectos naturales, los ve traducidos en obligaciones morales o los abandona para acercarse a otros mayores.

En esta línea se relata en forma sistemática la forma en que se indagó sobre ellos en todas las localidades: se buscó la poligamia entre los indios, se buscaron amancebamientos castigados con fuertes penitencias<sup>134</sup>, se promovió la separación de los mas virtuosos de todo sentimiento pasional hacia sus allegados, calificando esta gama de relaciones entre amenazas a la *salud* de la república y desengaños. Estos procesos se representan en una imagen que cobra fuerza en las narrativas en cuestión: la iglesia va ganando voluntades para abandonar amores legítimos o ilegítimos “esclavitudes materiales” que atan a los individuos en lo privado, luego les ofrece una nueva “esclavitud espiritual” mas orgánica, representada en una suerte de militancia o burocratización en servicio de la representación de la soberanía moral.

Esta situación se representa repetidamente en relatos como el de María Ramos, quien *“viéndose desfavorecida de su marido, quanto mas obsequiosa se mostrava en servirle; passo algún tiempo tolerando con paciencia sus trabajos y disimulando la pesadumbre...”* hasta que un día fue por un asunto puntual a Chiquinquirá, santuario de nueva Granada, donde decidió dejar su vida anterior y literalmente hacer “libre-servidumbre” en otra casa.

*“con mucha humildad se ofreció a servir en la casa en quanto fuera del agrado de su dueño ... y estava consolada viendo que en aquel sitio por su soledad y quietud tendría lo que buscaba para su espíritu, muy acomodado para emplearse muy de veras en servir a Dios...detrax de dicha capilla hicieron un aposento para*

---

<sup>134</sup> De Mercado, op. Cit, pp. 68.