

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:<br>campos de relaciones e interdisciplinariedad.  | ...6 |
| 1.3 Racionalidad religiosa y secularización:<br>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 :<br>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.   | ..35 |
| 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<br>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 :<br>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<br>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,<br>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,<br>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

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

##### IV.1 LA ESCRITURA REPRESENTADA COMO LUGAR DE LA CONSCIENCIA, EL PRONOSTICO, LA ADMINISTRACIÓN Y LA EVALUACIÓN.

La contrarreforma encuentra en la escritura su espacio de representación, el lugar desde donde identificar sus adversarios, el retrato de su ofensiva ordenadora y su instrumento de racionalización.

Así como Ignacio de Loyola en su acápite sobre las “*adiciones para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que se desea*” concebiría las *anotaciones* como una forma de tomar inteligencia de su empresa de “*vencer a si mismo para que la sensualidad obedezca a la razón*”<sup>72</sup>, la racionalización administrativa promovida de manera formal en la escuela jesuita desde la Ratio Studiorum (1599) puso un fuerte énfasis en la escritura como medio para la eficiencia administrativa de la información. La sistematización escrita y circulación institucional fue un elemento central de los procesos de evaluación de la estrategia.

Mientras las constituciones redactadas por el fundador Ignacio de Loyola constituían los principios permanentes, la *Ratio* del Gral. Acquaviva, se definía como un manual practico, un reglamento operativo, un instrumento para la mayor eficiencia en la práctica de las constituciones (Herrán, 1997). La Ratio fue el método para la racionalización de procedimientos institucionales a nivel mundial y a nivel regional. Para su unidad a nivel mundial la sistematización de la información a través de la escritura fue una de las reglas fundamentales ; mientras, su intensión de racionalizar pragmáticamente hacía a este reglamento sensible de ser modificado según las condiciones particulares de las regiones en las que habría que operar. Según la pragmática probabilista, la primacía de los fines ante los medios permitiría adaptar los métodos a las circunstancias.

Esta forma de operar hacía de los informes mas particulares hasta las historias generales documentos institucionales producidos según la racionalidad estratégica de una economía de la salvación : permitían hacer un seguimiento pormenorizado de los avances y retrocesos de la empresa espiritual y temporal.

En la memoria histórica de Oliva el sentido de la escritura es un despliegue de la consciencia sobre el mundo, el acceder a un orden discursivo que *ilumine un mundo oscuro que no se comprende a si mismo*”<sup>73</sup>. El método le permite establecer de manera argumental una serie de correlaciones entre acontecimientos históricos aparentemente desordenados y a consecuencia hacer deseable y posible buscar a través de medios seculares el horizonte de realización. Bajo esta forma argumental cabe pronosticar que la introducción de la reforma promoverá la enmienda y posteriormente la salvación.

---

<sup>72</sup> Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales, 1961, pp.198.

La reforma doctrinal tal como Oliva la anuncia es la introducción de un proyecto racionalización, una estrategia y unos instrumentos de evaluación.

Esta imagen refleja una doctrina que se disputa la libertad de la *razón* y la *gracia* para discurrir sobre virtudes contra doctrinas más escépticas, como la luterana y la jansenista, que niegan todo medio humano para comprender el infinito dejado por la ausencia de dios, y por lo tanto para concebir un camino secular hacia la Salvación.

Según el análisis del puritanismo protestante que realizara Max Weber, la condición de su secularización fue la ruptura con la confianza en medios para la salvación, sean sacramentales, mágicos o institucionales.

Por parte de la vertiente católica, como se ha planteado antes, se aspira a construir medios y alcanzar a través de ellos en un proceso de corrección y disciplinamiento, la salvación. En este sentido el misterio de la Gracia -la iluminación de la razón inspirada en el espíritu Santo- ha de ser el argumento de autoridad sobre la representación salvacionista que esgrima la iglesia, especialmente la compañía de Jesús. La “razón más probable”, establecerá los límites de la especulación ante la autoridad eclesiástica.

A través de la escritura los jesuitas se retratarán como una “milicia” de superhombres -el género de racionales más evolucionados de la génesis- y por lo tanto como los guías intelectuales de un mundo que deja de estar cerrado sobre sí mismo y que obliga a caminar en el oscuro trecho del tiempo; una orden que ha sustituido el ideal monástico por una misión secular y que pretende extender al mundo los medios de disciplinamiento.

La Gracia es su argumento de autoridad pero advierten fuertemente contra el concepto de predestinación “*porque con eso se entorpece y se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho de las almas*”. Así mismo “*no se ha de hablar tanto de la fe y la gracia para que el pueblo no sea perezoso y para que no se engendre el veneno que quita la libertad. Mayormente en nuestros tiempos tan peligrosos, que las obras y libero arbitrio reciban detrimento alguno o por nihilo se tengan.*”<sup>74</sup>

La razón, según la traducción que se daría a la pragmática renacentista en la contrarreforma, es política en el sentido en que la fuerza de la historia es actividad de individuos, según las tesis probabilista, solo acciones deliberadas son moralmente positivas o negativas.

La escritura es el modelo de *Medio* que ofrece la doctrina católica en el contexto de la defensa de la capacidad humana de crear una economía racional y eficientemente encaminada hacia la salvación. Así, si bien el imaginario de la comunidad perfecta es aristotélica (orgánica, jerárquica),

---

<sup>73</sup> Oliva, op. Cit, pp 82.

no se concibe como una realidad dada, sino como un proyecto : así un ejercicio de racionalización de la naturaleza y la costumbre, permitirían pronosticar una realización futura. La escritura se concibe como un instrumento de representación, ordenado racionalmente, que da lugar a un saber platónico y alegórico, es decir un saber que representa el orden, pero al mismo tiempo trabaja en el campo de la percepción y la recepción de sus lectores introduciendo en la representación dispositivos de ordenamiento hacia afuera (De la Flor, 1995, 181).

La escritura es un *Medio*, en el mismo sentido en que lo son las practicas sacramentales y la composición de imágenes entre otras técnicas desplegadas dentro del contexto de su economía discursiva, de hecho la escritura rige en terminos generales el orden de la representación. Estas se desprenden de su sentido mágico atribuido por la lógica medieval de las semejanzas para aproximarse a la categoría de instrumentos seculares

-representaciones y medios- para el procesamiento de una racionalización ética. Incluso el recurso al milagro se inscribe explícitamente dentro de las políticas pedagógicas y en el desarrollo de los artificios para una predica elocuente en imágenes. El mismo Alonso de la Peña Montenegro habla libremente del milagro como instrumento :

*“Se requiere que los predicadores funden su enseñanza en buenas razones, en milagros y buena vida de los ministros ; que todo junto es bastante para persuadir con eficacia y entonces pecaran si no creen”<sup>75</sup>*

La racionalización ética que se puede desprender del énfasis mediatico de la doctrina católica establece en primer lugar que la temporalidad secular puede ser administradas con fines salvacionistas; segundo que la representación y el énfasis penitencial y correctivo de los medios religiosos son instrumentos eficientes ; tercero que la iglesia en tanto autoridad, no es la dispensadora mágica de la gracia, sino la intermediaria y guía ejemplar de un proceso de disciplinamiento y perfeccionamiento que aspira a la gracia como un bien alcanzado a través de la virtud. Así el contraste entre la doctrina protestante y la católica no se despliega en el contexto de la racionalización ética vs la magia sacramental, sino en el contraste entre la racionalización ética derivada del concepto de predestinación calvinista y la racionalización ética derivada de la doctrina contractualista y mediatica de la contrarreforma.

En este sentido, la ritualidad y el sacramentalismo católico, así como el papel de la autoridad representada en la iglesia, redefinidos en el contexto de la contrarreforma bajo la lógica de una economía de la salvación, establecen canales específicos entre la racionalización religiosa y el campo de las representaciones que guían la practica o conducta secular.

---

<sup>74</sup> Ignacio de Loyola, op.cit, pp.319)

<sup>75</sup> De la Peña, op. Cit. Pp. 561.

Más que una difusión de hábitos del campo especializado al campo secular de los que hablaría Weber, en la versión católica se puede observar un traslado explícito de los medios religiosos a la vida secular. Las enseñanzas que promueven la voluntad de virtud, el aprendizaje acerca de la razón política y moral de la autoridad, y el lugar de las formas corporativas como ensayos de nueva sociabilidad se inscriben en un discurso que fusiona deliberadamente -en contrapunto con la doctrina protestante y con el desarrollo histórico de la especialización en la versión de los saberes y las prácticas industriales de matriz anglosajona- los procesos de racionalización moral con los procesos de racionalización temporal. No se trata de una fusión natural, ni heredada del medioevo, tampoco se trata de un modelo administrativo carente de especialización como veremos en el acápite acerca de las virtudes políticas y económicas, existe una forma de especialización organicista muy clara. La imbricación entre el discurso moral y los discursos en torno a las prácticas seculares, no implican un arraigo en el pensamiento mágico, ni la falta de un desarrollo administrativo de las empresas temporales, sino una derivación lógica de la economía de la salvación construida como un propósito secular, de lo cual se desprende, como intentamos argumentar, la racionalización de un modelo corporativista en un contexto de expansión capitalista y la construcción de un proyecto de hegemonía autoritaria.

Se puede considerar a la doctrina de la Salvación como una economía discursiva y práctica, como una economía, en la medida en que el horizonte sea cual fuera su imaginario aparece como el fin de una racionalidad instrumental, se presenta como un proyecto de ordenamiento racional que supone la apropiación de métodos e instrumentos de sistematización, como lo definiría Carlos Espinosa en sus trabajos sobre la ascética contrarreformista (1994); pero además es una economía también en la medida en que supone la existencia de instrumentos y prácticas de evaluación de sus procesos en las empresas espirituales y temporales.

Lo que queremos argumentar por ahora es entonces como la escritura sistemática, las representaciones que pone en juego, y la utilización de instrumentos contables responden a este requisito administrativo.

Las imágenes producidas en la escritura de las memorias de misiones jesuitas se inscriben dentro de un proceso de sistematización y un experimento de eficiencia administrativa institucional. La escritura como un espacio de evaluación periódica, promovida por la orden desde Claudio Acquaviva, extiende su margen desde los informes cotidianos, y particulares -entre los cuales se encuentra la documentación desarrollada en torno al probabilismo de los casos de conciencia y el proceso moral de los sujetos- ; los informes periódicos sobre los proyectos puntuales adelantados en las misiones, así como en las empresas temporales de la orden concebidos como evaluaciones del

proyecto a nivel local; hasta evaluaciones de mayor formato : la historia y la evaluación del estado moral de las regiones.

Todo este despliegue de la escritura circula por los canales institucionales de la orden jesuita, desde los espacios mas locales y misiones mas fronterizas hasta los centros administrativos, y de allí a su centro en Roma para dar lugar a cuerpo documental mas sistemático de la modernidad temprana : las Cartas Anuas. Estas representan su empeño por sistematizar y evaluar la administración del proyecto desde lo local hasta lo universal, como lo representó en términos literarios Umberto Eco en su obra dedicada al barroco, *la isla del día antes* :

*“..Recogiendo y enlazando las observaciones hechas por sus hermanos misionarios, los jesuitas habian establecido un Horologium Catholicum que no quería decir que era un reloj devotísimo al Papa, sino un reloj universal. Era en efecto un planisferio en el que estaban marcadas todas las sedes de la Compañía, desde Roma hasta los confines del mundo conocido, y de cada lugar se indicaba la hora local.”*

La escritura construye imágenes del espacio y del tiempo para la introducción de reformas, representarán en una narrativa causal las practicas sometidas a métodos y pronósticos pero también evaluarán los avances y retrocesos de la estrategia. La escritura en este sentido, como lo anunciara De Certau, transforma 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*, ella fabrica la historia occidental. La escritura introduce un cambio, y registra la memoria de su proceso. Pretenderá dar cuenta de los cambios particulares y generales, del proceso de consciencia de un individuo, de la transformación de una casta, del estado de la batalla entre la corrupción y la corrección en que se encuentre una región.

Los medios para el procesamiento y las técnicas de evaluación cualitativa y cuantitativa del proceso de una economía que se despliega en un escenario temporal hacia fines trascendentes son específicas, distintas a las de una economía como la industrial, y no por eso menos “eficientes” en tanto tecnologías inscritas en un proceso de racionalización.

La utilización de la escritura y el calculo “mátesis subordinada a la primacía del concepto Orden” como instrumentos de evaluación y pronostico darán cuenta de los avances y retrocesos en los negocios temporales y espirituales de la misión, así como para describir el estadio en el que se encuentra la transformación de los sujetos individuales (los casos de consciencia) así como las especies genéricas (indios, blancos, negros, castas) en su génesis dentro del recorrido moral.

En este sentido, la economía de la salvación, en tanto economía discursiva será una combinación entre representaciones y practicas de transformación, entre metarrelato y administración de recursos temporales : una suerte de doble contabilidad que, sin ser deliberadamente maniquéa, se

plantea como administradora espiritual, a la vez que obtiene notables beneficios materiales como resultado de su estrategia de administración de almas, de los recursos y de los bienes a disposición.

Memorias como la de Oliva ofrecen la representación que rige los procesos de reforma doctrinal. Como hemos visto su discurso construye el espacio para la ubicuidad de la consciencia, el lugar de la perspectiva de una fenomenología moral y un proyecto de racionalización. Según sus procedimientos de objetivación construirá una narrativa de causalidad, en ella introducirá la estrategia de reformas como un pronóstico. La memoria más tardía de Pedro de Mercado s.j.<sup>76</sup> dentro de la misma vertiente doctrinal, y más avanzado el procesos de consolidación institucional de las reformas en distintas regiones coloniales como Quito, Lima, y Nueva Granada presentará una versión unitaria y general de la misión pero también las representaciones y experiencias particulares en cada localidad. En este género de memoria más tardía se dará cuenta de los sistemas clasificatorios a los que son sometidos los sujetos de distintos status de la sociedad colonial, las representaciones de sus vicios, las corrupciones más características de una región, las funciones orgánicas y calidad moral alcanzada por estos tras la adopción de la racionalidad y la disciplina impartida. Así mismo se dará cuenta de la operatividad que tiene la virtud en el campo del gobierno político, los vínculos sociales y las empresas económicas a nivel regional. Estas narrativas son tecnologías de comunicación que portan las imágenes que circularon también a través de otros medios instalados por el poder pastoral en la construcción de discursos hegemónicos regiones criollas, sobre todo en lo que se refiere a la a nivel que apelan tanto en la definición de una semántica de las relaciones de poder como en una representación de las prácticas económicas. Hacia esto apuntarán un amplio espectro de narrativas entre las cuales encontramos las cartas pastorales, como las de Juan Nieto Polo de Aguila s.j. que fuera obispo de Quito ; los libros de santuarios como el de Pedro de Tobar y Buendía de la Virgen de Chiquinquirá en Nueva Granada así como las invocaciones a la virgen de las Mercedes en el terremoto del Pichincha en 1660, o a la del Quinche y de Guadalupe, virgen de las temporalidades ; las oraciones fúnebres, última evaluación del estado moral de una localidad en torno a las acciones ejemplares de un prelado notable, entre otras.

Por último se pueden encontrar un último grupo de narrativas donde se establecen evaluaciones más generales, de ciclos largos, respecto de la eficiencia de los procesos de transformación a los que se vieron sometidos las distintas especies o status de individuos. La evaluación del proceso, ya en términos más generales se verá representado en la escritura de Alonso de la Peña Montenegro quien se colocará en el péndulo de la representación de la batalla y de la

resistencia, del ofrecimiento y de la pérdida trágica, redefiniendo el concepto idolatría confirmará las condiciones de poder y de diferenciación social con las que se origina el proceso, y que hacen posible mantener el despliegue de dispositivos que ofrecen un proceso de transformación nunca acabado y sostienen toda una administración temporal autoritaria y extractiva. Hemos querido confrontar esta evaluación con las cuentas más pragmáticas que establecen Jorge Juan y Antonio de Ulloa a principios del siglo XVIII. Mientras De la Peña produce en el discurso escéptico una pérdida espiritual que permite sostener un estado de poder y organización colonial interno; estos viajeros proveen una interesante imagen acerca de las formas de organización a las que lleva el discurso trágico de la corrupción y el pecado, y las ganancias prácticas a las que lleva en las empresas económicas y políticas a nivel regional.

#### **IV.2 LA SALVACIÓN COMO FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.**

En el seno del estado absolutista, y en base a la transformación del papel de la iglesia convertida tras la reforma en iglesia nacional, se gestaron dos principios de la temporalidad moderna: primero una noción de perfectibilidad, una consciencia del tiempo que combinaba la razón política -y el cálculo político- con la profecía. En términos de Koselleck “*Se trata de una mezcla entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de Salvación que forma parte de la filosofía del progreso*” (Koselleck, 1993,36). Segundo, una noción de “*simultaneidad de lo anacrónico*” que acompañó a la extensión colonial sobre las regiones de ultramar y que se convirtió en el dispositivo de la construcción de una representación universalizante y a la vez que jerárquica de orden social.

En este contexto el pasado aparece como un lugar de la diferencia, que solo se rearticula al presente por el ejercicio racional que introduce el pensamiento histórico, siempre referido a su horizonte de realización; mientras, el presente se subordina a la idea de futuro comprendido como un camino a recorrer hacia la perfectibilidad.

Entre la voluntad de cambio ordenador, y la resistencia se produce un doble proceso de construcción de la diferencia: primero, el futuro como horizonte de perfectibilidad se traduce más en un ejercicio de corrección que en una realización de los fines que se presentan como inalcanzados.

Al mantener en pie la lucha entre la razón ordenadora y su opuesto, “la reproducción y superación continuamente necesaria de lo opuesto” se aplaza infinitamente la realización del tiempo del futuro. Así según Hegel “la consciencia de los actores se adhiere a un ‘todavía no’ que posee la estructura formal de un deber perenne”. Desde aquí ha de ser posible transferir a la realidad histórica ficciones como un futuro igualitario, pues “la fijación en un estado final por parte de los que actúan se

---

<sup>76</sup> Pedro De Mercado S. J. (Riobamba 1620- Sta. Fe De Bogotá 1701). Historia De La Provincia Del Nuevo Reino

muestra como pretexto para un proceso histórico que excluye la consideración de los participantes” (Koselleck, 1996, 38). Por eso el horizonte de la salvación moderno así como la idea de progreso decimonónico tendrían que circular por canales más complejos que los del discurso político o la normativa civil, para convertirse en proyectos debían reclamarse como derivados de la lectura filosófica del futuro : la filosofía de la historia o el telos de la salvación.

Segundo, en base a la idea de superación que, como hemos dicho presupone la persistencia de lo anacrónico como blanco de batalla o de subordinación, se produce la imagen de superioridad, de grados distintos de civilización viviendo en un espacio contiguo, siendo ordenados diacronicamente por comparación sincrónica (Koselleck, 1993). En las épocas colonialistas si se miraba desde Europa a las colonias, se hacía una mirada hacia atrás : desde la filosofía de la salvación la historia andina y la primera época colonial aparecía como anterior a la consciencia del horizonte moral ; desde la filosofía del progreso, las geografías naturales y sociales de América aparecían como barbaras frente al adelanto de la civilización. En esta misma lógica la existencia de iluminados de su tiempo que, en la medida de su evolución hacia el horizonte de perfectibilidad constituían una suerte de superhombres<sup>77</sup> se distinguieron de una nueva especie de subordinados -no ya por su particularidad y representación múltiple según la imagen de cultura popular de la edad media o cultura clásica del renacimiento- sino como miembros internos a las fronteras de los estados modernos en formación y a los proyectos disciplinarios, masas algo informes, nunca suficientemente transformadas por la empresa pedagógica.

La reforma fue el punto de partida de una nueva temporalidad, al proclamar Lutero la corrupción del papado y el fracaso del imperio romano de occidente en su misión natural de demorar la llegada del anticristo, cambió el lugar de la imagen medieval del fin del mundo, siempre esperada y retardada, e introdujo consigo la idea de la inmediatez del cisma, el acortamiento y la aceleración del tiempo. Sin embargo, aunque Weber encontró en el protestantismo una racionalidad metódica que introdujo transformaciones seculares, esta se inscribía en la idea tradicional de una espera profética. Pues en la negación protestante de la existencia de medios humanos para conseguir la salvación, la aceleración del tiempo aparecía como un signo visible *de la voluntad de Dios* de hacer irrumpir el juicio final. Generalizado este concepto a definición de la temporalidad de la reforma, se suele desplazar el hito de la temporalidad moderna en la revolución francesa. Este es el caso de Koselleck quien sostiene que la temporalidad de la ilustración en torno al progreso, si reivindica la agencia

---

Y Quito De La Compañía De Jesús. Biblioteca De La Presidencia De Colombia, Bogotá MCMLVII.

<sup>77</sup>IMAGEN 2.



Referencia atrás

IMAGEN 2. Iglesia de la Compañía de Jesús, Quito.

Representación de las jerarquías morales y distribución de ejercicios espirituales.

La mirada del jesuita racional e iluminada, guía el camino de la perfectibilidad. El hombre común, más pequeño en la jerarquía de la génesis moral, avanza a través de ejercicios penitenciales.

humana, al introducir las practicas como modificadoras del devenir, pues es tarea de los hombres alcanzar el futuro dorado (Koselleck, 1993, 25).

Hace falta sin embargo establecer un contraste mas, la diferencia entre el horizonte de expectativas de la salvación contrarreformista y la salvación luterana. Si bien la primera imagina también el fin de los tiempos, a consecuencia de su defensa de los medios sacramentales como instrumentos para la salvación, logra adaptar la economía medios fines de la razón política maquiavélica, y la razón instrumental transformando el horizonte de la salvación en el referente metafísico de una temporalidad humana, progresiva y racional. Esto supone la introducción de practicas tendientes a la perfectibilidad construidas bajo el uso de la razón y métodos de disciplinamiento como lo plantearía la escuela contractualista jesuítica desde Francisco Suarez ; en este sentido el horizonte moral de la salvación no exime a esta vertiente del cristianismo moderno de contar con formas de evaluación sistemática y contabilidad como lo demuestra las altamente formalizadas practicas de la escritura, la memoria y los libros de los negocios temporales de la orden jesuita<sup>78</sup>

Para la versión contrarreformista la premura del tiempo no es solo escenario de la voluntad de Dios, como para Lutero, la tarea de la perfectibilidad humana y de la corrección temporal sometida a una economía del discurso racionalista es una apuesta, de corrección secular, una tarea de los hombres que se somete mas al concepto de pronostico que de profecía. Desde la economía de la salvación católica, la adopción del calculo político traducido en un horizonte moral transformó la idea del futuro en un campo de posibilidades finitas escalonadas, según su mayor o menor grado de probabilidad, donde era posible apostar por la previsión y el calculo. Según la lógica del pronostico, la historia jesuita de las misiones construye una temporalidad secular en la que se proyecta dando cuenta de sus batallas temporales, pues aunque se la dedica a María su intercesora y siempre apunta a una misión trascendente, no provoca la destrucción del tiempo que requiere la profecía apocalíptica. El futuro del mundo está incluido en la historia de la iglesia, y todavía intenta monopolizar las visiones de futuro, pero lo hace a través de un intento de monopolizar la representación y la distribución social de los dispositivos de disciplinamiento<sup>79</sup>. Visto así, en el horizonte de la salvación contrarreformista se ha introducido un horizonte de perspectiva temporalmente progresivo que incluye un coeficiente de modificación de lo mundano.

---

<sup>78</sup> un discurso sobre el método se encuentra en ejercicios espirituales de san Ignacio, un corpus metodologica que da cuenta del nuevo lugar de la escritura y la evaluación de los procesos se puede ver en la Ratio Studiorum promulgado por el general de la orden Claudio Acquaviva en 1599.

<sup>79</sup> ver mas adelante como se reivindicaban a sí mismos rebautizando esclavos e indios ; ver también como reparten los instrumentos de disciplinamiento al interior de las cofradías penitenciales.

La diferencia significativa entre el horizonte de expectativas del estado absolutista católico y el horizonte del progreso es el carácter nostálgico que introduce la reconstrucción de la virtud en el primero. La búsqueda por construir un organicismo racionalizado en “un segundo grado” no parece consecuente con la innovación que produce la filosofía del progreso, sin embargo, si contextualizamos el concepto innovación en una economía medios fines, debemos recordar que la eficiencia de los instrumentos se debe medir en torno a los dichos fines, así la innovación tecnológica de la economía de la salvación no puede ser evaluada según las categorías de una racionalidad productivista a la vez que la reconstrucción de lo tradicional en lo moderno puede justificarse en torno a su utilidad.

#### **IV.2.1 GENESIS ANDINA Y CORRUPCIÓN COLONIAL, EL PRONOSTICO DE UNA REFORMA MORAL, EN ANELLO OLIVA(1547-1642) HISTORIADOR JESUITA.**

La obra del jesuita Anello Oliva “Vida de Varones ilustres de la Compañía de Jesús”<sup>80</sup> constituye por sus giros retóricos, tanto como por los objetos que representa en su afán de dar sentido a la construcción de un proyecto moral en los andes coloniales, un discurso paradigmático. En términos retóricos se observa el abandono del género de la crónica por una economía del discurso vinculada a los proyectos de racionalización institucional jesuítica, entre los cuales la escritura sistemática y prolija de una memoria razonada sobre los acontecimientos que se van generando en el proyecto misionero son una aplicación secular de la lógica causal derivada de la noción racionalista de Orden y perfeccionamiento según la traducción salvacionista.

La interpretación jesuita de San Agustín recupera el tema de la memoria como un espacio a ser construido: los jesuitas pretenden construir una memoria racionalmente ordenada -mediante una serie de ejercicios mnemotécnicos e imágenes como lo enseñarían los ejercicios espirituales de San Ignacio-. Luego, a través de este modelo de orden discursivo, encontrar un vínculo entre los acontecimientos del pasado y el presente construidos como tales desde la presencia jesuita en el Perú, y de su misión como portadores de la consciencia que guiaría la reconstrucción de la sociedad en torno al horizonte de la salvación.

El pasado cobra significado leído desde su presencia y su misión, en primer lugar el pasado muestra la lógica de los acontecimientos que precedieron a su llegada, en segundo se representa un

---

<sup>80</sup> Anello Oliva pasó con cuatro años de noviciado de Italia al Perú en 1597 para conformar las órdenes de claver con otros once jesuitas. En Lima terminó sus estudios, y luego en trabajo misional residió en el Titicaca, En Oruro, Potosí, Chuquisaca Y Arequipa. En 1630 regresó a Lima donde fue nombrado director del colegio durante seis años. Murió en la ciudad de los reyes en 1642. La obra que comentaremos es Historia Del Perú Y Varones Insignes En Santidad De La Compañía De Jesús. Publicada por Juan Francisco Pazos Varela Y Luis Varela Y Obregoso. Imprenta Y Librería De San Pedro, Lima 1895.

distanciamiento del pasado para la construcción de un proyecto de ordenamiento activo hacia el horizonte de la salvación.

Su discurso establece primero un nexo causal entre las practicas o sea entre los acontecimientos temporales, segundo una razón ejemplar que es el lugar que se da a la escritura como dispositivo ordenador y tercero una relación causal providencialista entre las practicas y el telos que es su vocación institucional. Estas relaciones están claramente codificados en la *Ratio Studiorum* promulgado por el general de la orden Claudio Acquaviva en 1599 según la cual la memoria institucional debería dar cuenta de hechos concretos como “*Fundaciones de los colegios y casas, nombres de los fundadores, progresos y crecimiento de ellas...aprobación y favor de las ciudades y pueblos*”; de hechos ejemplares como relatos sobre “*bienhechores insignes y favorecedores, virtudes y hechos de varones ilustres de han muerto en la compañía, vocaciones ilustres y extraordinarias, mudanzas y conversiones notables logradas con nuestros ministerios y sucesos desastrosos de personas que han salido de la compañía*”, y en forma de evaluación dar cuenta de “*sucesos prósperos y adversos de la compañía*”.<sup>81</sup>

En su intento por engarzar la lógica de la llegada tardía de los jesuitas a las Indias con el proyecto de construir una comunidad moral por encima de los intereses privados que caracterizaron a la conquista y que en la fase de expansión mercantil produjeron la crisis del proyecto monopolico del estado, Oliva teje una secuencia temporal, compatibilisa los tiempos logrando unidad y secuencia en los acontecimientos, y de esta forma hace predecible y deseable su llegada, como si fuese una llegada de la consciencia para el gobierno moral de los miembros de la sociedad colonial.

La concatenación racional de los tiempos y los acontecimientos devela un nuevo sentido de la existencia en las Indias, en esto consiste según el cronista el “*descubrimiento*” del nuevo mundo.

*“En el libro primero, que es de la historia del Perú, y su descubrimiento escoge lo que ha parecido mas verdadero, dándole el justo peso, que en cosas tan antiguas pudo hallar, y en concordar los tiempos lo mas puesto en razón, y en las Virtudes de los Varones Apostólicos (que trata en el segundo tercer y cuarto libro) lo mas pío y devoto, y en todo muestra sumo cuidado, piedad y religión conocida descubriendo la mucha de sus antepasados, que en tanto aumento de la cristiandad deste Reyno florecieron”*<sup>82</sup>

En sus términos el *descubrimiento* de Perú es un acto de la consciencia introducido por los iluminados del Espíritu Santo.

*“la llegada de la consciencia prístina que alcanza a descubrir debajo de las apariencias un sentido providencial a la historia de esta región que solo sospechaba su destino”*<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> De Mercado, Pedro S. J. Historia De La Provincia Del Nuevo Reino Y Quito De La Compañía De Jesús. Biblioteca de la presidencia de Colombia, Bogotá MCMLVII.

<sup>82</sup> Aprobación del Padre Alonso Messia De La Compañía De Jesús, Dada en el Colegio De San Pablo De La Compañía De Jesús de Lima. 1 De marzo 1631.

<sup>83</sup> Oliva, Op.Cit.

La teoría de la iluminación del espíritu Santo tuvo un desarrollo importante en el programa de estudios Ratio Studiorum, en el los jesuitas se ofrecían como iluminados por el espíritu Santo, dotados por la gracia de la razón y los instrumentos de representación, conocimiento y disciplinamiento que les permitían reconocer los pecados públicos que hicieron del mundo un discontinuo incontrolable, guiar los ejercicios expiatorios creadores de consciencia y luego fungir de intermediarios para alcanzar la Salvación. En este sentido la escritura de la historia andina desde la pluma del jesuita Oliva implicó la introducción de un esquema de temporalidad salvacionista que redefinía las categorías taxonómicas renacentistas respecto de las formas de la civilización y las reconstruía en el contexto de un metarrelato moral.

Oliva conoció la defensa humanista de los indios emprendida por Fray Bartolomé de las Casas y Fray Domingo de Santo Tomas. Sin embargo, su tradición filosófica y el contexto de su producción historiográfica no es el mismo. La diferencia es fundamental. Los primeros sostuvieron la idea de mantener los señoríos naturales en las repúblicas separadas de indios y españoles, en parte como defensa frente a la tiranía de los conquistadores, en parte inspirados por el ideal renacentista que promovía la comparación de distintas civilizaciones y la traductibilidad de las lenguas<sup>84</sup>. Este argumento coincidía como hemos visto con el proyecto de construcción del estado y con una economía dependiente de la sobrevivencia del cacicazgo. Los segundos, sin propender directamente a la supresión de las fronteras "nacionales" o étnicas, propugnaron por la formación de una comunidad política integradora y jerárquica, que en terminos de filosofía política se vinculaba al proyecto de fortalecimiento orgánico como estrategia de control social que hemos asociado al contractualismo y que en terminos regionales se puede vincular con la formación económica y política de la sociedad criolla.

Sobre la intención comparativa que domina el discurso de las Casas, los jesuitas introducen una temporalidad salvacionista y una noción de perfectibilidad. Mientras Las Casas en su "Apologética historia sumaria" (1550) en su afán universalista intenta demostrar que en las Indias se habían alcanzado grados de civilización comparables a los del mundo antiguo, Oliva se sustenta en este antecedente para sostener que a la civilización andina, como a todo el mundo cristiano, solo le faltaba recorrer el camino temporal hacia la consciencia moral. En su concepto, si los indios eran una comunidad natural, una civilización, para promover una génesis que no vendría por si misma habría que introducir dispositivos para la construcción de una voluntad política y moral, fundamentos del orden jerárquico y la soberanía legítima según el contractualismo.

---

<sup>84</sup> Véase Roig, 1984.

En el interés por argumentar alrededor del tema de la soberanía Oliva construye la figura de Manco Capac como la de un príncipe político centralizador, cuya voluntad maquiavélica le habría permitido prepararse para la construcción de la monarquía española. En base a su solvente conocimiento del quichua y citando a los quipucamayoc Oliva y Blas Valera -autor del diccionario quechua desaparecido cuya tesis era la de la bondad natural de los Incas- rectificaron a Polo Ondegardo quien sostenía que los indios eran un pueblo sin historia. Valera, el jesuita anónimo, Oliva y Montesinos citaron incluso nombres de quipucamayocs otorgando así legitimidad a lo que consideraron como la memoria histórica de una civilización.

Pero, a diferencia de Valera, y próximo a Montesinos, Oliva se interesó por demostrar la existencia de una civilización anterior al incario unida por el monoteísmo -la veneración de Pachacamac deidad de un antiguo imperio mercantil costeño-<sup>85</sup> aunque organizada mas precariamente, sustentada en una unidad moral muy cercana a la virtud perdida del cristianismo antiguo. Contra esta religión natural atentaría Manco Capac al requerir en su proyecto de construcción del estado un símbolo idolátrico que lo representara.

No se ha podido identificar directamente la influencia de Matheo Ricci en Oliva, sin embargo el aprecio de Oliva por la civilización andina y su intento por sentar las bases de un fundamento moral superior a las sutilezas de una voluntad política maquiavélica, lejana a la virtud, se expresa en evidentes similitudes entre estos miembros de la misma fe. En el caso de la misión de Oriente Matheo Ricci s.j. sostiene que el confucianismo es un cristianismo arcaico mientras dirige su ataque al budismo -idolatrías de la india- adoptadas por el imperio Chino (Gernet, 1989).

Oliva se encontró con tres posturas claramente establecidas frente al tema de la legitimidad de la sustitución de la “dinastía” inca, todas surgidas después de 1560 junto con el apareamiento de la primera gramática quichua. Una primera justificatoria de la muerte violenta de Atahualpa calificado como un gobernante idolatra y tirano, por lo tanto ilegítimo. Otros justificando la legitimidad de su señorío y el derecho que les correspondía a los indios sobre tierras y cacicazgos bajo el gobierno del nuevo monarca. Unos últimos atribuían un carácter de justicia y legitimidad a las autoridades étnicas regionales mientras le restaban importancia a la burocracia inca. A Oliva se lo puede identificar con el segundo grupo, según su versión Atahualpa podía haber sido un excelente aliado para la introducción del cristianismo ya que era un rey legítimo y eficiente, al que solo había que corregir en su uso oportunista del símbolo religioso solar como medio para lograr unidad espiritual entre sus

---

<sup>85</sup> un estudio mas etnohistorico sobre Pachacamac véase en Coronel (1996).

súbditos<sup>86</sup>. Llega a argumentar, como veremos mas adelante, que para los indios el monarca español era legítimo en cuanto sucesor del Inca.

Al mismo tiempo se podría identificar a Oliva con el tercer grupo; según su periodización, y en base al testimonio del quipucamayoc Catari<sup>87</sup>, el fundamento social real del incario se debía buscar en antiguos señoríos étnicos y no en su mito de Pacaritambo. Además, según Oliva, estos señoríos estaban menos viciados de las idolatrías promovidas por el Estado, e intuían al Dios creador bajo la figura de Pachacamac.

En la línea de construir el orden político como instrumento eficiente para el orden moral, Oliva plantea su acuerdo con Francisco de Toledo y con las Leyes Nuevas contra el ejercicio privado del dominio y la violencia. El sistema de reducciones implementado por Toledo le parece notable :

*"y aunque hubo muy grandes dificultades y repugnancia por parte de los indios el virrey salió con ello y a la verdad esta obra fue de las más heroicas y de mayor servicio de Dios que hizo este caballero en beneficio de los indios"* ( Oliva, libro 1, capítulo ocho, NUM. Tres).

Pero con mas convicción aún, comparte los intereses y proyectos contrarreformistas, traducidos en el Tercer Concilio Limense, especialmente los relacionados con la implementación de métodos de enseñanza eficaces para generar conciencia, memoria y practica metódica.

#### **IV.2.2 PERIODIZACION HISTORIOGRAFICA y GENESIS MORAL**

En el intento de argumentar a favor de una génesis salvacionista, Oliva reconstruye el esquema de clasificación heredado del renacimiento e introduce nuevos referentes respecto de la evolución entre los modelos de convivencia social en las regiones andinas. Mientras en el discurso renacentista la jerarquización se da en torno a la relación entre el imperio universal y los modelos particulares de civilización basados todos en la razón natural, las destrezas culturales, y la presencia de linajes propios, en el discurso contrarreformista el salto se da de la razón natural que tras su caída requiere de la adopción del instrumento eficiente de la razón política y de allí a la razón moral, los segundos preceptos que permiten leer el horizonte de perfectibilidad y la apelación subjetiva de las voluntades. Bajo este concepto se redefinieron las identidades, diferencias y estados en la evolución que legitimarían las formas de poder específicas entre los "sujetos" de la comunidad política colonial.

---

<sup>86</sup> Esta imagen del príncipe eficiente que no escatima en medios para lograr unidad política esta evidentemente inspirado en Maquiavelo, recordemos sin embargo la discusión acerca de la estrategia mas eficiente de gobierno que adelanta Suarez alrededor de Maquiavelo desde el contractualismo a favor de la construcción de un orden moral.

<sup>87</sup> la fuente utilizada por oliva para ilustrar la genealogía de Manco Capac, inca mítico fundador del Cuzco es un Quipu a cargo de un antiguo quipucamayoc de la corte del Inca -Catari- que fue traducida en el siglo XVI bajo pedido del Dr. Bartolomé Cervantes Canónigo De La Catedral De Charcas.

En la lectura de la experiencia andina, un primer periodo se caracteriza por una sociedad políticamente fragmentada, descrita como una sociedad guerrera que solo mantiene un pacto de tregua mercantil mientras se cobija bajo la imagen religiosa de Pachacamac. Esta sociedad lograría un tránsito pactado hacia la centralización política y la universalización lingüística en el incario; el precio sería la violenta sustitución del creador Pachacamac por la idolatría del sol.

Un segundo periodo sería el de la conquista y la colonia temprana que en el cronista se describe como el imperio de la tiranía y de la ilegitimidad expresada en el señalamiento de Pizarro y los conflictos entre encomenderos. En este periodo la tiranía estaría expresada en la erección de una nueva idolatría, la veneración española por el oro y la gloria, y conllevaría el dolor sin orientación entre los indios, privados de comunión y privados de participación como miembros de la sociedad política.

El tercer periodo, cuyo hito es la llegada de los jesuitas y con ellos de la predicación de la salvación a los andes, está marcado por el encargo de arreglar un acuerdo social pacífico capaz de incluir a los indios logrando participación subordinada, digna y voluntaria, y capaz de transformar los poderes regionales en las nuevas elites y vanguardias<sup>88</sup>. Estos antecedentes justifican la llegada de los jesuitas a las indias occidentales, su propuesta de construir una base moral hegemónica con la forma de una integración jerárquica, para consolidar un proyecto salvífico. Esta es la versión del jesuita Oliva acerca de la idea de dejar atrás los conflictos particularistas para instaurar una soberanía contractual incluyente, tanto sobre españoles como sobre indios.

#### **EL TEMA RENACENTISTA DEL UNIVERSALISMO Y EL INSTRUMENTO NARRATIVO DEL “DIÁLOGO”.**

En la historia de Oliva este no era el primer acercamiento entre el Perú y los apóstoles de Cristo, era un reencuentro. Santo Tomás, el apóstol, habría visitado el Perú bajo el nombre de Viracocha. Bajo esta premisa se pretende que el *reencuentro* o más precisamente el *descubrimiento* opera sobre semejantes, sobre una comunidad natural universal. La construcción de una nueva memoria y conciencia plantea la posibilidad de crear un orden salvador sobre la base de la idea de una comunidad universal ya antes lograda por la iglesia renacentista, sobre todo con Vitoria. En el caso de Oliva esta idea antes que a argumentar en torno a la universalidad, lo impulsó primero a asumir la historicidad de los indios. La búsqueda de informantes suponía el reconocimiento de la memoria local sistematizada en Quipus; el cronista citó quipus como prueba historiográfica de la

---

<sup>88</sup> como veremos más adelante, esta idea de la exclusión de los indios del contrato hasta la llegada de la predicación de la salvación es un tema recurrente en la literatura jesuita. Ellos se presentan como los portadores de un

autenticidad de su relato. Segundo, esta técnica historiográfica fue considerada prueba de la posibilidad de un futuro dialogo consensual que llevaría al contrato, fundamento de la soberanía moral.

Según Oliva los quipus llegaron a manos de los doctrineros humanistas del renacimiento solamente por el convencimiento de los indios de que el monarca español había vencido al Inca reemplazándole en su función centralizadora. En términos de Oliva, los indígenas estaban convencidos de que los españoles también eran hijos del sol. De lo que Oliva parece deducir que existía similitud entre los cronistas del rey y los informantes del inca en terminos de la legitimidad patrimonialista de la sucesión de linajes<sup>89</sup>.

Anello Oliva inserta en su propia reflexión el relato de Catari conservando el entramado de imágenes épicas. Cuatro quipucamayocs, junto a un intérprete, dictaron lo que los españoles escribieron como historia inca, repitiendo una característica del sistema Quipu: la concentración en la vida y obra de los reyes que gobernaron con "acierto" el Tahuantinsuyu, o los que elaboraron nuevos códigos de ley o los que expandieron territorialmente el reino. Reprodujeron el olvido sistemático de los personajes que distintas panacas prefirieron ensombrecer.

El esquema de *vidas de hombres ilustres* del cronista empató perfectamente con la narrativa épica de los incas y permitió tejer una continuidad de principio a fin en la crónica de Oliva. En la primera parte, la historia del Perú en base al testimonio de Catari y en la segunda, en base a su interés de ejemplarizar la vida de los jesuitas en el Perú. Ambos ponen énfasis en las normas que regulan las poblaciones que va captando el imperio, o las almas que va captando la misión evangelizadora.

Sin embargo, para Oliva es mas relevante la civilización preincaica. La historia de Pachacamac y los reinos de la costa son apropiados como pruebas de sus tesis sobre la existencia de un monoteísmo precolombino, una religión natural que habría sido destruido por una historia de arbitrariedades, excelente antecedente para la nueva gesta de construir al futuro una nueva comunidad moral, esta vez ya no natural sino construida bajo los artificios de un proyecto racional de sus instrumentos y formas de representación.

#### **LA CIVILIZACIÓN ANDINA COMO UN ESTADO DE PREPARACIÓN.**

---

contrato incluyente a través de la extensión de la comunión a indios y castas. Véase en Pedro de Mercado, op. Cit. El caso de Popayan, Panamá Y Quito en Tomo IV, pp.16.

<sup>89</sup> el informante indígena mas bien legitima la autenticidad de su testimonio bajo el argumento de que es un conocimiento hereditario y originario, su oficio habría sido heredado del mítico Illa, el primer quipucamayoc. La elaboración de quipus en el tiempo de los incas se inscribía en la historia oficial que las panacas como reivindicación de sus lazos y privilegios.

Anello Oliva debatió con el Inca Garcilazo acerca del origen de la civilización andina. Garcilazo planteaba que civilización en Indias solo había existido desde los Incas; Oliva en contraste sostenía que la civilización andina había sido mas antigua, acusando a Garcilazo de ingenuidad por creer en el origen solar de Manco Capac. Error que según su argumento llevó a Garcilazo a problemas historiograficos tales como una falsa periodización que no tomaba en cuenta la civilización de los antepasados humanos de Manco Capac.

Prefirió en su lugar la información del quipucamayoc Catari acerca de los antepasados de Manco Capac. El cronista, tratando de darle una genealogía humana a Manco Capac, reprodujo una genealogía mítica desconocida por el discurso Habsburgo del linaje incaico. Esta es la saga conocida como el mito de Quitumbe. Se trata de una visión sobre el poblamiento del Perú que establece los hitos de un viaje fundacional norte-sur. Estos hitos son al mismo tiempo nudos en la construcción de un linaje de gobernantes que, originarios de Sumpa la llamada península de Santa Elena, son la semilla de los conquistadores que fundarán el Cuzco imperial<sup>90</sup>.

La reconstrucción de un linaje humano para Manco Capac le sirve a Oliva para caracterizarlo, según el modelo de Maquiavelo, como un príncipe surgido de la voluntad política que, escondiendo su origen histórico, se presentó como primer fundador -"sin tacha"- del imperio. Recordemos que en Maquiavelo el príncipe no hereda poder, es un advenedizo que tiene una inquebrantable voluntad política.

El reconocimiento de la idea fundacional del imperio como estrategia política le permite al mismo tiempo reconocer mayor antigüedad a la civilización. La búsqueda de una historia real -detrás de los símbolos políticos- le lleva a ubicar la marcha fundacional hacia el Cuzco en una dirección norte-sur, tal como lo plantea el Quipu, en lugar de la versión imperial ortodoxa que ubica la marcha de los hijos del sol en una dirección sur-norte. Resalta en defensa de los Incas que establecieron un gobierno que pacificó los ánimos guerreros de las parcialidades centralizando el gobierno, creó la lengua franca para que se entendieran los hombres y por eso Dios salvó la estirpe para que procreara a los Incas.

El segundo argumento que extrae del mito es de carácter teológico. Según el cronista, los indios anteriores al incario intuían la existencia de un Dios abstracto y eterno al cual llamaban Pachacamac que significa creador del orbe y la naturaleza. La palabra era tan antigua como era el mito que probaba el origen humano de los Incas, justamente serian los antepasados costeros de los incas

---

<sup>90</sup>la fuente utilizada por oliva para ilustrar este punto -el Quipu de Catari- es una heterodoxa genealogía de manco Capac, inca mítico fundador del Cuzco, que se remonta al parentesco con otro héroe fundador, esta vez originario de la costa norte andina: Quitumbe..

los fundadores del templo. A este centro acudirían todos los indios del Perú en peregrinación. El argumento es que este santuario fungió como centro moral antes de que el estado pudiera crear una centralidad política.

Se trata de sostener con argumentos históricos la tesis filosófica contractualista desarrollada por Francisco Suarez de la que antes hemos hablado: la idea de la religión como fundamento primero y último de la comunidad política contra los emblemas particularistas del renacimiento.

Para el cronista este conocimiento se confirma con una tradición que recoge de los indios y que se podría identificar con el mito de Viracocha. Cuenta Oliva, a su modo, que se trataba de un hombre de rasgos occidentales vestido con una manta (lo relaciona con Santo Tomas) que había llegado del mar predicando a la gente de la costa que no adorasen sino a Pachacamac. Según Oliva este fue un primer encuentro con la religión natural, el cristianismo. Este supuesto apóstol relataba en los pueblos que Pachacamac -a quien Oliva quiere asemejar a Dios padre igual que Matheo Ricci relacionaba la nociones confusianistas del cielo con “el señor del cielo”(Gernet,1989)- había tenido un hijo y lo había cedido a los hombres para que lo sacrificaran. Su última morada fue Copacabana en el Titicaca desde donde los indios escépticos lo arrojaron por el desaguadero (Oliva, libro 1, pag.128.1895), sin embargo ya había una comunidad de creyentes.<sup>91</sup>

Según Oliva si los indios adoraron posteriormente al sol fue porque Manco Capac y sus sucesores del imperio necesitaron de un ídolo que representara su derecho de gobierno. Sin embargo, mas tarde, a través de la sola inteligencia de Guayna Capac “privilegiada por bondad de Dios”, los indios alcanzarían a reconocer que el sol era una criatura física. Según el relato, a pesar de la rigurosidad de la religión que lo pretendía sobrenatural, el Inca se atrevió a mirarle directamente. Cuando el sacerdote se lo reclamó Guayna Capac habría planteado que solo un Dios superior al sol podía haberlo obligado a viajar sin descanso. Lo comparó consigo mismo y dijo que él no obedecería a nadie que lo quisiera enviar a correr la misma suerte, que sin embargo cualquiera de los presentes lo haría si fuese voluntad del Inca. El sacerdote quedó convencido de que debía haber un Dios superior al Sol. (Oliva, libro primero, pag.63, 1895).

Aquí encontramos un Guaynacapac que con argumentos de razón opaca a los ídolos y que a la vez establece una comparación entre el orden divino y la monarquía. Esta última comparación que cobraba fuerza en la formación del estado absolutista, como sabemos por el análisis del contractualismo, es un error para Oliva.

---

<sup>91</sup>esta muerte se parece de una manera que no parece coincidencia a la de Taguapaca Viracocha a quien Urbano (Xxxiii,1981) relaciona con el principio del desorden en el pensamiento andino.

Un tercer argumento significativo en la historia de Oliva sostiene que Guayna Capac había tenido premoniciones sobre lo que acontecería en la historia, su llegada. Antes de morir les había dicho a sus hijos que vendrían unos reyes superiores y que debían transar amistad con ellos. Luego, cuando Atahualpa había vencido a su hermano y estaba seguro de su poder, el oráculo "Chalco" le había predecido que llegarían unos extranjeros con los poderes del cielo que se apoderarían de su poder eliminándolo. De esta manera Atahualpa y Huascar, que estaban preparados para la llegada de los españoles, estuvieron dispuestos a hacer alianzas de paz. Estas posibles alianzas, basadas en la razón política, habrían sido malogradas, según la periodización del jesuita por la incomunicación y la ambición que caracterizó la primera etapa colonial en el Perú.

En resumen, tres son los aspectos que se combinan en el argumento de que las indias se preparaban para su descubrimiento histórico: conocían de una religión cohesionadora, fundamento moral para la voluntad política. Una religión por otro lado vinculada al bienestar de la riqueza mercantil de estas naciones, y por lo tanto a la construcción de un intercambio social, un vínculo moralmente regulado. Habían experimentado la acción de un príncipe modelo, como el que Maquiavelo propuso para la unificación de Italia, que facilitaría la construcción de un régimen político codificado y unitario; sin embargo distorsionado en términos morales. Por último sus elites habían alcanzado notables niveles de claridad, al punto de predecir por la razón lo que les depararía el encuentro colonial.

#### **DEL ERROR DEL NOMBRE GENERAL DEL PERU AL DESCUBRIMIENTO DEL "NUEVO MUNDO".**

Oliva caracteriza al primer contacto entre conquistadores e indios como una experiencia de incomunicación y al mismo tiempo de fundación. El mismo nombre del Perú lo señala. Según su relato, Blasco Nuñez de Balboa, descubridor del mar del Sur, interrogó a un indio por el nombre del lugar mientras el indio contestaba con su propio nombre y destino. Las respuestas fueron Beru mi nombre, Pelu (genérico de río) el sitio a donde voy.

Para Oliva el error tiene un doble sentido, el primero es no considerar que los indios se comunican con otra lengua

*"Los christianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les avía entendido y respondido a propósito, como si el y ellos ubieran ablado en castellano y desde aquel tiempo que fue el año de mil quinientos y quince o diez y seis llamaron Perú aquel riquissimo y grande ymperio, corrompiendo ambos nombres."*(Oliva libro uno, 8, 1895).

El segundo, que apunta hacia el contraste entre centralización y descentralización, fue ignorar que los indios carecían de un nombre general para designar la región y que más bien *"usan todos del nombre del pueblo o parcialidad de que cada uno es y donde nació"*(Oliva, libro uno, pág. 4, 1985).

El error es, sin embargo, afortunado. Es el acto fundacional de un espacio antes inexistente, un nombre común para un espacio común y recién integrado universalmente. El hecho de la conquista fue una practica que puso en conflicto la dispersión con la universalidad.

Pero el descubrimiento del nuevo mundo será un acto de la consciencia: "*Y lo llamo nuevo no porque sea distinto del viejo, que fuera manifesto error, sino porque se descubrió de nuevo y lo descubierto es tanto como lo que conocíamos en lo antiguo*"(Oliva, libro primero, pag 19, 1895). En principio esto supone una invitación a los indios a la universalidad : a reconocer un espacio abstracto mas allá de los sentidos. Pero es en la consciencia de la temporalidad donde la categoría de descubrimiento cobra su sentido completo, y esto es una tarea de la milicia espiritual jesuita "*El conocimiento de esta verdad no fue tan clara y distinta como después acá los han alcanzado mediante la fe y la luz de la predicación*" (Oliva, Libro 1, capitulo primero).

### **DE LA CONQUISTA Y LA COLONIA TEMPRANA: Los signos de la corrupción en los años que precedieron a la llegada del contractualismo al Perú.**

Según Oliva, la conquista, en principio planteaba un feliz encuentro entre un pueblo en condiciones de recibir las leyes universales y los embajadores del Pontífice y del Emperador que venían a extender el cristianismo. Atahualpa, ya prevenido, había mandado un emisario para encontrar a Francisco Pizarro. Le ofrecía su amistad; no quería ser víctima de su guerra tal como lo habían sido los habitantes de la isla Puná. Le enviaba regalos y según Oliva le reconocía como hijo del sol. Por su parte Pizarro decía venir en misión de develar la verdad del evangelio y el poder del rey de España pero no de hacer guerra.

Pero el encuentro inició una etapa sangrienta provocada según el cronista por una sucesión de incomunicaciones propias de la carencia de una consciencia moral conjunta. Para Oliva todo se junta antes de la llegada de los jesuitas para generar corrupción : las formas dispersas de asentamiento, las identidades localistas, la multiplicidad de lenguas, sumadas al ejercicio de una justicia privatizada por parte de los empresarios coloniales. En contraste, los incas, aunque idolatras habían hecho buenos adelantos al establecer una identidad lingüística con el quichua como lengua del imperio y al haber reemplazado, con alianzas y confederaciones, la diversidad que avivaba el estado de guerra permanente. Es decir, la dispersión no habría sido superada por la conquista que supuestamente portaba la bandera del universalismo. Esta idea esta expresada en el personaje de *Phelippillo*, traductor del dialogo entre Pizarro y Atahualpa, que se había convertido en una traba en la comunicación porque, muy significativamente su lengua era particularisima de un grupo étnico marginal.

En este relato llevaban los españoles un mal interprete llamado Felippillo, natural de Puná, crecido en Tumbes, que no sabia bien ni español ni quechua, las lenguas imperiales, su extrema particularidad cultural en lugar de facilitar el encuentro le llevó a tergiversar todo lo dicho. La confusión llevó a que, tiempo después, un Atahualpa pacifico se encontrara con el gobernador Francisco Pizarro armado para la guerra. Al llegar el Inca dispuesto a escuchar la embajada de Cristo le espero lo que Oliva llama el "*áspero discurso*" de Fray Vicente de Valverde quien le pronunció los artículos de la fe como si Atahualpa entendiera el castellano y luego le amenazó con la muerte en caso de no convertirse (Oliva, libro primero, pag.98, 1895). Oliva cuenta como el convite que los indios ofrecieron se convirtió en una matanza injusta y unilateral; los españoles habían preparado una emboscada sangrienta.

Oliva hace una dura crítica a la política de los adelantados de las Indias que llevo a la *fatal* muerte de Atahualpa. Dos condiciones permitieron que esto ocurriera. La primera, referida a la incomunicación que provocan las competencias entre linajes representantes del particularismo ante el anhelo de representación en el centro del dominio político. Phelippillo, el intermediario, interesado en la esposa de Atahualpa -por usurpar sus privilegios- testimonió falsamente contra el Inca acusándolo de adúltero y fratricida justificando así su muerte por tantos deseada. La segunda, el no haber enviado al rey del Perú para ser ajusticiado por otro rey, el de España, tal como eran las normas de honor de los castellanos. Según el cronista, entre los españoles justos que así lo pedían, hubo otros que insistieron en librarse rápido del Inca para empezar su carrera de ambiciones. Oliva acusa esta actitud de doblemente ilegítima pues Atahualpa había sido bautizado. El bautizo le daba una cualidad inviolable, esta era la que los jesuitas se proponían institucionalizar.

Sin embargo, piensa Oliva que las injusticias ejercidas sobre los indios tuvieron un motivo mediato fundamental que fue la necesidad de que posteriormente llegaran ellos mismos a recomponer la justicia. Para el cronista la condición de que los conquistadores no hayan sido vencidos en la guerra fue providencial, Cristo intervino enemistando a los dos hermanos reales para fraccionar sus fuerzas en favor de las huestes de España.

También fue la bondad de Tito Atauchi hermano de Atahualpa quien, en lugar de matar a todos los españoles por la ofensa perpetrada a su rey, pactó con ellos capitulaciones favorables a la fe. Las capitulaciones realizadas con Francisco de Chavez, quien había estado en contra de la muerte del Inca, hablaban de un perdón mutuo, que se reconociera la legitimidad del gobierno de Manco Inca, la libertad de contratación de los indios y de estos a ser contratados, y que todo esto sea legitimado por el emperador de todos, el de España (Oliva, libro primero, pag.112, 1895). Con estas propuestas,

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 arrebato, 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.

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, capitulo 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.