

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.	..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 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**

## 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

La causa de la unidad religiosa católica, fue uno de los signos que identificó a la monarquía española en su fase de expansión imperial. Según el pensamiento económico mercantilista, la guerra y los arreglos matrimoniales permitiría el control monopolico de los circuitos mercantiles y los centros productores de metálico; la unidad religiosa sería el argumento de legitimidad de las pretensiones universalistas y el camino de consolidación interna de las conquistas. El mercantilismo exigía la supresión de las barreras al comercio dentro del ámbito nacional, esforzándose por crear un mercado interno unificado para la producción y circulación de mercancías que dieran lugar a la renta del Estado. De manera contrastante a lo que promoverá el liberalismo -la separación formal entre los derechos políticos y el sistema económico-, en el absolutismo, la monarquía era la protagonista del proyecto de mercado unificado (Anderson, 1980). La intervención del Estado mediante el mecanismo de la guerra era una búsqueda de “coherencia”, conquista y sometimiento de mercados a control monopolico.

El discurso en torno al carácter universal de la religión y las estrategias de parentesco y linaje constituían en este contexto, vías para la unificación de lealtades. Carlos V, en este sentido, había aspirado a juntar las dos líneas de la casa de Austria, Imperial y Católica, es decir su herencia alemana y la su misión religiosa desde España.

Un primer quiebre de este proyecto tuvo lugar en la firma de la Paz de Augsburgo cuando Carlos V tuvo que renunciar al arbitraje entre Roma y los protestantes alemanes, mientras, en la misma Roma los sueños de reconciliación concebidos por los reformadores humanistas habían sido sustituidos por una política *realista* por parte del papado (Lynch, 1975). El gran proyecto de la unidad imperial en Europa, que en gran parte se sostuvo en el discurso de la iglesia universal cedió paso a la definición de ordenes regionales y la religión se desplazó hacia convertirse en uno de los capitales “nacionales”, al interior de los territorios de las distintas monarquías.

El siglo XVII se caracteriza en Europa por la confrontación de dos fenómenos del renacimiento, que la solución “moderna” y “reaccionaria” que describe al estado absolutista intentará absorber. En su contenido “reaccionario” subordinará la existencia de una burguesía mercantil mediterránea a la hegemonía aristocrática, así también como tenderá a un modelo de economía patrimonial, limitando la expansión del mercado a través de la coaptación de la mano de obra desplazada por los procesos de acumulación de la tierra y el incremento de exacciones característico del mercantilismo en contextos aristocráticos (Anderson, 1980).

En su vertiente modernizante, es conocido su desarrollo del código jurídico justiniano a partir del cual existe un derecho privado, que si bien garantiza la sucesión y la formación de monopolios, lo hace a través de un sentido de propiedad ; pero supone también la existencia de un derecho público (jus) que hace de la soberanía una potestad universal del estado sobre sus súbditos, lo cual establece el principio de sus obligaciones de gobierno interno (Ots, 1993).

Las monarquías empiezan a mirar hacia adentro como medida indispensable para la competencia y estabilidad del poder. Consecuentemente surgen reformas administrativas internas en las regiones, propias de la formación temprana de los Estados modernos: proyectos de administración económica y proyectos de administración de la soberanía a través de una estrategia cultural que la legitime entre sus súbditos y logre incorporar las nuevas formaciones sociales.

Las búsquedas regionales por modelos administrativos postrenacentistas, y la correlación entre estado y economía agraria, adoptarán vías tan contrastantes como la solución aristocratizante del absolutismo adoptado en Francia y España, y la versión burguesa de los países bajos e Inglaterra (Moore, 1979; Geremeck, 1989; Anderson, 1980).

En el caso de España, su constitución regional estuvo marcada por el signo de la crisis, el impulso guerrerista que le hizo ejemplar durante el gobierno de Carlos V, mostró desastrosos resultados a mediano plazo. Así el tránsito que fue de Felipe II hasta el final del régimen de Carlos II se caracterizó por el abandono de una imagen de sociedad expansiva para dar principio a la definición de un modelos de gobierno regional (Maravall, 1986).

En este contexto, según Don Diego de Saavedra Fajardo -asesor de Felipe II- recomendara al príncipe español, era muy deseable la construcción de un poder interno antes que la guerra externa como vehículo para la consolidación de la república. En su *Idea de un príncipe político cristiano* le recuerda en un sentido muy absolutista “*que si no crece el Estado, mengua*”, pero con un nuevo giro, se trata ahora de mantener en disciplina a la república y preferir una ejercitación hacia las fronteras internas antes que la usurpación :

*“se puede mantener un estado en la circunferencia de sus círculos con tal que dentro della conserve su actividad y ejercite su valor y las mismas artes con que llegó a su grandeza. Así las monarquías bien disciplinadas y prevenidas para la ocasión duran por largo espacio de tiempo sin ocuparse en la usurpación”<sup>22</sup>*

El gobierno como prioridad política, tiene que ver con el reto, ante el nuevo escenario mundial, de acertar con un modelo que logre mantener “unidas” las poblaciones, y controlados los

---

<sup>22</sup> Obra *Idea de un Príncipe Político Cristiano*. Biblioteca de Autores españoles tomo vigesimoquinto, Madrid Real academia Española, Madrid 1947. Empresa XXIV, pag 167 siempre al norte de la verdadera religión.

mercados, ante la avanzada en el nuevo eje mercantil noratlántico de empresas holandesas e inglesas. Estas últimas en sus propias regiones han visto la reforma religiosa, la ruptura del paternalismo y la llegada de los capitales judíos que fueron expulsados de España bajo el argumento aristocratizante de la pureza de sangre.

Sin embargo, la monarquía postrenacentista más allá de los tratos que pudiera tener de proteger el patrimonio de la aristocracia, había adquirido el reto de construir unos mecanismos de gobierno *Público* sobre la población, que sustituyeran los derechos políticos de la nobleza feudal. Había que crear un modelo de incorporación una oferta cultural que diera lugar a una nueva representación de comunidad política. La legitimidad del lazo social requería de una estrategia de interpelación cultural a los “súbditos” de una “pirámide monárquico señorial de base protonacional”(Maravall, 1986). Las tecnologías de comunicación y los instrumentos jurídicos de la centralización, rescatados del pasado clásico en el renacimiento serán retomados para un nuevo énfasis distante del humanismo : interpelación, ejercitación, y disciplina.

Hemos mencionado la función de la soberanía que ha tomado la forma de justicia escrita, esta establece formalmente un nivel de homogeneidad entre los súbditos y una relación directa entre ellos y el Estado basada en el derecho común. Aunque el derecho privado garantice las diferencias distributivas, se crea a través de la representación de la soberanía un imaginario común. En el caso español la ley escrita representa la preferencia contractualista<sup>23</sup> de la dinastía Habsburgo frente a la teoría del derecho divino de los reyes defendida por el absolutismo francés e inglés. Así los asesores del príncipe católico, teólogos como Francisco Suales, o juristas como Saavedra Fajardo, advierten sobre el carácter de la ley como representación de un contrato social y garantía de su cumplimiento. El rey aparece así como el portavoz de un acto constitucional, en un sentido weberiano como un administrador del Estado. *“El rey es ley que habla y la ley es rey mudo. Tan rey que dominaría sola si pudiese explicarse”* (Saavedra Fajardo, *op. Cit*, pág. 56)

En teoría, el código de soberanía constituye, pese a las desigualdades en asuntos de propiedad y privilegios, el referente homogeneizante de la justicia dentro de los territorios. Responde al requerimiento fundamental del estado en formación, competir con la soberanía piramidal y fragmentada de tradición feudal y lograr unidad en el gobierno. Este contractualismo no es una repetición del medioevo sino un proyecto de centralización construido sobre una teoría de legitimidad como pacto, contrato, entre quienes diferentes en lo privado, son iguales en tanto súbditos. Así Saavedra Fajardo sostiene en sus consejos para la unidad de la república que la justicia es fruto de la razón política no del señorío, es “vínculos del pueblo”, y debe mostrarse

---

<sup>23</sup> Nos detendremos en el punto mas adelante.

igualitarias entre los súbditos en contraste al derecho privado, o ley distributiva que asume asuntos de privilegios.

*“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 a juzgar rectamente en tanta variedad de casos como se ofrecen y así fue necesario que, con el largo uso y experiencia de los sucesos se fuesen las repúblicas armando de leyes penales y distributivas; aquellas para el castigo de los delitos y estas para dar acada uno lo que le perteneciese...las penales se significan por la espada los dos cortes de ella son igual al rico y al pobre A esta regla de justicia se han de ajustar las cosas y no ella a las cosas. A unas y otras leyes ha de dar el príncipe aliento. Corazón y alma.” (Saavedra Fajardo, op. Cit. Pp. 58)*

La operación jurídica, para construir “lo público” se limita a establecer una suerte de homogeneidad entre los sujetos en tanto súbditos del Estado, y ante el derecho de castigar las faltas, pero su proyecto de legitimidad requerirá poner en juego una estrategia interpelación cultural hegemónica. La innovación en tecnologías de comunicación -la imprenta y el grabado- en un contexto mercantil, por su parte dieron lugar a una expansión de la circulación y consumo de la cultura aristocrática. En el caso francés, Roger Chartier (1992) siguiendo la tesis de Norbert Elias (1989) encuentra en una “biblioteca popular” compuesta de novelas de caballería, la formación de una cultura masiva de ethos aristocrático, que a través de canales mercantiles extendieron la estética y la identidad cortesana a los sectores populares (Chartier 1992). Los libros movieron a modelos de intimidad, ideales estéticos como el honor y el ocio antes patrimonio de la nobleza y promovieron un ideal de ascenso social (Maravall, 1986 ; Duby, 1994). Es así que en el caso francés la cultura dominante de ethos aristocrático se convirtió en cultura compartida y hegemónica, mientras la conflictividad social aparecía como una lucha por apropiación y resignificación inscrita en los terminos y lenguaje de la cultura dominante. Irving A. Leonard (1959) encontró un fenómeno similar la constitución de la novela de caballería como genero masivo en España donde habría impulsado a los plebeyos españoles a la conquista de su nobleza a través de la carrera en Indias.

## **II.2 REFORMA EN ESPAÑA, LA IGLESIA NACIONAL CATOLICA COMO PODER PASTORAL.**

Uno de los giros fundamentales del cambio entre el humanismo renacentista y la consolidación del absolutismo es la reutilización de las tecnologías culturales hacia la formación de las iglesias nacionales. España e Inglaterra van a coincidir en preferir la preferencia de una reforma religiosa a un mercado cultural: la formación de una iglesia nacional estará marcada por un signo antihumanista, una fe con fuerte presencia del racionalismo, un clero nacional y una estrategia disciplinante.

De acuerdo a la iniciativa de regulación que caracteriza al estado absolutista una decisión fundamental va a ser la elección de la fe en la que se sustentará el “poder pastoral”, ese poder que

Foucault (1988) define como el gesto de la misión del Estado Moderno: totalizar e individualizar. Es decir como un sistema de gobierno que opera sobre las conductas, promueve la construcción de subjetividades y da forma a los horizontes de un imaginario de totalidad; esto a través de formas de interpelación y campos de acción donde se observa “*un proceso de ajuste cada vez mas racional y económico entre los sistemas de finalidad objetiva, los medios de comunicación y el juego de las relaciones de poder*” (Foucault, 1988,101).

La contrarreforma será una apuesta a un tipo de saber y una estrategia reguladora para guiar el mundo secular hacia los fines salvacionista. La elección por una iglesia nacional será al mismo tiempo una elección en torno a los “*medios mas eficientes*” para llevar a cabo los imperativos de la razón política.

La iglesia, incorporada al proceso de formación del estado nacional, e inserta en las dinámicas de la expansión ampliada del capital será testigo del desplazamiento de la operación moral a un horizonte cultural moderno. Las subjetividades construidas en la práctica confesional de la iglesia reformada estarán relacionadas con dos representaciones modernas: la construcción de un telos social que convertía la “contingencia en fatalidad” (Anderson, 1993) señalando el horizonte de las practicas éticas, y un imaginario de comunidad afectiva que constituye los primeros elementos de la formación histórica del estado nación. (De Certau, 1993).

Sobre esta común transformación aparecerán modelos regionales perfectamente diferenciados. Inglaterra se muestra en un proceso de reforma interna a todo nivel: la ruptura del paternalismo (Thompson, 1979), la transformación de la aristocracia en burguesía y el parlamentarismo (Moore, 1974), la reforma religiosa protestante y la adopción de una ética disciplinar que en una “*concienzuda regulación de la conducta*” convierte el trabajo en una vocación a la vez que desplaza el modelo de autoridad universal del papado por el poder absoluto territorial del estado (Weber, 1978). En este proceso se laicizan las instituciones de bienestar público, pasan a control del Estado y abandonan su principio caritativo por un principio de formación de “vagabundos” y “huérfanos” para la productividad (Geremeck, 1989). Esta opción regional redundaría según la tesis weberiana en el surgimiento de la revolución industrial a finales del siglo XVII. Un papel análogo, a la vez que contrastante frente a la reforma inglesa, en cuanto a la organización interna y el disciplinamiento social, habría de cumplir, en teoría propia, las instituciones respaldadas por la corona Habsburgo. La época de Felipe II, el rey Prudente, tendría que ser también la de un toma de decisión acerca de los mecanismos para la formación de lo nacional, entre ellos la elección de una iglesia española que apoyara los requerimientos de formación cultural para su proyecto. Así Saavedra Fajardo en su capitulo titulado “*siempre al norte la verdadera religión*” advierte a Felipe II que la construcción de la política moderna no tiene

suficiente con la escrituración de la ley para establecer una normativa, hay un problema en torno al vínculo y la voluntad íntima de los sujetos:

*“Aunque la justicia armada con las leyes, con el premio y el castigo, son las columnas que sustentan el edificio de la república, serían las columnas en el aire si no asentasen sobre la base de la religión que es el vínculo de las leyes; porque la jurisdicción de la justicia solamente comprende los actos externos legítimamente probados; pero no se extiende a los ocultos e internos. Tiene autoridad sobre los cuerpos no sobre los ánimos; y así, poco temería la malicia al castigo si ejercitándose ocultamente en la injuria, el adulterio y en la rapiña, consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes no teniendo otra invisible ley que le estuviese amenazando internamente. Tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos impíos pareció invención política la religión.... Quién sin el vivirá contento con su pobreza o con su suerte? Qué fé habría en los contratos? Qué integridad en la administración de los bienes? Qué fidelidad en los cargos y qué seguridad en las vidas? Poco movería el premio si se pudiese adquirir con medios ocultos sin reparar en la justicia. Poco se aficionarían los hombres a la virtud si no esperando mas inmarcesible corona que la de la palma, se hubiesen de obligar a las estrechas leyes de la continencia. Presto con los vicios se turbaría el orden de la república, faltando el fin principal de su felicidad, que consiste en la virtud, y aquel fundamento o propugnáculo de la religión que sustenta y defiende al magistrado, si no creyesen los ciudadanos que había otro supremo tribunal sobre las imaginaciones y pensamientos, que castiga con pena eterna y premia con bienes inmortales: esta esperanza y este temor componen las acciones de los hombres” (Saavedra Fajardo, 1947, 66)*

El término vínculo es altamente significativo en un contexto de transición del feudalismo al capitalismo: nos remite a un contexto de crisis del señorío natural y ruptura de lealtades (Maravall 1986) una estrategia autoritaria de reinención de la moral como lenguaje del vínculo societal. Responde a nuevos componentes: tiene el carácter íntimo de la ética; representa un horizonte antes que un orden establecido y en este sentido la acción aparece guiada por la búsqueda de consecución de un deseo, de una voluntad de virtud. Este es el lazo entre la subjetividad y la acción; entre la contingencia y la trascendencia; entre la normativa jurídica y la sanción ética. El descubrimiento del tribunal penitencial de la consciencia hace en términos de Francisco Suarez que parezca invención política la religión.

La iglesia española es nacional y reformada como lo fue la protestante; aunque reconocía al papa, a la cabeza de la iglesia en los reinos de España estaba Felipe II. *“fue reformada con el positivo estímulo de la monarquía que logró eliminar el ejercicio práctico de la supremacía pontificia no solo por competir con la soberanía regia sino también porque era considerado como obstáculo de la reforma” (Lynch, 1975).*

La contrarreforma tendrá en los territorios de la monarquía española el surgimiento de reformadores propios, entre ellos los jesuitas que, aunque devotos al papa, apoyaron los modelos regionales y fueron consejeros de la dinastía Habsburgo mientras a través de sus colegios mayores, formaron además a las elites hispánicas en conceptos de racionalización del gobierno, ciencias y teología moral. En este contexto la Compañía de Jesús se identifica como la “milicia

espiritual”<sup>24</sup>, un modelo de orden que parece la contraparte del engorroso proceso de nacionalización de la guerra, y plantea su acción sobre los territorios seculares de los reinos y regiones en el propósito de orientarlos según una representación salvacionista, y en la misión de extender esta racionalidad sobre las tierras extrañas a occidente. La nacionalización de la fe actuará de manera definitiva en el desmantelamiento de las políticas eclesiásticas del humanismo renacentista y en la instalación de una nueva estrategia institucional. El proyecto de la iglesia nacional cuestionó la primacía de las ordenes religiosas en la administración de la fe y en su lugar colocó al clero secular y a la cabeza de sus regiones el centro administrativo eclesiástico del obispado.

Los conceptos salvacionistas se constituirán en la retórica a través de la cual se representará el carácter representativo de la autoridad moral se construirá como el escenario donde continuamente se revitaliza el contrato político. La filosofía política de la contrarreforma española será como la protestante la de la conquista espiritual, y como la francesa será autoritaria, el concepto de contrato se jugará además en el terreno de la creación de un modelo de gobierno colonial.

Si la iglesia del siglo XVII en España es una iglesia nacional como se ha argumentado aquí, qué significa esto para las regiones coloniales, qué proceso promueve en tanto “poder pastoral”?

Para presentar nuestro argumento, estableceremos en este capítulo el carácter del escenario en relación con el cual la expansión institucional y doctrinal de la contrarreforma adquirió su sentido regional. En términos generales, las dinámicas que constituyen el escenario se definen en primer lugar por la crisis del proyecto monopólico del estado colonial sobre las empresas estratégicas de la economía y las instituciones de control social y paralelamente por la limitación que adolece la representación monárquica y religiosa clásica establecida en relación a dicho proyecto. En la primera mitad del siglo XVII se observa el desarrollo de un nivel de interacción problemática entre las formas institucionales establecidas y el arrastre introducido por el proceso de expansión ampliada del capital en las dinámicas poblacionales, el manejo de recursos económicos, y la representación social que, se traslada de manera informal e ilegítima por fuera de sus límites para aportar a la formación de la empresa privada.

---

<sup>24</sup> La utilización de estas metáforas militares en la orden jesuita es recurrente. Véase al cronista jesuita de Nueva Granada y Quito, Pedro de Mercado op.cit quien dedica su obra así: Dedicada al príncipe de la milicia del cielo, que tiene a su cuidado la provincia de la Compañía del Nuevo Reino y Quito.

La consolidación de estas dinámicas llevará a lo que se denomina la “crisis de la segunda mitad del siglo XVII”(Glave, 1989), frente a la cual se observará un cambio estratégico en la relación entre estado, elites regionales, y población subalterna. Será el momento de implementación de soluciones altamente significativas. Un pacto entre el estado y los poderes regionales, a favor de la privatización de recursos a cambio de la garantía de la renta colonial, sentará las bases para la formación de elites regionales, aristocráticas y empresariales, a cargo del manejo interno de recursos, control poblacional, y formación de una representación hegemónica. En este desplazamiento se inscribirá la pastoral contrarreformista, su expansión institucional, su predicación y sus recursos para la representación, aportarán de manera definitiva a la formación paradójica de un gobierno interno moralmente legítimo y regulador a favor de la formación de los poderes regionales como elites, sin reformar la debilidad de las funciones institucionales del estado. El poder pastoral, que fuera en España su iglesia nacional, será en el caso andino, la matriz de un gobierno moral donde encontrarán representación las transacciones e imaginarios de comunidad promovidos por la hegemonía criolla. Intactos los niveles de ilegitimidad civil de las transacciones, nexos y nuevas identidades, la elite criolla jugará a intermediaria frente al estado, y legítima representante moral frente a sus subalternos.

### **II. 3 MANDATO DIRECTO COLONIAL Y REPRESENTACIÓN CLÁSICA : los límites del desarrollo constitucional y las fronteras internas de la iglesia nacional.**

El triunfo del humanismo renacentista contra la encomienda fue paradójicamente la entrada de un nuevo modelo de gobierno estatal centralizado, de “mandato directo”, a la vez que el principio de su desplazamiento como ordenes regulares, del centro de la administración religiosa donde el clero secular empezaría a operar como la iglesia nacional de los españoles en indias, mientras se les dejaba la doctrina de la “nación” indígena, del otro lado de la frontera colonial.

Los filósofos políticos más brillantes del renacimiento español habían construido desde la teología -espacio natural de todo pensamiento sobre el orden y la justicia según el saber clásico- una interpretación del telos del estado ante sus nuevos retos de universalidad y unidad. Vitoria<sup>25</sup> considerado entre sus pares como el maestro dentro del discurso universalista y clasicista del renacimiento, fue gestor de una teoría del origen de la autoridad política, en su lenguaje *el dominium*, que intentaría evitar los peligros de las tradicionales pretensiones cesaropapistas de soberanía universal, la pretensión calvinista del origen divino de la soberanía del príncipe, y la tiranía del servicio personal al que estaban sometidos los indios entre los conquistadores (Padgen, 1982).

---

<sup>25</sup> Obras De Vitoria, Relectio “De Indis” (1539). Reelecciones De Indios Y El Derecho De La Guerra.

En Vitoria el reconocimiento de un *derecho de gentes* entre los indios, de una costumbre que regulaba la vida social, suponía la posesión de la razón natural y su aplicación activa para el bien común. Lo cual en el discurso sobre la legitimidad monárquica renacentista se relacionaban con el intento de demostrar que no había ninguna ley positiva que hiciera de los indios, ya terminantemente definidos como humanos, esclavos. La legitimidad del dominio del rey de España sobre las Indias, comprendida como un tutelaje *temporal*, provenía de tratarse de civilizaciones que pese a toda la sutileza cultural, -especialmente en el caso andino y azteca- eran ajenos a la fe revelada, o la habían olvidado por el entronamiento de gobiernos políticos idolátricos. Así, la monarquía cristiana del renacimiento tenía como propósito religar a la humanidad en lo universal, confiando en que las particularidades culturales eran una muestra de un sustrato común de razón natural que solo debía ser orientada a su norte teológico. La traducción y representación de las costumbres y de las formas de gobierno andinas, como ejemplos de civilización, se inscribieron en un proceso de apropiación de instituciones para nuevos fines. Bajo el mandato del estado, la mita, el tributo, y las formas comunitarias fundamentalmente reorganizadas en el sistema de reducciones se tradujeron en formas de control eficientes para la producción de una renta mercantil.

Tomando como personaje articulador al cacique en este régimen, este se responsabilizaría del control poblacional al interior de las reducciones, estaba a cargo de los ciclos de trabajo mitayo, y del pago del tributo, que según la estrategia de acumulación mercantilista organizada por el virrey Toledo, habría de ser en moneda. Según lo estableciera Assadourian (1979) esto obligaría a la comunidad de reducción a asumir los costes de la acumulación mercantil por parte del estado colonial, por un lado al subvencionar la mano de obra mitaya disponible en las empresas estratégicas de producción del metálico, y segundo a través de la expulsión de mano de obra en búsqueda de un jornal que se acumularía fundamentalmente para el pago de tributo (Assadourian, 1979). Por intervención del Estado colonial, en sustitución del sistema de encomiendas temprano se establecería un sistema similar al que siglos más tarde utilizaría el imperio británico: “un sistema que dejó en vigencia a los niveles inferiores y medios del gobierno aborígen, conectándolos con la economía política imperial, mediante un régimen tributario estrechamente regulado por la burocracia real.”(Salomon, 1983,111). La corona debía superponerse a los elementos “mas virtuosos” del antiguo orden, y reformar racionalmente las instituciones que fuese necesario.

En términos de la construcción de la soberanía, a este proceso acompañó una retórica doble, en terminos de la representación monárquica como poder universal, se observaba una imagen muy clásica de relación entre un imperio universal y reinos agregados; mientras, en

terminos de la representación religiosa, se establecía la separación entre una iglesia nacional reformada, y una doctrina administrada por el clero regular, según los principios humanistas .

Junto con el estudio de las “costumbres y lenguas” aborígenes, los teólogos de la defensa humanista como fray Domingo de Santo Tomas, aportaron a este proceso a través de la formación de una aristocracia andina. El derecho de gentes de los indios, como todo derecho variado y local, solo tenia que subodinarsse a una razón universal, a un cuerpo de meta-leyes: el derecho natural o *ius naturae* que sí sería develado en sus propios terminos por el proceso de conversión. El discurso de la grandeza del mundo antiguo en boca de los teólogos alimentados del clasicismo renacentista, a la vez que promovió el estudio de los giros particulares de las civilizaciones, apostando por la traductibilidad universal de lenguas y costumbres (Roig, 1984), legitimó la soberanía patrimonialista -basada en el imaginario de la extensa comunidad domestica personal del monarca como comunidad política(Königsberger, 1975). Estos argumentos promovieron la invención en terminos monárquicos de una tradición y linajes andinos que jugó receptora legítima de privilegios y deberes patrimonialistas al constituirse en vasallos y clientelas del mismo rey (Espinosa, 1989).

Esto sentó las bases para el proyecto de señoríos naturales o “naciones<sup>26</sup>” que se tradujo en la construcción jurídica de la República de indios segregada de la de españoles, las reducciones y el control monopolico del estado sobre los recursos de las colonias. Los indios, tenían condición de vasallaje legítimo frente al rey, y por esta condición podían mantener relación directa con sus administradores como se institucionalizó a través de las empresas de la corona y el sistema de reducciones ; a la vez que promovía la reproducción del particularismo legitimando la aristocracia andina, se la sometía como conjunto, como nación idolatrica al carácter de minoría de edad. Las leyes nuevas de 1542, ratificada por la recopilación de 1680, establecieron que solo pudieran ser sometidos a esclavitud los indios caribes, araucanos y los mindanaos, mientras los indios andinos eran definidos como vasallos libres de la corona de Castilla, pero equiparados a los rústicos o menores del viejo derecho castellano o sea como a personas necesitadas de tutela o protección legal (Ots Capdequi, 1993, 25). Así las leyes nuevas de 1542 introdujeron instituciones reguladoras del trabajo prohibiendo el servicio personal, y muy de acuerdo a los nuevos ritmos productivos y a su condición de libres, los indios como vasallos fueron incorporados al régimen mercantil por la obligación de su fuero de pagar un tributo, ya monetario ( Assadourian, 1979). La invención de la tradición andina era una prueba construida de su universalidad y de su particularidad, la reinención de los rasgos mas “útiles” de esta tradición representada tales como

---

<sup>26</sup> Concepto del derecho jurídico romano -justiniano- (Ots Capdequí, 1993)

la mita, el tributo y el cacicazgo estarán subordinadas a una filosofía sobre la razón universal vinculada a la internacionalización del mercantilismo.

En este contexto el teatro político renacentista, que Carlos V festejó, y Felipe II heredó para sus menos exitosos sucesores, representaba a la casa de Austria como centro y lazo de los linajes de las cuatro partes del mundo, (Sommer-Mathis 1992) y por otro lado como cruzado de la unidad religiosa universal. La función propagandística de este teatro era homenajear al príncipe pero también llamar la atención sobre las necesidades y deseos de la ciudad y sus habitantes. En este sentido Espinosa sostiene que el discurso jurídico monárquico y el teatro político Habsburgo promovieron la reinvención del pasado como parte de su estrategia hegemónica (Espinosa, 1989). La tradición representada recordaba el vínculo entre lo particular y lo universal ; depositaba en las aristocracias regionales andinas la responsabilidad de constituirse en figuras de intermediación representativa y burocrática para la población indígena, legitimando así la manipulación de recursos comunitarios, y concentrando la representación. La aristocracia andina respondía al discurso de legitimidad monárquico como un protector de los derechos naturales de los señoríos de cada reino, y por otro, permitía la constante actualización de la guerra de conquista<sup>27</sup>. El particularismo jurídico dio lugar a una reificación de las costumbres locales como parte de una delimitación de la autonomía y la subordinación de la localidad al imperio universal, pero, por otro lado, y como argumento legitimante del ejercicio de la violencia, se vislumbró constantemente el posible destape de la idolatría como la presencia continua de la “fuerza de los orígenes” (Espinosa, 1989, 273).

El respeto a los "privilegios de naturaleza" de los linajes regionales, a los que estaba condicionada la centralización del estado hacían al imperio sufrir de una falta de desarrollo constitucional (Königsberger, 1972) convirtiéndolo en una agregación de reinos en los que operaban o bien sus constituciones jurídicas como tales o en el caso de las leyes de indias, el particularismo jurídico o causalismo que oscilaba entre la invención de las indias como un reino con propio derecho de gentes y costumbres y su definición como un lugar de colonización donde cada capitulación entre conquistadores y corona tenía carácter de código fundamental en el territorio (Ots, 1993). A través de la constante representación de la tradición la imagen de totalidad, sobre la cual se podría imaginar un nivel de transacciones sociales protonacional, podía ser desestructurada, legitimar

---

<sup>27</sup> En este trabajo Espinosa apunta directamente al asunto de la “diversidad cultural” en la época colonial, su crítica se dirige a la escuela de la resistencia fundada por Nathan Wachtel, según Espinosa la representación del inca y de la tradición andina no son la expresión de la visión de los vencidos sino la constitución hegemónica de las relaciones coloniales (Espinosa, 1989).

exclusiones e instalar las fronteras del imperio al interior de las colonias. Así al “inca cliente del rey” se superponía el “inca como autor de guerra de castas” (Espinosa, 1989).

En este contexto la iglesia nacional española fue organizada en indias según criterios de diferenciación por repúblicas. Mientras la república de españoles, en sus asentamientos urbanos estaría organizada eclesiásticamente según la opción reformada bajo la institución del clero secular y bajo la vigilancia del tribunal de la inquisición. La república de indios, compuesta por sus asentamientos tipo reducciones estaría cobijada bajo las ordenes regulares, fundamentalmente franciscanos y mercedarios. Esta división de la Iglesia española en indias, que sufrió incontestables dificultades con el avance del siglo XVII, suponía como se puede comprender, un punto de quiebre regional de los proyectos dominantes a nivel mundial que hemos descrito: la instalación de iglesias nacionales como vehículos de integración al interior de las repúblicas.

Así la centralización del Estado, en la región colonial andina se orientaba en terminos económicos a la racionalización monopólica de los recursos mientras su reto en pos de construir lo nacional, subordinada a lo primero, tuvo la particularidad de no sentar un imaginario homogeneizantes, de súbditos de la monarquía, sobre el cual los estados absolutistas habían concentrado el poder político limitando al señorío feudal.

Esta fractura interior obligó al estado a defender un sentido patrimonial, que si en un principio pareciera hacer de la aristocracia andina una burocracia, se desagregaría en un particularismo privado, en un derecho distributivo que finalmente defendería los privilegios aristocráticos sobre la misma función del estado. En el proceso de expansión mercantil esto redundaría en el crecimiento de márgenes de ilegitimidad poblacional entre quienes desplazados de las esferas de las reducciones, mestizos, forasteros, etc. aportarían como recursos privados al ascenso de una elite regional -aristocrática y empresarial- que se entronarían finalmente sobre los recursos de la comunidad indígena, contra la representación étnica, y en esa medida marginarían al estado (Glave, 1989). Los problemas en la formación de lo nacional van a poner en entredicho inclusive la eficiencia de su organización administrativa del territorio. La misión de la iglesia reformada que hemos definido de acuerdo con Lynch como la de la unidad de lo nacional y de acuerdo con Foucault de acuerdo a la noción de poder pastoral como una misión de disciplinamiento social, es tan problemática en las colonias andinas como lo son los conflictos entre homogeneización y segregación; lo público y lo privado en las regiones coloniales.

Avanzado el siglo XVII la movilidad de la población, el crecimiento del forasterismo, y el mestizaje, el auge de la contratación privada promovido justamente por expansión del capital que introdujo el proyecto modernizante del virrey Toledo, desbordó no solo el proyecto económico monopolico de la corona sino también las fronteras internas y las instituciones de segregación

entraron en crisis por la vía de la informalidad. Su política de segregación de “naciones” y su sentido humanista, en un contexto de expansión ampliada del capital, y surgimiento de nuevos nexos sociales han desbordado las categorías institucionales establecidas por la mencionada política estableciendo un amplio margen de ilegitimidad.

La opción patrimonialista y particularista en la organización de la representación monárquica y la representación religiosa, la ratificación de una frontera interna excluyente, había limitado el manejo del estado sobre el territorio, mientras no había fomentado la representación exclusiva por parte del estado de los recursos hegemónicos y el disciplinamiento social que promovían estas retóricas. Para la segunda mitad del siglo XVII, de hecho constituirán un recurso a favor de la elite aristocrática y empresarial en ascenso, frente a cuyo proceso de privatización el estado no tendrá otro remedio que pactar.

#### **II.4 LA CRISIS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII Y LA FORMACIÓN DE LA REGION CRIOLLA ANDINA**

El siglo de la crisis, el XVII, muestra un vigoroso mercado interno panandino en torno a la especialización productiva regional promovida por los centros mineros, como es el caso de Potosí para el sur andino (Assadourian, 1979 ; Glave 1988), las minas de Barbacoas para el caso de Nueva Granada (Colmenares, 1989). En torno a ellas se iría fraguando el reto de las elites regionales por constituir una agricultura o una manufactura comercial. En el caso de la Audiencia de Quito su especialización en comercial en la manufactura textil, contaba con e complejos manufactureros de textiles exigentes en fuerza laboral, de alrededor de 1000 obreros (Rueda, 1988) y algunas haciendas cañicultoras, especialmente en manos de la Compañía de Jesús que articulaban complejos hacendatarios vastisimos, complementarios entre ellos como en un circuito cerrado pero tendientes en última instancia a la producción de bienes comercializables (Coronel Feijoo, 1991).

Los procesos que definen la denominada crisis no muestran una baja de producción o de circulación, ni una caída demográfica que se pueda explicar por mortalidad; se trata de un quiebre del proyecto monopolico en economía y el proceso de cambio del modo de representación política colonial en un contexto de ampliación de la esfera mercantil. Se observa la debilidad de instituciones como la mita y las reducciones, el crecimiento de los rezagos, la debilidad del intermediario étnico como representante y administrador del tributo; el crecimiento amenazante de las transacciones privadas sobre los recursos (tierra, agua, mano de obra) antes controlados por las empresas del estado. La transformación ocurrida desde mediados del siglo XVII podría caracterizarse como la extensión en toda el area andina del mercado interno y de una inscripción a

los ritmos y demandas de una economía comercial por fuera de canales institucionales (Glave, 1988) lo cual en el caso regional de la audiencia de Quito, articulada en torno a la especialización obrajera, estuvo marcada por la innovación que introdujeron las nuevas demandas y ritmos productivos, pero sobre todo por la incidencia regional que supuso la articulación la economía comercial tanto a nivel urbano como rural (Michom, 1994). Como es sabido por los trabajos de Assadourian (1979), Glave (1988) y Powers (1994, 1995) el paulatino desplazamiento de la mano de obra a las esferas productivas criollas y españolas terminaron por introducir la crisis de las mismas instituciones del estado, pues las empresas insertas al régimen mercantil se encargaron entre otras cosas de endeudar a la mano de obra transformando la relación salarial en una relación de concertaje, y trasladando la hegemonía de la representación étnica, vinculada al estado a una hegemonía en construcción, la de las élites criollas que articulaban la circulación social producida en torno al mercado, los escenarios productivos y la creciente urbanización barroca. A la vez que se fragilizaba la capacidad de representación de la aristocracia andina articulada al organigrama estatal y a sus instituciones, se veía el desplazamiento de recursos humanos y económicos a las esferas de la economía criolla (Powers, 1994) que por su parte se erigían como élites entre el juego de las lealtades clientelares y la compra de títulos nobiliarios.

Los estudios demográficos a nivel regional muestran para la época una recomposición de la población que se desplaza de las instancias corporativas instaladas por el estado para mejor control de la mano de obra, hacia la esfera privada donde la población flotante se reinserta en los centros productivos o urbanos-comerciales a través del jornal paulatinamente convertido en deuda de peonaje o concertaje, que se complementa en la época por el crecimiento de la mano de obra esclava al interior de la agricultura comercial (Coronel Feijoo, 1991)

Las cifras del siglo XVII en distintos países andinos coinciden en señalar como el fenómeno fundamental el ausentismo de las instancias corporativas montadas por el estado y el crecimiento consecuente de una población informal inserta en contrataciones privadas y formando una capa a la que con cuidado podemos concebir como anónima y masiva. Tenemos por ejemplo que en el caso del corregimiento de Otavalo del siglo XVII el pueblo de mas bajo ausentismo, Otavalo (por tener obraje real) en 1645, es del 52% de la población económicamente activa, Cotacache 70% del primero, 12% se habían desplazado a centros urbanos, 52% a haciendas y obrajes y 36% a esferas económicas privadas a mano de indígenas. En Cotacache, este último como ejemplo el 43% se había desplazado a la esfera española, 10% a centros urbanos 66% a haciendas u obrajes y 24% a la esfera indígena de otras comunidades. Así mismo en el corregimiento de Riobamba, en el año de 1695 la tasa de ausentismo de tributarios era entre de 42% en Licto, 55% en San Andrés, de 57% en Chambo del 59% en Ilapo; de los vagabundos de

Riobamba que habían entrado a la tributación por las tazas del siglo XVII estaban ausentes en 1694 el 51%. En el corregimiento de Ibarra en el pueblo de Guaca el 47% de la población económicamente activa estaba ausente, el 51% iba a centros urbanos o haciendas (Karen Powers, 1994). En este contexto el carácter de las dinámicas poblacionales marcadas por el forasterismo, la ilegitimidad, el mestizaje y la aculturación -como opciones de movilidad social de los sectores subalternos- complejizaban las categorías socioraciales del discurso jurídico y de la representación renacentista.

La táctica económica del Estado, para no perder la totalidad de la renta colonial es conocida y de profundo impacto: la negociación de derechos, es decir la venta de cargos públicos<sup>28</sup>, el arrendamiento de las empresas estratégicas y luego su venta definitiva (Glave, 1989). En el caso de los obrajes circunquiteños, el crecimiento de los rezagos en las unidades fundadas bajo licencia real alrededor de 1557, y ante el crecimiento de la producción informal en pequeños y medianos establecimientos que captaban la mano de obra; la administración de los obrajes de la corona pasa alrededor de 1633 de las manos del eje cacique-corregidor al arrendamiento a particulares. Con estos se negocia las concesiones de la administración de recursos a cambio de una renta fija. La crisis del censo, numeraciones y empadronamientos expresan la ausencia de control poblacional “un alto porcentaje del tributo que se quedaba en manos de los intermediarios (jefes étnicos, funcionarios o supervisores) mientras otro se perdía por el alto índice de ausentismo de la población tributaria...una mayor desestructuración de la comunidad y una creciente capitación de fuerza de trabajo por parte del sector privado” (Rueda, 1988,103). Varios intentos de demolición de los obrajes (1680, 1681) fueron depuestos según el estudio de Rueda por las protestas del cabildo eclesiástico, seculares, comunidades, y particulares que reivindicaban su derecho al monopolio “*comprar lanas y demás materiales a bajos precio y vender los tejidos a su placer*” y pedían solamente la demolición de pequeños obrajuelos, que sustituían la compra en el mercado, o consistían producción informal urbana (Rueda, 1988 ; Michom, 1994). El Presidente de la Audiencia Antonio de Munive para completar las condiciones para la construcción de los poderes regionales y empresariales, sostuvo que su clausura afectaría la ganancia de la corona en otros rubros, tales como alcabala y almofarijazgo, en definitiva del rédito que pudieran sacar de la circulación interna promovida por el arrastre del obraje.

---

<sup>28</sup> El ensayo de solución a la crisis es una privatización patrimonialista que se ve acompañada de la constitución de una nueva aristocracia en Quito a través de la venta de títulos de nobleza e incluso mayorazgos a quienes parecía prometedores empresarios (Valencia, 1994); la venta de las empresas de la corona entre ellas todos sus obrajes (Rueda,1988) y la venta de cargos de oficiales reales de hacienda desde 1633 y de las reales audiencias desde 1687 (Glave, 1989).

En las últimas décadas del siglo XVII y antes de la crisis productiva del siglo XVIII, se transaron a cambio de buenas ganancias para la corona la expedición de licencias a obrajes grandes con más de mil obreros y a ritmo de economía comercial. Quito tenía tal fama según lo comentara más tarde el conde de casa Jijón, que *“por el ingenio, actividad, industria y aplicación de las artes de sus habitantes se hacían llamar entonces los chinos de América”*<sup>29</sup>.

Los propietarios ya asegurados en la propiedad y control de estas unidades productivas instalaron un sistema de gravámenes privados a los indios bajo el mecanismo de peonazgo por deuda que convertía a la mano de obra informalmente contratada mano de obra cautiva.

La movilidad poblacional que subyace a la crisis del siglo XVII no solo obliga a un cambio de estrategia del estado frente a los recursos: la privatización; sino que como podemos esperar golpea también los modos de representación civil, y la construcción de una imagen de la soberanía. Un elemento muy significativo de esta pérdida de legitimidad de los representantes jurídicos de la soberanía monárquica es la conocida quiebra de la empresa cacical y los consecuentes problemas en la representación que ya no puede traducirse cómodamente en términos “particularistas”. La expansión de la esfera privada criolla de la economía sobre los recursos de la corona (Powers, 1994), y la consecuente crisis del sistema de reducciones aunque haya sido resuelta en lo económico de manera temporal, va a volver muy problemáticas las jurisdicciones y las representaciones políticas encargadas del control social. Parafraseando a Benedict Anderson, el censo -división étnica y social en torno al tributo- el mapa -la definición administrativo territorial del orden- y las formas de construcción de la memoria como patrimonio están en quiebra.

El crecimiento de la ilegitimidad, junto con el auge del concertaje sugieren un vacío en la representación pública y el surgimiento de un nuevo tipo de nexo social, y de transacciones sociales desprovistas de representación. Se podría esperar que si la solución económica fue la mencionada, también el proyecto de construcción de lo público haya sido cedido a la empresa privada. Efectivamente, como hemos visto, la empresa privada sustituye al estado en tanto espacio de coordinación social, y las relaciones patronales sustituyen al estado convirtiéndose en intermediaciones de muy larga duración en la región andina<sup>30</sup>.

## **II. 5 GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL : el desplazamiento del escenario de representación de la comunidad política.**

<sup>29</sup> Del Conde De Casa Jijon sobre Industria de Quito BCE 2/3 Cadiz 14-xii-1784. Copias 84b 85a 85b 86sb 87a.

<sup>30</sup> Esta es una hipótesis que se ha sostenido para caracterizar el papel de la hacienda en el siglo XIX ecuatoriano y andino en general, en la cual el hacendado aparece no solo como cabeza económica sino política entre los concertos. (Guerrero, 1991 ; Anrup 1990)

Que carácter adquiriría entonces el proyecto hegemónico? El desplazamiento de la población de las esferas segregadas de la república de indios y españoles a la esfera múltiple e informal del mercado y la producción “española-criolla” puede llevar a pensar que la representación política de los subordinados, ahora más jornaleros que indios, pero sin categoría legal de plebe, se cultiva sin discurso alguno de legitimidad?

Según los estudios de Jose A. Maravall en torno a la usurpación de los conceptos de honor en la literatura picaresca española, las lealtades paternalistas en medio de una sociedad mercantil, no son experimentados por la plebe -sin calificativo jurídico en indias- más que como una simulación, en un contexto fundamentalmente lucrativo. Aunque en el mejor de los casos, como hemos visto antes proveen de nuevos escenarios para la adopción de forasteros y establece subordinaciones, no constituye en sí un campo discursivo con medios de representación capaces de convertir la credibilidad<sup>31</sup>. Recordemos la advertencia que hace Saavedra Fajardo respecto de la impunidad que supone la combinación entre leyes que se violan y rapiña, para el jurista el único instrumento eficiente de gobierno en este contexto es la interpelación religiosa.

*“Quién sin el vivira contento con su pobreza o con su suerte? Que fé habría en los contratos? Qué integridad en la administración de los bienes? Qué fidelidad en los cargos y qué seguridad en las vidas? Poco movería el premio si se pudiese adquirir con medios ocultos”<sup>32</sup>*

El reto es, o bien hacer una reforma administrativa para el fortalecimiento del estado como administrador, lo que ocurrió en Inglaterra; o construir una alternativa hegemónica que a la vez que garantice la legitimidad de la monarquía colonial, sienta las bases culturales para representar la transacciones y poderes regionales, un imaginario incluyente y jerárquico de comunidad y un modelo de control social interno. Este es el espacio que coloniza la predica moral y los ensayos institucionales de la contrarreforma en la segunda mitad del siglo XVII, como escuelas de cultura política para la formación de una elite en el momento de auge de la aristocracia criolla. Una solución moral al vacío civil.

La constitución de un orden regional en esta crisis múltiple, va a ser la fuente del éxito del clero secular en las regiones de Hispanoamérica como poder pastoral o iglesia protonacional, por fuera de los límites a la definición jurídica de nación española. Es así que de forma paradójica, la expansión del clero secular ocurre en una etapa de repliegue del estado colonial de sus funciones

---

<sup>31</sup> Maravall, Jose Antonio. La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI-XVIII). Taurus, Madrid, 1986.

<sup>32</sup> Obra *Idea de un Príncipe Político Cristiano*. Biblioteca de Autores españoles tomo vigesimoquinto, Madrid Real academia Española, Madrid 1947. Empresa XXIV, pag 66. siempre al norte de la verdadera religión.

administrativas y en el momento de expansión criolla. La iglesia nacional española -encargada del disciplinamiento social y la interpelación íntima de los súbditos hacia la legitimidad del lazo político entre los miembros de la comunidad- gana un mayor número de almas y se consolida como la triunfadora frente al clero regular justamente en el momento de la crisis institucional del modelo administrativo del Estado como órgano de control público.

En esto coinciden Serge Gruzinski(1993) para el caso Mexicano y Karen Powers (1995) para el caso de la Audiencia de Quito. Según Powers en la región circunquiteña de Latacunga el triunfo del clero secular sobre el clero regular en la administración religiosa de las clases bajas, en la segunda mitad del siglo XVII, se inscribe en el fenómeno generalizado de crisis del orden político colonial basado en las diferencias nacionales entre indios y españoles y el quiebre de la sincronía entre raza y espacio, raza y e identidad cultural que permitía la administración de doctrinas en pueblos de indios.

El hecho es que ese 50% de población forastera (Powers,1994: 1995), que incrementaban la república de españoles: como trabajadores de las manufacturas o haciendas, en las ciudades, como adoptivos de las familias patriarcales, como sirvientes y clientes, como mestizos e ilegítimos; hizo de la república de españoles un espacio de castas y desplazados de las esferas institucionales coloniales y en este sentido se incluyeron como miembros problemáticos de la comunidad mística pasando de los dominios de las ordenes religiosas a las expresiones religiosas protonacionales en manos del obispado y las expresiones de piedad pública<sup>33</sup>.

Es significativo que de forma paralela al crecimiento de españoles y mestizos en pueblos de indios y el mayor crecimiento de castas, forasterismo y gente suelta en los asentamientos y empresas de la esfera española-criolla, a finales del siglo XVII, el seminario había arrojado 300 curas graduados.

Los conflictos por jurisdicción entre el clero secular y el clero regular no se dejan esperar. El citado trabajo de Powers sobre Latacunga muestra como los conflictos entre franciscanos y clero secular tienen que ver con el control de recursos que conlleva la administración de las almas, o la cooptación de la población suelta. Ante la crisis de la mita y el creciente número de empresas dependientes de trabajadores sueltos, el forasterismo se convierte en una dinámica estable, que obliga no solo a adaptar la concepción espacial de doctrina a los nuevos imperativos demográficos sino, sobre todo a formular estrategias para minimizar el riesgo financiero de parroquias poco integradas. (Powers, 1995,46). Esta población alcanza además mayores niveles de acumulación que la población sujeta a la mita. Según Powers, la remuneración en el corregimiento de

---

<sup>33</sup> Tema del capítulo 4.

Latacunga estaba compuesto de tres distintas categorías: los indios de encomienda pagan un salario anual que es sustraído de sus tributos, los indios de la corona pagan una contribución anual de un peso; mientras, los forasteros sueltos pagan al clero tasas particulares por cada servicio individual o transacción. (Powers, 1995,46). El primer grupo y el segundo se demostraron en quiebra y con una tasa de población decreciente en las comunidades. El segundo grupo era bastante mas eficiente en su pago demostrando estabilidad poblacional y económica; el tercer grupo, oficialmente invisible y exento de obligaciones fiscales, era un gran negocio, llegaba a pagar hasta cuatro veces mas que los indios de comunidad y constituían una mano de obra de rentable productividad en los obrajes privados, inclusive de los que montaban los miembros del clero. Sin embargo el papel de la iglesia en este proceso, desde nuestro punto de vista no se puede evaluar solo en términos de un conflicto por intereses, según el cual su encargo pastoral sería subsidiario como lo sostienen Powers y Lavalle<sup>34</sup>, se trata también de un modelo de administración espiritual acorde a la constitución de un orden regional. De parte del clero regular, los franciscanos esgrimen la defensa de su derecho bajo argumentos muy cercanos al discurso renacentista acerca de las naciones clásicas y por lo tanto al ya crítico proyecto toledano. Ante la evidente presencia de forasteros y gente ajena al modelo de corporación indígena, ellos defienden la pureza del origen “en tiempos muy remotos” o a la obligación de sucesión según el asentamiento. Ante la evidencia de la movilidad social que provoca el debate, y ante los intentos de cada lado por apropiarse de la administración espiritual sobre la población forastera o blanca en el lugar, la respuesta del clero regular es que las corporaciones son estables, naturales, sucesorias y que la movilidad debe ajustarse a la división administrativa preestablecida. El clero regular, utilizó argumentos sancionados en la política patrimonialista en contra de la extensión que estaba alcanzando el empresario privado y la elite criolla sobre la población suelta, así en un argumento que se basa en las políticas de sucesión (Ots Capdequi, 1993) los hijos de padre o madre mestizos residente en pueblo de indios y reputada como descendiente de ellos heredaban esta adscripción aún cuando fueran forasteros y habitantes de asientos de españoles. Entre 1640 y 1660 los franciscanos en Latacunga se vieron amenazados por el vasto crecimiento del clero secular y buscaron legitimar su dominio sobre “*indios, españoles mestizos, mulatos blancos o zambos que vivan en las parroquias de indios*” y por otro lado pretenden potestad sobre los forasteros habitantes del asiento español de Latacunga por su origen indígena. “*Si los forasteros y castas no volvían al espacio indígena, los franciscanos irían a ellos*” (Powers, 1995,41).

---

<sup>34</sup> Lavalle Bernard. Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial ( siglos XVI-XVII) Allpanchis Volumen XVI, 1982, No 19, Cusco, 1982.

El clero secular manejado por el obispado, y la pastoral de la contrarreforma especialmente sistematizada en las escuela jesuita, confrontaron el hecho de diferente forma, leyendo los fenómenos de la movilidad social, y la necesidad de crear un modelo de gobierno integrador y jerárquico. Aunque no cuestionan la legitimidad del cacicazgo, apuntan a regular y legitimar los vínculos interestamentales e interétnicos, el mestizaje, las castas, es decir a construir un proyecto hegemónico basado en el gobierno espiritual de una sociedad atravesada por el mercado, la reinvencción del paternalismo, y las lealtades clientelares.

El clero secular apunta al tema de la aculturación, el desprendimiento de la identidad y los nexos étnicos del individuo y su incorporación práctica a las empresas, nexos e identidad de la esfera española dominante. También la coincidencia entre raza y cultura se ha quebrado y el último argumento que se debate en este conflicto es la clasificación de la población por sus atuendos y “elecciones” estéticas. Siendo en el siglo XVII, una táctica aún viable para conseguir movilidad la reivindicación de la aculturación y la asimilación en la estética dominante, esta parece una perspectiva tolerante a la integración. (Michom, 1994). Así, En 1650 el clero secular revivió el argumento basado en los niveles de aculturación. A pesar de que un edicto de 1632 entregó la posesión de mestizos en ropa de indios a las ordenes religiosas el clero secular insiste en introducirlos a la esfera “nacional”.

En este momento insisten en que en la medida en que la bondad de una mezcla siempre resta a la parte mala, en los mestizos la sangre española predomina sobre la sangre india y era por esa razón que los mestizos no estaban siendo incorporados a los censos de indios como tributarios. Esto les llevaba a pensar que cualquier persona que no aparecía en censos como indios debía ser considerado español, aún más allá de la consideración de sus nivel de aculturación y debía ser clasificado en la jurisdicción secular (Powers, 1995, 42).

Es obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, personaje paradójico, da en 1658 un paso a favor de la jurisdicción múltiple del clero secular, mientras al mismo tiempo, en su conocida obra *Itinerario para párroco de indios*<sup>35</sup>, establece una nueva forma de diferenciación jerárquica en torno a la calidad moral de los feligreses de la iglesia nacional, la calidad moral de las castas.

---

<sup>35</sup> De la Peña Montenegro, Alonso (1596-1687). *Itinerario para párroco de Indios*. Biblioteca Missionalia Hispanica publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Serie B, vol.V. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

A partir de la legislación promovida por el obispo Alonso de la Peña y Montenegro en 1658 “la jurisdicción ya no estaría mas definida por el espacio indígena o español, o por raza o cultura sino por residencia territorial” (Powers, 1995,44). El clero secular

*“tiene jurisdicción sobre todos (hombres y mujeres) españoles, negros, mulatos, zambaigos, tente en el aires, saltatrases y mestizos en traje de español...tienen además jurisdicción sobre todos los indios forasteros y mestizos en ropa de indios. La jurisdicción del clero secular cubría todo el asiento y una legua a su alrededor” (Powers, 1995,43).*

El clero regular, el monasterio franciscano en Latacunga, tenía jurisdicción sobre todos los indios nativos del asiento, todos los indios que vinieran de los pueblos de indios de jurisdicción franciscana del corregimiento y todos los mestizos en ropa de indios que vinieran de esos mismos pueblos. Estos no eran considerados forasteros por que se los consideraba jornaleros temporales de Latacunga que regresarían pronto a su pueblo de indios. En los pueblos de indios los doctrineros franciscanos tendrían jurisdicción sobre todos sus habitantes de cualquier clasificación étnica. (Powers, 1995,43).

Luego, en 1669 el giro será definitivo cuando el obispo decreta que cualquier indio que migrare a la esfera española para establecer un contrato laboral entraba bajo la jurisdicción del clero secular, aun cuando original de un pueblo de indios. Solo los mitayos seguían siendo de jurisdicción de los regulares. El razonamiento del obispo era que el mitayo era forzado a dejar su cuna para servir, mientras el forastero que se contrata laboralmente había hecho una decisión voluntaria para separarse asi mismo de su comunidad lo cual era su derecho natural como un libre individuo (Powers, 1995, 52), superponiendo así la voluntad política a la naturaleza del origen, según lo estableciera la filosofía política contractualista.

De forma complementaria, veremos por otra parte como el itinerario para párroco de indios establece sobre esta base contractualista una reconstrucción de la diferencia, e inclusive una renaturalización del estigma, pero en el contexto de una política de castas inscrita en una integración protonacional jerárquica. Esta apertura al proceso de integración social es incomprensible sino se establece su complementariedad con un discurso pesimista en torno a la calidad moral de las castas que legitima su subordinación.

En este contexto la instalación de los mecanismos confesionales van a aportar a regular discursivamente y representar el control regional de facto que tienen los empresarios privados y las elites criollas a nivel regional, bajo los valores de una integración moral hegemónica, y jerárquica. Se van a combinar así una densa informalidad frente al Estado con una extensión del poder pastoral o del disciplinamiento social producido desde la operación moral.

Podemos hablar de un cambio en el modo de representación hegemónico, que sin cuestionar la duración de la representación monárquica clásica, la desplaza del centro de la

representación de la comunidad política. Existe un nuevo énfasis en la construcción interna en el vínculo social como vínculo moral, y en la construcción de una nueva identidad subjetiva.

En este contexto aún cuando la figura monárquica siga vigente, adquiere como veremos mas adelante un matiz carismático formulado en la retórica moral, pues según proponemos la construcción de la legitimidad se ha desplazado de la representación monárquica a la representación moral del lazo social. Su operación se implementará sobre una nueva territorialidad moral sobre la cual se legitimaran las formas de circulación mercantil y los poderes regionales bajo la forma mixta y autoritaria, de la sociedad criolla.

La búsqueda clasicista de dotar de una memoria, una autonomía relativa y una representación "tradicional" a la república de indios muy acorde al modelo de mandato directo colonial, fue desplazada -por una cada vez mayor necesidad de lograr incorporación autoritaria de la población forastera e ilegítima- por la construcción de referentes culturales hegemónicos individualizantes y totalizantes para una posterior reconstrucción corporativa "racional", en todo caso privada, y solo pública bajo el fuero eclesiástico.

Se confrontó a la utopía humanista, y en su lugar se instaló una filosofía política contractualista moral y una doctrina penitencial cuyo énfasis se colocó en el despliegue de tecnologías de la corrección y el disciplinamiento que apuntaba a la integración jerárquica antes que a la segregación. Así mismo la lucha por la iconoclastia radical de inspiración erasmiana fue sustituida por la promoción de la tecnología de comunicación masiva de la imagen barroca, y en ese sentido el discurso que construía el concepto "idolatría" y a la vez establecía la fe en el pronto éxito del proyecto de conversión fue sustituido por una tolerancia autoritaria, que en terminos de la conversión inconclusa justifico la subordinación y el tutelaje secular de las "minorías de edad" en nuestras naciones andinas. Así, si la contrarreforma en las Indias según lo propone Gruzinski (1993), tiene en miras el fomentar una política de integración autoritaria entre castas, exigencia que impone el crecimiento de la población urbana y el mestizaje, y hace del imaginario religioso un signo de consenso e identidad, el fenómeno moral esta mas vinculado a la formación de un proyecto regional de las elites criollas que al proyecto de centralización del mismo Estado colonial. Preparando así la practica de concesión tutelar a la empresa privada de las funciones morales aprendidas como un nivel de lo público, según la pastoral católica. La independencia relativa del fuero eclesiástico, no será solo una batalla del papado, en este ámbito el Estado Español dio una respuesta contundente y muy a su favor, pero la independencia relativa del fuero eclesiástico vuelve a ser relevante como problema visto desde las llamadas fronteras internas de las regiones.

Así se define como una fe autoritaria pero tolerante que facilitará a través de la proliferación de imágenes religiosas y nuevos espacios de socialización para las castas, el acceso al cristianismo. Esta estrategia plantea una *“transición que no solo facilitaría el tránsito del pasado al presente, sino que también favorecería los intercambios entre las diversas poblaciones de la Colonia, españoles, negros, mestizos, indios, alentados todos ellos a adoptar las mismas creencias y las mismas prácticas”* (Gruzinski, 1995).

El Estado que fue el ala bajo la cual la contrarreforma a nivel internacional se convirtió en una iglesia orientada al control social y a la construcción de identidades nacionales, estableciendo el escenario de operaciones de su carácter reformado y su vinculación con la razón política; en el caso andino en el barroco americano, no es menos regulador como veremos a continuación, sino que aparece bajo la fórmula descentrada del pacto entre las elites criollas y el estado como un protonacionalismo paraestatal construido sobre las bases de una amplia ilegitimidad. La tarea de la iglesia tridentina no será la imposición de la ley del estado sino de la ley *moral*, aportar con el “fundamento moral” del proyecto hegemónico será de manera explícita su tarea. Este será el requerimiento para promover el control social y el funcionamiento de la empresa privada.

Estos fenómenos, análogos a los procesos novohispanos descritos por Gruzinski, hacen pensar que la contrarreforma en los andes en lugar de estar ajena a las dinámicas sociales respondió al requerimiento de proveer los canales e instrumentos discursivos para la integración cultural o inculturación de los “ausentes”, de los miles de trashumantes y reinsertados que describe la demografía: normatizar subjetivamente y promover un telos que justifique entre individuos ocultos al gobierno territorial un sentido trascendente a las relaciones de producción y un imaginario de comunidad política. En este sentido, al igual que lo describen Lafaye (1992) y Gruzinski (1995), la religión debía proveer de bienes culturales para la transacción entre castas que permita superar el estado de exclusión, promueva conductas productivas y genere el imaginario propio de la formación de una cultura protonacional. La potencialización de la elite criolla corrió paralela no solo a la cooptación laboral de las castas, sino a su vinculación moral. Los empresarios están convirtiéndose en elites en un doble sentido. Como favorecidos de una política de concesiones del Estado que ha cedido en su afán monopolístico e intercambia rentas por privilegios se están apropiando de los negocios más jugosos de la región, ostentando nuevos títulos de nobleza y comprando cargos públicos. Como intermediarios y cabezas visibles de un proceso de recomposición social forman parte relevante en el desplazamiento de los representantes fiscales - administradores y jefes étnicos- y de la credibilidad del modo de representación política colonial sustituyéndolos en nuevos escenarios privados que se alimentan por la doctrina moral del contractualismo católico. sus prácticas se ven recubiertas de sentidos políticos en cuanto

representan las virtudes del nexo social y promueven la formación de identidades regionales. El imaginario protonacional en los andes parece mas vinculado a la iglesia y al mercado que al estado. Concretamente quisiera sostener que si bien por un lado la contrarreforma en los reinos de España promueve instituciones que sentaran las bases de un disciplinamiento social protonacional, este no será directamente coincidente con la definición de un espacio público jurídico colonial sino mas bien una solución descentrada a su rigidez en el campo de la soberanía política; se trata de un imaginario protonacional que promoverá la inclusión por el fuero eclesiástico de actores ilegítimos en el discurso jurídico, esta será la brecha por la cual la debilidad del discurso de lo público jurídico encontrará una solución descentrada en la formación del imaginario nacional. La legitimidad del proyecto criollo se va a dar desde la operación moral; el horizonte de interpelación trascendente en torno al cual se articulará la ética será un imaginario de salvación racionalista; la filosofía política que permitirá racionalizar este proyecto será la del contractualismo; la matriz del disciplinamiento social será el penitencialismo.