

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE QUITO

TESIS DE MAESTRIA EN HISTORIA ANDINA

GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL. Formación de una modernidad católica y colonial
(Quito, segunda mitad del siglo XVII),

POR VALERIA CORONEL V.

ASESOR DE TESIS DR. CARLOS ESPINOSA

Quito, noviembre de 1997

INDICE

INTRODUCCIÓN

I. PERSPECTIVAS PARA EL ANALISIS DE UNA MODERNIDAD CATOLICA Y COLONIAL: las fuentes teóricas del estudio.

1.1 Pensar la modernidad desde la periferia.	...1
1.2 Hegemonía, racionalidad, colonialismo: campos de relaciones e interdisciplinariedad.	...6
1.3 Racionalidad religiosa y secularización: el problema de la contrarreforma como matriz de modernidad.	..13
a. El concepto weberiano.	
b. El debate.	
1.4 Desplazamiento de la operación moral, y la pastoral católica : el problema de lo corporativo y de los valores salvacionistas en la modernidad	..25
1.5 Identidad y diferencia ; orden y corrupción ; reforma y tradición. modernidades autoritarias y proyecto pesimista	..35 ..30

II. FORMACIÓN REGIONAL Y REFORMA CATOLICA EN LOS ANDES : de la crisis de representación particularista a la hegemonía moral criolla. (Quito, segunda mitad del s. XVII)

II.1 Estado absolutista de la usurpación al gobierno interno.	..39
II.2 Reforma en España, la iglesia nacional católica como poder pastoral	..42
II.3 Mandato directo colonial y representación clásica: los límites del desarrollo constitucional y las fronteras internas de la iglesia nacional.	..46
II.4 La crisis de la segunda mitad del siglo XVII y la formación de la región criolla	..51
II.5 GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL : el desplazamiento del escenario de representación de la comunidad política	..54

III. FUENTES E INSTRUMENTOS DEL HORIZONTE SALVACIONISTA

III. 1 Orden, representación y evolución en la episteme clásica.	..63
III. 2 Razón moral y razón política : la estrategia de gobierno contractualista	
III. 2.1 La caída de la virtud natural y la construcción de la razón política	..68
III. 2.2 Sobre el origen de la autoridad : debate entre absolutismo y contractualismo	..69
III. 2.3 La razón sobre la costumbre.	..72
III. 2.4 El debate con Maquiavelo: subjetividad y vínculo como medios eficientes de gobierno.	..79
III. 3 Penitencialismo como racionalismo trágico.	..89

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

IV.1 La escritura representada como lugar de la consciencia, el pronóstico, la administración y la evaluación.	..96
IV.2 La salvación como filosofía de la historia.	..102
IV.2.1 Génesis andina y corrupción colonial, el pronóstico de una reforma moral, en Anello Oliva(1547-1642) historiador jesuita.	..105
IV.2.2 Periodización historiográfica y génesis moral	..109

V. QUITO, NINIVE SEGUNDA, NO MENOS EN LO RELAJADA QUE EN LO OPULENTO:	
La representación del pecado y la introducción de controles.	.117
V.1 La iglesia como Abogada y fuero alterno, la figura del contrato como extensión de controles.	.126
V.2 Invitación al contrato moral, y espiritualización de la esclavitud como virtudes políticas.	.128
V.3 Los medios del tribunal penitencial para la salud pública y privada: la intensificación de los controles.	.140
V.4 El territorio del contrato moral y de la disciplina penitencial : cambios en la representación de la comunidad política.	.162
VI. CONTRACTUALISMO TRÁGICO:	
La construcción de la diferencia y la subalternidad.	.174
VI.1 La razón sobre la costumbre y la uniformización del militante.	.179
VI.2 Corporativismo y organicismo racional: El gobierno interno igualitario, muerte civil y regulación moral.	.184
VI.3 Perfectibilidad de indios, esclavos y castas como sujetos.	.188
VI.4 Pedagogía del pesimismo : la construcción de la diferencia	.192
VI.5 Inhabilitación de los subalternos como libres contratantes en el mercado	.199
VI.6 Paternalismo orgánico : de la filantropía, el halago y la violencia.	.205
VI.7 La deuda y el castigo	.214
VI.8 La naturalización de la idolatría y el estigma de la sangre	.216
VII. ECONOMÍA DE LA SALVACION Y EMPRESAS TEMPORALES:	
Administración y rentabilidad del corporativismo, y el sacramentalismo en una economía comercial.	.226
VII.1 Las Vocación profesional del perfecto procurador y la ascética del mayordomo.	.235
VII.2 Contrato solidario, trabajo penitencial y mercado: la construcción sacramental de la frontera entre escenarios productivos y escenarios monetarios.	.238
VII.3 El trabajo como figura penitencial : disciplina, control e intensidad sacramental en la producción comercial.	.240
VII.4 La esfera moral y la mercancía: diversificación de esferas y modo de acumulación.	.246
VII.5 diversificación, monopolio y capitalización extractiva.	...250

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

FUENTES HISTORICAS

VI. CONTRACTUALISMO TRÁGICO: La construcción de la diferencia y la subalternidad.

“Y así, sobre el fondo del continuo, el monstruo cuenta, como en una caricatura, la génesis de las diferencias, y el fósil recuerda en la incertidumbre de sus semejanzas los primeros intentos obstinados de identidad” Michel Foucault, las Palabras y las Cosas (1988, 157)

Hemos definido los ejes de una ética y una estética dominante contruidos dentro del marco de la retórica moral. Contractualismo y penitencialismo, constituyeron la escuela fundamental de cultura política a la que accedieron las élites. Se formaron al interior de las comunidades mayores asociativas, desprendidas del fuero eclesiástico y del derecho privado acogido por la iglesia, tales como colegios, seminarios para laicos, universidades y cofradías, que extendían la disciplina y militancia a los laicos en un explícito interés por construir élites racionales. Como hemos visto, en el campo del contractualismo se apuntó a la solución de los pleitos intraestamentales que hacían de la honra el signo de su representación, a través de la erección de un tribunal alterno que garantizara el cumplimiento del derecho privado y asociativo. Se apuntó así mismo a la construcción de un imaginario de comunidad política trascendente. La igualdad metafísica que garantiza el derecho natural y los dispositivos sacramentales, se constituyeron en la base para la construcción de un imaginario mas elaborado de comunidad de afectos y común voluntad de disciplinamiento. El contractualismo y el penitencialismo como ética y estética dominante constituyeron los referentes e instrumentos para una subjetividad ejemplar que produjo emblemas propios, e instrumentos para el “perfeccionamiento” de las élites regionales, pero también se ofreció como una vía para la superación del estigma de la idolatría entre los indios, y para la construcción de identidades alternas a la ilegitimidad y estigma específico de las castas. Se constituyó sí en un bien de la cultura dominante en torno al cual, como hemos visto, se dieron luchas de apropiación. A la vez que daban una identidad renovada a los subalternos, los sometían al control de la íntima voluntad de disciplinamiento.

Contractualismo y penitencialismo fueron las fuentes discursivas para la construcción de una territorialidad y una temporalidad moral, escenario sobre el cual las relaciones sociales, e identidades surgidas de la interacción regional (mercado, contrataciones, relaciones de poder) cobraron representación. Representación y disciplina fueron las claves para la construcción de regiones hegemónicas, y reguladas.

La imagen hegemónica representa este territorio moral y la disciplina penitencial como un bien común, es una promesa de integración y redención. Sin embargo, su contraparte, es un segundo nivel del discurso, la complementariedad entre la imagen de la voluntad de integración y salvación conjunta, y la construcción de un nuevo modelo de diferencias que legitiman las formas de subordinación y las funciones “orgánicas” diferenciadas entre calidad de sujetos. Sobre la base de la

construcción de un imaginario de “voluntad general” y de elite racional: la construcción de la subalternidad.

Esto es el surgimiento de una nueva serie en la clasificación de la especie humana, ya no construida sobre la base de diferencias naturales, tampoco directamente la heredada del clasicismo renacentista que insistía en la “particularidad” de las naciones que componían el imperio, sino producida en el contexto del colonialismo interno. La definición de la naturaleza del contrato entre sujetos de distintos status, cuando se afronta el surgimiento de formas de contratación laboral y patronazgo característicos fundamentalmente de la segunda mitad del siglo XVII.

En este contexto, la objetivación trágica, que dio lugar antes a la imagen del pecado público sobre el cual se construyó el imaginario penitencial integrador que antes hemos tratado, se verá desplazado por un segundo objeto: el mal entre las castas, el límite de la perfectibilidad entre los subalternos, sus tecnologías específicas de redención, y consecuentemente la construcción de la subordinación como una situación “temporal”, que se reactualiza periódicamente a través de narrativas de evaluación pesimista. En este último renglón del pesimismo o sentido trágico se observará el otro lado del discurso hegemónico: la legitimación de un poder autoritario y de una economía extractiva en el centro de la definición moral del vínculo entre élites y subalternos.

La calidad moral de los indios, esclavos y castas en tanto miembros de la sociedad colonial, sus vicios y virtudes más específicos, las tecnologías para su redención común y particular, definirán uno de los campos de construcción de las imágenes de la batalla civilizatoria y su resistencia. Las evaluaciones surgidas de este proceso definirán los avances y retrocesos de los procesos de transformación de los individuos de este status en sujetos morales, evaluarán los alcances del proceso de perfeccionamiento en un contexto jerárquico redefiniendo el status y racionalizando las funciones sociales.

Si a la producción discursiva del Pecado Público le correspondió una estrategia de controles que dio lugar a un nuevo escenario para la representación de la comunidad política y la identidad subjetividad como un bien común, sobre estos territorios se establecerá una segunda confrontación que cerrará el círculo de la construcción disciplinaria: la construcción de las diferencias internas en torno a la capacidad de aprendizaje moral de los sujetos, un tipo de pedagogía para la subordinación, la construcción del vínculo entre desiguales, pero más aún la evaluación, nuevamente pesimista en torno a la transformación lograda por los procesos de disciplinamiento moral ofrecidos por la iglesia a los ‘menos perfectos’.

Un nuevo sentido pesimista sobre la capacidad de aprendizaje de los subalternos pesará sobre esta voluntad de racionalización; de allí se desprenderá también una evaluación trágica acerca del

proyecto de racionalización por parte de las mismos poderes que encontraron su identidad y retrato de élites en él. La diferencia será entonces definida por fuera del particularismo, en un contexto de subordinación e intimidación interétnica e interestamental, en el marco de la apropiación doméstica de la razón colonial. Este será un proceso de desplazamiento en la representación, de la idolatría como frontera de la conquista entre católicos y gentiles, a la construcción de la diferencia dentro de un sistema de subordinación.

La definición de los sectores subalterno como menos capacitados en contraste a la capacidad de aprendizaje de los “mas perfectos”; el constante cuestionamiento de su acceso efectivo a la virtud ofrecida por la representación dominante, serán definidos como dispositivos para la legitimación de la naturaleza del vínculo moral surgido de las diferencias temporales entre sujetos que persisten pese a la existencia de una representación unitaria de la comunidad, y pese a los instrumentos de perfectibilidad e integración ofrecidos a los subalternos.

A esta construcción sistemática de un racionalismo escéptico le corresponderá no solo la construcción de un discurso hegemónico, como hemos venido tratando, sino también, una batalla en la frontera entre interpelación y exclusión. La administración del negocio espiritual tendrá réditos y pérdidas no solo “espirituales” sino también implicaciones para una organización de los negocios temporales, dentro de los cuales los modelos de sociabilidad organicista y la definición del status moral de los sujetos, definirá claramente su acceso diferenciado a la acumulación, el mercado y la representación política.

El discurso trágico definirá en primera instancia los vicios de los subalternos. Luego, los límites de su aprendizaje para matizar definitivamente toda esa voluntad de disciplinamiento que simultáneamente se estaba promoviendo. Este discurso promoverá la construcción de una serie de líneas divisorias construidas sobre el nuevo significado jerárquico de las “diferencias”. Entre estas líneas divisorias: materialidad-espiritualidad en cuanto a la calidad del sujeto y las funciones sociales; oralidad y escritura entre otros ejes que diferencian los métodos pedagógicos, y el acceso a los instrumentos del poder de una cultura que ha descubierto la sistematización; mentira-credito en la construcción de actores del mercado y testigos de la justicia; miseria-filantropía en cuanto al lugar que tienen los actores en el contexto de la reinención del paternalismo; Entre otros, serán los ejes de la caracterización negativa de los nativos y castas frente a la identidad de la elite colonial, en torno a ellos se definirán las formas relacionales.

En este aspecto han resultado de particular interés como narrativas, el Itinerario para párroco de Indios, del obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, que hemos citado en otros lugares y las Noticias Secretas de América, de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. El primer texto contiene una clara

codificación de los vicios y virtudes atribuidos a los indios, y en relación con ellos a las castas; de forma que parece complementaria al discurso que hemos visto con Pedro de Mercado, respecto de los específicos instrumentos penitenciales y corporaciones ofrecidos para su redención, el obispo proporcionará un manual para una pedagogía pensada para la subordinación y presentará su evaluación pesimista del proceso de aprendizaje. La segunda fuente, “*sacada a luz para el verdadero conocimiento del gobierno de los españoles en la América meridional*” a principios del siglo XIX por un editor inglés¹⁷⁰, constituye un informe secreto de dos viajeros¹⁷¹ enviados a indias por Fernando VI para observar el estado político, la utilidad de las instituciones, las costumbres de los habitantes y los recursos naturales de las provincias desde Nueva Granada hasta Chile¹⁷². En tanto admiradores del proyecto jesuita, dan cuenta detallada de sus mecanismos y de la utilidad que tendría constituirlos en un brazo del estado, encargado del control social y moral para el trabajo y para la racionalización del gobierno. Constituye una fuente muy apreciable para nuestro asunto, fundamentalmente porque evalúa instituciones barrocas clásicas, mediante una consciencia utilitarista que develan los mecanismos de eficiencia, los “*arbitrios para hacer caudal*” de empresas “morales” y la utilidad de los discursos, aplicando para esto contabilidades bastante detalladas. Por ejemplo, establecen una directa relación entre la “muerte civil” de los indios, que se legitiman en el estigma y la pedagogía impartida, y los niveles de rentabilidad económica que producen.

CALIDAD DE INDIVIDUOS Y NÚCLEOS DE RELACIÓN SOCIAL.

La calidad de los individuos y los núcleos de relación social en los que entran a jugar relaciones de poder, que son retomadas por el discurso moral como objetos de regulación, se desprenden en una primera instancia de las dos grandes fuentes del derecho que se distinguen tras la adaptación del código justiniano en las monarquías modernas: el derecho público (jus) y el derecho privado (lex).

En el derecho público se comprenden: primero los códigos introducidos con la colonización que dejaron sentada la reinención de instituciones andinas “tradicionales” en el contexto colonial. Así, la sucesión política definiría dos personajes: el indio del común (tributario y mitayo); y las autoridades étnicas. De acuerdo a la doctrina los indios fueron definidos bajo su condición de vasallos pero también en condición de “rústicos o menores del viejo derecho castellano” o sea necesitados de protección legal y sometidos al tutelaje, sea de la corona o de su representante. En segundo lugar, de

¹⁷⁰ Segun su editor, el ingles David Barry, en 1826.

¹⁷¹ Tenientes generales de la real armada, miembros de la real sociedad de Londres y de las Reales academias de Paris, Berin y Estocolomo

¹⁷² , y para averiguar el verdadero valor de un grado terrestre sobre el Ecuador que de una vez decidiera la cuestión del sistema copernicano

las capitulaciones entre conquistadores y corona y de las mercedes concedidas especialmente en una segunda etapa de ennoblecimiento de los poderes locales desde la segunda mitad del siglo XVII se desprendieron derechos de aseguramiento, renta, intercambio y cartas de valor para una nobleza regional frente a la cual, los sectores subalternos, en contraste a lo que ocurría en los reinos medievales no fueron definidos jurídicamente como plebe, con derecho de representación. Frente a la patente falta de identidad representativa para la plebe urbana, las castas, y el mestizaje estos personajes serán definidos de manera muy problemática y conflictiva, como castas, en términos de la política de linaje que se expresa en el discurso sobre la herencia de estigmas a través de la sangre.

Del régimen municipal, el discurso moral asumió como entidades unitarias las prácticas de relación interestamentales e interétnicas: ligas o clientelas surgidas en los barrios y parroquias entre los patricios urbanos y el “estado llano” en el contexto de un gobierno “municipal de carácter oligárquico” de acuerdo a la política de venta de cargos y regalías desde Felipe II (Ots, 1993, 62; Michom, 1994). Así las sociabilidades de relación interestamental fueron consideradas por la predicación moral como entidades que debía ser reguladas moralmente y alcanzar representación en el sentido de su estrategia organicista.

Del derecho privado se recogerá la representación de la familia como entidad y se la considerará una de las fuentes seculares de la calidad del sujeto. Pero, si según la defensa de la unidad del domicilio conyugal, que hiciera Felipe III en 1628, era deseable la inmovilidad para garantizar la sucesión del status que da la sangre “que los indios no se dividan de sus padres” (Ots, 1993, 89), la predicación moral hará por un lado una revisión de estas lealtades y promoverá otras de tipo burocrático. Mientras, por otro, el derecho de sucesión, será avivado como una fuente de sucesión del status y del estigma, dentro de la naturaleza del individuo, que dará batalla sobre el escenario del sujeto frente al carácter transformador que tiene la disciplina religiosa y la retórica de la virtud.

El concertaje, el trabajo por esclavitud, el tributo, las prácticas mercantiles de los subalternos, sus inversiones piadosas, serán también abordadas como escenarios para la regulación moral. Frente al derecho de propiedad, se tomará en cuenta la relación entre la calidad del individuo y su acceso a las prácticas económicas: la condición de la tenencia y usufructo de bienes, el acceso al mercado, la función filantrópica (Ots, 1993, 114). Así mismo dentro del derecho de contrato coincidirá la predicación moral con la doctrina jurídica en calificar de miserable al indio mientras las castas merecerán una general calificación moral negativa en tanto actores económicos. Como tales, se los podía obligar “por su bien” al trabajo, “*vagabundos ociosos, mestizos, negros, mulatos y zambaigos libres que no tengan ocupación ni oficio*” (Ots, 1993, 177) pueden ser compelidos a ofrecer su trabajo en una plaza pública a

cambio de un salario, entre otras practicas que describiremos mas adelante ; asi como moralmente cuestionados su acceso al mercado y a la moneda.

VI.1 LA RAZON SOBRE LA COSTUMBRE Y LA UNIFORMIZACION DEL MILITANTE.

Según la tesis humanista y también según queda sentado en la introducción histórica al contractualismo en el Perú que hace Oliva a principios del siglo XVII, los indios en calidad de racionales estaban dotados para recibir la doctrina de la virtud. Su estado de tutelaje sería superado con un eficiente trabajo de evangelización y guía espiritual. Así, el primer procedimiento, ajustado a la doctrina jurídica fue la integración de la aristocracia étnica del antiguo orden a su proyecto. De acuerdo a su noción medios fines, se trató de enrolar la autoridad natural de estos, por su influencia y capacidad de convocatoria sobre otros.

"Cuando entraron los padres en el distrito hallaron estaba recién desposeído de su oficio y señorío el cacique principal, que en aquel tiempo eran muy poderosos por un falso testimonio que se le había levantado, y fue el Señor servido de dar tan buena mano e industria a los padres que sacando la verdad en limpio fue restituido el señor a su estado que fue de grande importancia para que los indios sus vasallos acudiesen de mejor gana a las cosas de la doctrina cristiana" (Oliva, Libro uno, capitulo ocho, numero tres).

Lo mismo sucedería con los representantes de la religión nativa. Refiriéndose a la predica entre los yumbos de la audiencia de Quito, Pedro de Mercado reivindica a estos, por su voluntad de integración a la nueva fe, la cual podría ser muy útil por ascendencia sobre la población, por haber sido siempre *"muy consultados como hechiceros por los indios, e incluso algunos españoles que enviaban sus criados a consultar sus negocios"*. Se apreciaba su calidad de líderes, y la utilidad que tenían para convencer a los indios comunes.

"los primeros que nos traía Dios a las manos eran los dogmatizadores ; llamabanse los unos a los otros, los maridos traían a las mujeres y estas a sus maridos e hijos, ofrecían las cosas que los hechiceros les había dado : yerbas, piedras labradas de mil maneras con figuras extraordinarias de animales y algunas de hombres y mujeres, cosa tan estimada y guardada como si fuera oro y plata." "Veníanse a manifestar y decían sus cosas con mucha claridad que era mucho pedir para indios tan incultos, descubriáanse los mismos hechiceros, unos decían que engañaban la gente por el interés que se les seguía ; otros decían que tenían pacto con el demonio, el cual les mostraba las yerbas y piedras de que había de usar para las coas que les consultaban ; usaban de algunas ceremonias diabólicas para acreditar su oficio. Los indios particulares se espantaban de que los hechiceros se confesasen y declarasen y con esto perdían el miedo y se confesaban animosamente "(De Mercado, colegio de Quito, pp.19)

La capacidad de interpelación que se suponía tuvo la religión andina, constituía un modelo sobre el cual el proyecto de gobierno moral de la contrarreforma, decía tener su antecedente histórico, como vimos en Oliva. Las narrativas acerca de la expansión institucional sugieren una relación entre ambas empresas de interpelación moral, así los jesuitas se presentan como sucesores de los incas en sistema de gobierno, en sus instituciones de control disciplinario

“el abate raynal dice en el tomo II lib. 8 de los establecimientos de los europeos en las dos indias, que instruidos los jesuitas del modo con que los incas gobernaban su imperio y hacían sus conquistas, los tomaron por modelo en la execucion de este gran proyecto, pero los jesuitas tenían una persuasión mas poderosa”¹⁷³

En ambos casos, se observa una relación con la tradición “tolerante”, en la que sin embargo se subordina esta en tres aspectos: la doctrina de la superioridad de la razón sobre la costumbre ; la subordinación a fines que sufre esta tradición, convertida en instrumento de un nuevo esquema de regulación ; las condiciones específicas del siglo XVII en la cual la demanda de una regulación moral, se contextualizaba en la crisis del cacicazgo y el auge de la empresa privada de los poderes regionales.

En cuanto al último punto, entonces, no debemos ubicar el sentido de un discurso sobre la tradición, como un rescate de elementos civilizatorios del mundo antiguo, como lo tuvo en el cristianismo del renacimiento. Se trataba ahora de regular y codificar los vínculos surgidos en un nuevo contexto de economía comercial donde la empresa privada española y criolla había ganado terreno en la organización productiva, y demostraba poder de influencia desde los niveles regionales hasta la audiencia, frente a un cacicazgo en proceso de franca pérdida de población y deterioro de su fuero en los tribunales de justicia.¹⁷⁴

La doctrina de la superioridad de la razón sobre la costumbre, sirvió efectivamente para adoptar y recrear lo tradicional, a nuevos fines ; en principio en el momento de construcción del estado colonial, fue la razón sobre la que se construyeron las reducciones, y se regularon la mita y el tributo. Avanzado el siglo XVII, De la Peña Montenegro aún cuando se encontraba por fuera de la campaña de reducciones, debía repetir el argumento : la razón política y moral se representaba como imperativo,

“aún a través de la quema de sus pueblos se debe propender a que pasen del monte a la ciudad para que accedan a la doctrina y el trato político... porque retirarse a vivir en los desiertos no solo es faltar a la enseñanza de la doctrina e instrucción en la ley evangélica, sino también a la conversación política a que la naturaleza racional tiene nativa inclinación, con que este retiro viene a tener dos malicias que cualquiera de ellos es merecedora de que a semejantes indios se les quemen las casas con toda justificación.”(De la Peña, op. Cit. Pp 404)

Estas sentencias apuntan a que el discurso de la tolerancia y el pacto, tiene siempre una calidad menor al poder de la razón imperativa,

... aunque fuera costumbre como alegaban algunos, se lo debe considerar como abuso pues la costumbre es ley impuesta por los que entablaron la costumbre. Para que una costumbre se haga ley ha de introducirse con

¹⁷³ Juan y Ulloa, op.cit. nota de Barry, pp.410

¹⁷⁴ Vease algunas denuncias en Juan y Ulloa (op. Cit. Pp.294-332) sobre el maltrato a caciques y su total inoperancia en los tribunales de justicia regional para defender tierras, privilegios, y control sobre la población ; pérdida proporcional al crecimiento del poder regional, tierras y mano de obra concierta de los empresarios de la hacienda-obraje.

derecho y razón y con gran consejo".¹⁷⁵ En este sentido cita el obispo a Suarez. *La costumbre no es mas fuerte que la ley natural. "Consuetudo improbata ut irrationabilis, rationabilis esse non potest"*¹⁷⁶

En tanto modelo e instrumento, la tradición estaba siempre subordinada a la razón política y moral, y era menos perfecta que esta. Así la formación de experimentos institucionales como las reducciones, pero sobre todo los mas altamente regulados ensayos corporativos que surgieron en el seno de la iglesia contrareformada tales como las misiones jesuitas, y las "sectas católicas" - congregaciones, cofradías y hermandades- están marcados por el aprendizaje de la racionalización de los recursos "tradicionales" o su superación.

De manera esquemática, en el aprendizaje para los indios, negros y castas, se observan los siguientes movimientos :

1. La activación de militantes para una inicial destrucción de sus lealtades "naturales" o del derecho de gentes ;
2. Una invitación a tecnologías de individuación, e identidades heroicas entre los comunes, e incluso una extensión de las técnicas de disciplinamiento ascético entre los mas bajos ;
3. El distanciamiento de estos sectores de las jerarquías en torno al poder y la propiedad, para una posterior construcción "racional" de corporaciones e identidades burocráticas de tipo moral entre los subordinados que serán el espacio "ideal" para su reproducción dentro del sistema orgánico, y les serán delimitadas las funciones para su realización vocacional (beruflich) ; mientras, la imagen de ellos por fuera de estos lineamientos aparece como un peligro moral y político que da lugar a la construcción paralela de un discurso pesimista y excluyente.
4. El sistema de corporaciones, y "vocaciones" entre los mas bajos, solamente se articularán a las esferas del poder político y el mercado a través de intermediarios encargados de la administración racional de los recursos : empresarios o procuradores.

Frente a lo que parece, en el contexto de las sociedades seculares, una pérdida de representación de la aristocracia andina, ante el desplazamiento de sus subalternos al campo de las contrataciones y deudas de la esfera privada y la formación de un problemático mercado de trabajo que termina cautivo en las empresas obrajeras y haciendas, la iglesia de la contrarreforma, en lugar de resistirse defendiendo las lealtades tradicionales, apunta claramente a una estrategia que aporta al proceso.

Así como el derecho de sanguinidad y el linaje, habían sido cuestionados como matriz de autoridad entre las élites, y se les había ofrecido los canales de la restitución y la filantropía como procedimientos de racionalización de su poder, las autoridades étnicas serán también desposeídas de

¹⁷⁵ Alonso De La Pennia Montenegro Op. Cit. P. 264 cita aquí Las Siete Partidas De Alfonso El Sabio.

sus derechos parentales y patriarcales para construir entre ellos una uniformidad fundamental. Se extenderán los procesos de individuación contra las identidades corporativas de corte étnico y patriarcal fomentando la heroicidad del sujeto contra la tradición. Según la doctrina se estaba impulsando el derecho natural por encima del derecho de sucesión, y a través de ello renunciando al eje aristocracia-idolatría. Se trataba de una “uniformización de los afectos” y consecuente renuncia a las lealtades de la sucesión, identidad y jerarquía que constituían elementos centrales para la permanencia del fuero. Con miras de fomentar un inicial proceso de uniformización, se apuntará a la construcción del “común” como un sujeto inicialmente libre de sucesión, pero luego distante de los indicativos de prestigio y propiedad que logrará ser recogido dentro de los ensayos de “solidaridad” y comunidad de pobres.

Así, los sacramentos de la confesión y la comunión, que hemos definido como dispositivos para la reconstrucción del sujeto, se confrontaron con las antiguas lealtades y afectos. Esta vez no para construir, como en el caso de las élites una jerarquía moral, sino, a través de intrincados procesos simbólicos de ruptura con la sucesión, encontrar el vacío sobre el que más tarde se constituirán nuevas identidades en torno a ensayos corporativos tanto a nivel de las congregaciones religiosas, como a través de las corporaciones al interior de unidades productivas privadas. Ya en una segunda instancia se construirán modelos corporativos -desde ensayos de solidaridad tipo congregaciones religiosas, hasta comunidades de hacienda- donde será definido su rol como empleados de un “gobierno interno”.

La experiencia de conversión de los indios en el contexto de la nueva predica se traduce en narrativas, como el relato que presentamos a continuación, que muestran como los dispositivos ordenadores suponen la muerte del antiguo individuo y el nacimiento del sujeto en estos términos. El tema agustiniano de la muerte cultural, que como hemos visto se desprende de la retórica confesional, se reproduce en las narrativas autobiográficas a las que mueven los procesos de confesión entre los indios, en la Audiencia de Quito:

“yendo un gran operario de los nuestros a hacer una misión entre indios, halló que ninguno de ellos sabía lo necesario para poder comulgar ; y en este desconsuelo halló el alivio de un indio advenedizo que llegó a sus pies para confesarse ; mandole que rezase al señor sacramentado. Entonces el indio le dio al padre muchas gracias por el mandato, certificándole que la noche antecedente con lágrimas en los ojos le había pedido a Dios que le pusiese en el corazón en mandarle como padre que comiese de este Pan que es propio de los que son hijos. Y le dijo :... Sabrás padre que después que yo morí no puedo dejar de atender diligentemente a la salvación de mi alma. Preguntole entonces el padre cuándo había muerto. Muchos años ha, respondió , padre mío, que verdaderamente estuve muerto y pusieron mi alma en una cárcel desde la cual estaba mirando las penas del infierno. Pusieronme delante del Supremo Juez el cual me mostró claramente todos los pecados que yo había cometido en mi vida y habiendome reprendido gravemente por ellos, mandó que yo volviese a vivir, así es

¹⁷⁶ Ibid. Citando “De Legibus” De Suarez.” Lib. VII Cap 19 N.18 1612.

forzoso que yo no pueda cuidar perezosa sino fervorosamente por la salvación de mi alma".(De Mercado, Quito, pp. 50.)

La muerte social representada en el anterior relato tiene una expresión muy significativa en otros relatos que dan cuenta de las prácticas iconoclastas, en la construcción de una nueva generación de indios aculturados, prácticas a las que se motivó especialmente a los jóvenes que iban a adquirir una identidad adulta. Se trataba de motivar a la destrucción de los iconos que los relacionaran con la herencia de una identidad con su generación precedente, y en la renuncia a la idolatría que representaba a la nación indígena, renunciar también a sus afectos y lealtades de parentesco. La construcción de una militancia generacional se puede observar en dos tipos de acción: la motivación a la iconoclastia por parte de adolescentes, y los bautizos con nombres propios.

De este tipo de discurso se desprenden acontecimientos como el que tuvo lugar en Fontibon, parroquia indígena en las cercanías de Santa Fe donde se representó de manera dramática el desprecio por la sucesión, la renuncia radical de los indios jóvenes a heredar el estigma de la idolatría.

El padre Pedro Navarro en 1615 descubrió en Fontibon un idolo de madera del tamanno de un ninno como de doce annos a cuyos pies hallo algunas ofrendas de cobre y esmeraldas que le habían hecho los idólatras. Les pregunto ante el altar mayor si era su dios . Dijeron que no "y luego los muchachos se pusieron a burlar del que había pretendido adoraciones y conseguido respetos. De tal suerte le pisaton la cara que quedó desfigurado sin narices ni boca. El día siguiente llevó el padre al idolo al lugar donde estaban congregados para oír la platica los cofrades del santísimo Sacramento y allí ellos santamente renovaron las afrentas y oprobios que los niños le habían hecho el dia antencedente. Después de esto, lo puso el padre en un rincón de su aposento y hacía que cuantos indios entraban y salían de él le secupiesen y pisasen. "(T.1 Sta. fe, 107) Así mismo : "Hallaronse una vez en el campo juntos más de cien indiezuelos, y topando acaso un idolillo de los que habían adorado los gentiles antiguos de aquel pueblo, les cercaron alrededor y le fueron pisando dando de coces y escupiendo y no contentos con ésto le daban gritos burlandose del demonio que había pretendido y alcanzado adoraciones de sus padres y abuelos"(De Mercado. T I Santa Fe, Fontibon p.p. 107).

Con esta gestualidad se representaría la ruptura de una identidad heredada por sucesión política que acompañaba a la representación particularista. Así la danza, en un contexto distinto al de la danza de indios codificada por la fiesta monárquica, en el contexto del drama moral, parece muy cercano a la descripción que hiciera Thomas Abercrombie (1992) en su estudio del carnaval de Oruro, según el cual el tinku en el contexto del drama religioso del siglo de oro busca antes que una ratificación de las diferencias, expresar la voluntad de conversión, eliminar al salvaje y al idolatra dentro de sí y de su pasado, según el discurso de la conquista, y encontrar un espacio en el imaginario orgánico que ofrece el barroco "desata los poderes de lo salvaje que han domesticado y los instan a derramar sangre que en sí misma forma parte del sacrificio eucarístico". En el contexto de la representación y destrucción de emblema idolatrico, según Abercrombie, "la plebe urbana, cuyas prácticas cristianas así como sus propias personas estaban marcadas como indígenas debido a sus ocupaciones y lugares de residencia marginales, se encontraba en una situación favorable para

desarrollar las alegorías de conversión de su drama en pos de su propio destino e identidad, dentro del espacio que se les había asignado, entre dios y el diablo”(Abercrombie, 1992, 297). Esta exhibición de repudio al pasado, y subversión de un orden de sucesión comúnmente defendido por la aristocrática y patriarcal sociedad española, inaugura simbólicamente una nueva temporalidad entre los sujetos andinos.

Este mismo sentido tiene la practica de bautizos, asignación de nombres fundadores, que tuvo lugar en el contexto de la expansión de la doctrina contrarreformista en Quito. Se extendió de forma masiva y secularizada el nuevo nombre de Xavier ratificando el surgimiento de una prometedora generación de indios nuevos, individuos libres de toda identidad heredada y de la sucesión; adscribiéndose a consecuencia a una identidad distinta y a una lealtad a nuevos padres.

El bautizo en este sentido es un instrumento de innovación y cambio para las nuevas generaciones, a través de la introducción nombres como Xavier -proveniente de un apellido- e Ignacio, insólitos para los grupos parentales andinos que hasta “*a las madres les cuesta al principio hasta pronunciar*” se extiende la cristiandad a los recién nacidos evitando que entren en la ambigüedad a la que fueron sometidos sus padres en la colonia temprana. El nombre de Xavier, santo principal de la orden jesuita, se convierte en apelativo masivo para una generación, acto fundacional de una nueva temporalidad de la cual los sujetos serán sus portadores. A los jesuitas no les importa la exclusividad del nombre, ni en el campo de los privilegios, ni en el campo sacramental, se busca deliberadamente sustituir su carácter mágico por su calidad de ejemplo y así se promueve su masificación, y se pronostica una racionalización ética en el campo secular, que tiene como referente el ejemplo religioso.

“aunque el encomendero se negó diciendo que era un nombre muy exquisito para indios. Pero el padre le dijo que todo nombre de santo es exquisito hasta que con el uso se hacían comunes, pero siempre el santo daría ejemplo del nombre”. (De Mercado, colegio de Quito, Tomo IV, p.39)

Dentro del ofrecimiento de reconstrucción del sujeto, cada uno de los Xavieres será un ser fundacional, y un portavoz del proyecto de identidad moral impulsado por la iglesia.

“Aquí a estos muchachos se les puede decir lo contrario del común proverbio : Bien haya quien a los suyos no se parece ; y es cierto que alcanzaron el bien por no parecerse a los suyos”(De Mercado T.1 Sta. fe, 107)

VI.2 CORPORATIVISMO Y ORGANICISMO RACIONAL: El gobierno interno igualitario, muerte civil y regulación moral.

Esta vía de individualización y uniformización, si bien supone un proceso de integración a través de la negación de la costumbre idolátrica, al estar inscrito en un contexto aristocrático y no democrático, supone también la pérdida de una vía de representación propia, una uniformización

frente a la cual, será un imperativo organicista su integración a un nuevo esquema corporativo, orgánico y jerárquico. La vía para la reconstitución de su identidad corporativa tendrá, como en el caso de las élites, una escuela en los ensayos surgidos bajo el amparo institucional de la iglesia.

Las cofradías católicas de la modernidad, como las sectas calvinistas que estudiara Max Weber, fueron en este sentido ensayos de sociabilidad para el aprendizaje de principios políticos: la primacía del carácter voluntario -no natural ni coactivo- del lazo, la razón moral actualizada por cada sujeto como una ética personal, el requerimiento de una disciplina metódica eficiente, la forma contractual en la base del compromiso de los congregantes.

Pero, en el modelo católico, dos elementos son centrales en su estrategia racional. Se construirá una estricta división de funciones, que definirá el carácter interno de las corporaciones, y las formas de su articulación. El esquema organicista de autoridad se superpondrá frente a los ensayos de sociabilidad “contractualista”. Así, se establecerá una relación jerárquica y especializada entre distintas corporaciones, y una división autoritaria entre el gobierno interno, y el gobierno superior, que tendrá acceso a la articulación de niveles. Las cofradías de estos sectores y sus enseñanzas en términos de cultura política se complementarán de manera contrastante con las corporaciones de elite, definiendo un aprendizaje político de la diferencia y la subordinación.

La especialización de las formas corporativas de indios, negros y castas, fue construida sobre la base de una idea de igualdad interna, penitencia activa y alejamiento preventivo de la tentación del dinero y el poder. Lo cual, significó un discurso en torno suyo acerca de la distancia entre el congregado y la justicia civil, la modernidad y los mezquinos intereses del capital.

Por su parte el patrón, siguiendo la figura ejemplar del sacerdote en las misiones y ensayos eclesiásticos, fungirá de intermediario. Será intermediario entre los “muertos civiles, vivos morales” y el estado, cumpliendo, por la legitimidad que le da el fuero eclesiástico penitencial, el rol de autoridad delegada por acuerdo moral y representante de la justicia penitencial. Así mismo fungirá de intermediario entre el mercado y los comuneros quienes, definidos por un supuesto voto de igualitarismo como virtud moral, no tienen propiedad; mientras según la lógica de que el dinero es válido en tanto medio, y eficiente según su inversión, son anclados en el reino del trabajo como vocación penitencial a cambio de lo cual reciben como paga un salario más simbólico que real, se les distribuye los objetos para la reproducción de las necesidades materiales y simbólicas.

Al interior de los ensayos institucionales eclesiásticos el derecho de sanguinidad de la aristocracia andina perdía su legitimidad propia y se sometía a la repartición de funciones administrativas organizadas “racionalmente” por la iglesia. Este es el caso del modelo ideal implementado en la misión jesuita del Paraguay donde, según describen con admiración Jorge Juan y

Antonio de Ulloa, existe un modelo organizativo que ha subordinado las pasiones personales por una administración perfectamente racional.

En primera instancia el cacicazgo ha sido atemperado como figura de poder local. Se había reducido a la categoría de *comunidad imperfecta* en terminos Suarecianos, y se podía utilizar en la confrontación de frontera con tribus no conversas, "venía a ser como jefe ; pero cuyas principales funciones se dirigían a la defensa del pays contra las invasiones de los enemigos"¹⁷⁷, pero que al interior de las repúblicas no era significativa como referente de regulaciones, ni tenía funciones de representación política.

En estos experimentos se utilizaban las funciones administrativas de los caciques y mandones, como funcionarios : un corregidor, un teniente, dos alcaldes regidores -oficiales municipales todos indios- se inscribían en un sistema de vigilancia interno muy estricto donde había una regulación minuciosa del espacio y del tiempo de la población : se regulaban y tecnificaban las funciones y oficios, se regulaban los espacios públicos y privados ; se vigilaba hasta sexualidad y el matrimonio.

*"las calles de los pueblos eran tiradas a cordel ; la plaza ocupaba el centro, donde hacían frente la iglesia y los arsenales. Al lado de aquella estaba el colegio de los misioneros, y después seguía una línea de edificios públicos como almacenes, graneros y talleres. Para el mejor mantenimiento del orden público, la campana anunciaba a una hora determinada de la noche, el tiempo en que todos debían ir a recogerse. Una patrulla celadora que se remudaba de tres en tres horas, velaba sobre la observancia de esta ordenanza. De cuando en cuando se permitían regocijos públicos, que venían a ser unas gimnásticas, donde la salud adquiría fuerzas, y aumento la virtud : pero en estas danzas los jesuitas no permitían la promiscuidad de sexos, para evitar toda ofensa posible contra el pudor"*¹⁷⁸

Este gobierno interno estaba fundamentalmente constituido sobre la base de la uniformización ; la igualdad aparecía como un voto de renuncia a las tentaciones libidinales de la propiedad, el dinero, el prestigio y la sexualidad no reproductiva. Estas renunciaciones, elementos centrales del "régimen comunitario" se construían sobre la objetivación de los aspectos mas minuciosos de la producción económica y la organización social, como blancos de regulación y de vigilancia ética. Cada objeto y sujeto debía representar la renuncia al prestigio, al erotismo, etc. para constituir una pieza del esquema racional y disciplinario

*"Eran estas repúblicas (las misiones del Paraguay) las únicas del mundo donde reinaba esa perfecta igualdad de condiciones que templaba las pasiones destructoras de los estados, y subministra fuerzas a la razón. La habitación, el traje, el alimento, los trabajos, el derecho a los empleos, todo era igual entre estos ciudadanos. El corregidor, los alcaldes y demás magistrados, así como sus mugeres eran los primeros que se presentaban en el lugar de la fatiga. todos iban descalzos y sin mas distinción que las varas y bastones signos de sus oficios civiles, los vestidos de gala que el común tenía destinados para decorarlos solo servía en las festividades"*¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Nota en Juan y Ulloa, op. Cit. Pp 411.

¹⁷⁸ Noticias secretas de America op. Cit. Nota del editor Barry en 1826, pp.414.

¹⁷⁹ descripción recogida en su viaje por America Del Sur De Jorge Juan Y Antonio De Ulloa Noticias Secretas De América. Ediciones Turner Madrid Y Librimundi. Quito 1989, pp.413.

En cuanto a los bienes económicos, tenían exclusivamente derecho de usufructo limitado

“es verdad que a cada padre de familia se le adjudicaba una suerte de tierras, cuyo producto le correspondía en propiedad, pero no podían disponer de él a su alvedrío porque viviendo siempre como el pupilo bajo la ferula del tutor, todo lo disponía el doctrinero o padre espiritual” (ibid, pp 412)

En lo interno todo era igualitario pues la solidaridad era el voto contractual de los congregados, en una simulación del mito de la virtud natural, y la comunidad antes del mercantilismo, lo cual, en un contexto en que las narrativas acerca de la soberanía política partían de la imagen del desencanto como principio de construcción de un orden racional, suponía la puesta en escena de un núcleo de sociabilidad prepolítico para los más bajos. Según la expresión usada por los viajeros Juan y Ulloa para referirse al estado de los indios internos en corporaciones y aislados de las esferas externas de la justicia y el mercado *“Tampoco había leyes civiles, porque entre ellos es casi imperceptible el derecho de propiedad” (Juan y Ulloa, op.cit.pp412)* Así, en el sentido en que entre los indios no se requería un derecho externo, no estaban adscritos a ley civil alguna, eran *“muertos civiles”* y vivos morales. El gobierno aparecía como el lugar de la legitimación de las regulaciones internas -del ensayo contractual interno y la promoción ética de sus sujetos- y como la fuente de una vigilancia moral por los superiores, desde afuera, hacia lo íntimo confesional. Es decir, exentos de las leyes civiles estaban altamente regulados en términos éticos, el esquema autoritario hacia de la vigilancia moral un sistema político.

“el gobierno de esta república tenía más de una teocracia, que de alguna otra forma, pues la conciencia hacía veces de legislador. No había en ella leyes penales, sino unos meros preceptos, cuyo quebrantamiento se castigaba con ayunos, penitencia, cárcel y algunas veces flagelación...algunos sin más testigo que su conciencia confesaban su culpa y clamaban por expiación para calmar esos remordimientos que eran para ellos más duros que los suplicios” (Juan y Ulloa, pp 412).

A la igualdad interna y participativa, creada por una estricta regulación institucional y confesional del comportamiento contra la tentación del poder, el dinero y la sexualidad, se le superponía una autoridad superior legitimada como intermediaria racional; mientras se dividía el gobierno interno del gobierno externo se encontraban bajo tutelaje. Hacia afuera de la frontera corporativa, estaba la presencia vigilante y extractiva de los intermediarios, en este caso *“padres”*, una representación superior que ejercía tutelaje y cobraban rédito de las empresas productivas, poniéndolas en calidad de mercancías en las *“ciudades modernas”* y vinculados institucionalmente a su propia corporación mayor, en este caso, la provincia jesuita donde se rendían las cuentas se decidían las inversiones y se depositaban las memorias institucionales.

Por fuera del ensayo corporativo de indios, basado en el imaginario contractualista de participación e igualdad natural, los jesuitas, en su modelo ejemplar, se constituían en portadores de

una razón mas perfecta, e intermediarios ante el estado, el mercado, y la salvación. Fungían de “padres” desde la frontera externa de la corporación legitimando todo contrato político interno. Así, las autoridades eran elegidas por el pueblo participativamente , ante un tribunal autoritario

“Elegidos por el pueblo a presencia del cura, sujetos a él así en lo temporal como en lo espiritual y confirmados por el gobernador de la provincia”.(ibid)

La división entre el gobierno interno -“igualitario”- y el gobierno superior orgánico : jerárquico y racional fungiendo como intermediario entre la corporación y el estado, la corporación y el mercado, se constituía en el modelo de reincorporación de la tradición, su racionalización y su subordinación tutelar.

Como veremos mas adelante, cuando precisemos el asunto de la intermediaron ante el mercado, este modelo de matriz religiosa : la subordinación de instancias morales igualitarias y solidarias, custodiadas por intermediarios paternalistas frente a instancias mercantiles y decisionales ; se verá incorporado también como modelo de regulación de la empresa privada ejemplar : la hacienda-obraje.

A continuación abordaremos un segundo nivel de construcción de los sujetos subordinados. Si su definición como racionales aptos para la conversión produce procesos de uniformización, y posteriores ensayos corporativos “igualitarios” subordinados a instancias orgánicas superiores, donde se dio el proceso de acumulación de poder y de capital ; a continuación observaremos como la construcción de un discurso pesimista, acerca del vicio y debilidad moral de los subalternos, construido minuciosamente a partir de un método pedagógico dirigido a construirlos como sujetos intelectualmente imperfectos, y segundo a partir de un discurso “naturalizante”del estigma ; ambos relacionados con la división de las funciones sociales y la naturaleza de la autoridad entre status.

VI.3 PERFECTIBILIDAD DE INDIOS, ESCLAVOS Y CASTAS COMO SUJETOS.

Borrachines, enfermos, glotonos, borrachos, adulteros, putillas, ladrones, brujos, hechiceros ! Uds. No le ofrecen ni oro ni planta al padre. Mujeres, Uds. Temen al padre como si fuera un demonio, el diablo o el infierno. No quieren ni ver mi casa. Yo soy mas señor que el rey y que el mismo señor Inca. Yo soy mas que el kuraka, Yo soy un licenciado. Los voy a colgar por cierto ! Les voy a sacar el pellejo ! Hijitos míos, no merecen ni siquiera mis zapatos. Oigan solo esto y muy bien. Que los ampare Dios porque Uds. Son mis hijitos muy queridos y venerados es que yo les enseño este mi sermón. Yo su padre es quien se lo dice”¹⁸⁰

En la doctrina renacentista, la legitimidad de la soberanía colonial sobre las indias, se asentaba en la tarea pedagógica que debían ofrecer los misioneros, para provocar entre los naturales un salto entre de la razón natural -creada por dios, extratemporal e implantada en el hombre desde su nacimiento- a la

razón especulativa. La formación que debía dar la iglesia a los sujetos coloniales consistía, no solo en hacer creer en la fe, sino en formar el intelecto especulativo para que puedan deducir sin ayuda los “secunda praecepta” de la ley natural, es decir aquellos que dependen del funcionamiento del intelecto humano de donde derivan todas las normas y leyes promulgadas de la comunidad, desde la potestad de la autoridad hasta el último de los contratos privados. Todos los hombres verdaderos, y los indios lo eran desde Vitoria, debían ser criaturas perfectibles ya que cada causa debía producir su fin, en la lógica mecanicista. La idolatría, consistía en un error conceptual, no una naturaleza, era una falsa fe, pero fundamentalmente era un error epistemico fruto de una equivocada educación y erradas costumbres: el no distinguir el signo de su significado, ni la causa de su efecto, la falta del habito de extraer conclusiones a partir de premisas establecidas y de inferir leyes generales a partir de dichas conclusiones que eran procedimientos fundamentales de la filosofía del signo, la taxonomía y la mecánica clásica y como hemos visto, del contractualismo y el penitencialismo. Desde este punto de vista los indios se hacían adoradores de iconos y de objetos de la naturaleza, lo que los igualaba temporalmente a los locos de Europa, que se regían por una lógica de las similitudes. Consecuentemente se desautorizaba su discurso. Un día se convertirían en ciudadanos libre e independientes de una pólis verdadera, pero hasta que llegara ese momento, debían permanecer por su propio bien bajo tutela.

La fe se adquiría por el bautismo pero la comprensión de los misterios de esa fe solo llegaría mediante una preparación cuidadosa de la mente racional. Así según las Casas,

“El modo de atraer a los hombres al conocimiento de la fe y de la religión es tan semejante, y mejor dicho era igual al modo de atraerlos al conocimiento de la ciencia; el modo natural de atraer a los hombres al conocimiento de las ciencias es un modo persuasivo con respecto al entendimiento, y motivo excitativo o suavemente atractivo con relación a la voluntad.”¹⁸¹

La contrarreforma, en principio no cambio el propósito de la predica humanista, sin embargo introdujo un dispositivo escéptico en torno al vicio y la caída de las virtudes naturales que pesó de manera significativa en la definición de la capacidad de aprendizaje y la calidad moral de los indios y castas. Dos serán los elementos que desviarán el ofrecimiento de integración civilizatorio, y que ratificarán un sentido tragico, primero la idea de la terrenalidad del indio frente a la intelectualidad y trascendencia de la elite; segundo, la naturalización del estigma de la idolatría y el deshonor.

De acuerdo a la calidad del sujeto también se asignaban en las comunidades mayores asociativas de la iglesia, cofradías y núcleos de predica dirigidos, modelos de relación social y

¹⁸⁰Traducción y sátira que hace Guaman Poma de los sermones en quichua promovidos por el tercer concilio limense. En Adorno (1989, 36)

¹⁸¹ Las Casas citado en Padgen (1982,146)

enseñanzas específicas. Es decir que aquellas representaciones tendientes a ofrecer la imagen de un contrato integrador de las que antes hablamos, tenían su contraparte en la construcción racional de las diferencias jerárquicas. Un discurso tendientemente estigmatizante acerca del vicio y la rudeza de los subalternos, y unos procedimientos de enseñanza racionalmente diferenciadores por el status del aprendiz cerraban el círculo de la “racionalización” de la comunidad orgánica.

En el mismo itinerario para párroco de indios del obispo Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) que es un manual de enseñanza de la doctrina con dedicación específica, muchas veces editado durante la época colonial, encontramos largos párrafos encargados de descalificar a los aprendices de la doctrina y la civilización. En este sentido, se usa el contractualismo en un sentido excluyente, pues si bien, existe una igualdad innata en la capacidad de reconocer la divinidad y el bien común, y suscribir activamente el contrato,

“tiene su excepción en la corta capacidad de los indios, cuya rudeza es tan grande que aunque lumine naturae se puede conocer que no hay más que un solo dios verdadero, no alcanzan in re (de hecho) , porque para este conocimiento in actu (efectivo) se requiere filosofar poniendo en forma los silogismos y sacando por consecuencia la verdad, todo lo cual pide instrucción doctrina y enseñanza , como dijo Domingo de Santo Tomás, citado de Suarez ‘porque aunque se puede conocer con evidencia a Dios por medio de la razón natural, sin embargo no es tan fácil : por lo que será necesaria ciencia o suficiente investigación’” (De la Peña, pp.473)

Según el obispo los indios son tan rudos de entendimiento que no pueden captar los misterios en su formulación propia, *“hay que considerarlos como a niños o retrasados”*(op.cit. pp.571). Son a tal punto corporales que no conocen el procedimiento de la deducción racional y por tanto están limitados a imaginar por sí mismos a dios.

“Son sumamente ignorantes que ni saben sacar por discursos ni conocer por sus efectos la divinidad, que esta apartada de los sentidos corporales... Son tan brutos para los discursos filosóficos que moralmente no pueden llegar a conocer un solo Dios” (ibid, 473).

En sus afectos priman los intereses materiales inmediatos, no sabiendo reconocer ni causas ni fines, usurpan la preeminencia y roban los bienes ajenos. Su idolatría no consiste ya en seguir al príncipe del mal, sino en seguir solo intereses materiales : son holgazanes y rateros.

“Es muy de advertir que los indios para idolatrar, no se halla que se hayan movido ni se muevan por amor perfecto que tengan a alguna deidad, que muestren reconocer en aquello que adoran o reverencian, sino por amor de concupiscencia, en orden a sus propias comodidades como son librarse a sí y a los suyos de males temporales que tienen o padecen o alcanzar los bienes perecederos que desean, como son tan rateros. En fin son enemigos declarados de Dios que le impiden la pacífica posesión del mundo usurpándole la adoración y reverencia que por tantos títulos se le debe”(De la Peña, pp. 477)

Por ser tan terrenos, dice De la Peña, no interiorizan la relación entre doctrina y ética, la memorizan *“como papagayos”* y se apegan a ceremonias externas, sin ninguna reforma de la conducta.

“como todos descienden de aquellos gentiles, así los que ya están convertidos como los que aún viven en su gentilidad, aun parece que reina en ellos aquella bronca barbaridad. Y así por la mayor parte son rudos, poco disciplinables de que nace no saber la doctrina. Y aunque la sepan de memoria no levantan la consideración a

lo espiritual por ser sumamente terrenos, y hacer solo aprecio de lo temporal, con que solamente se agradan de lo ceremonial, y por esta causa hay entre ellos innumerables supersticiones y vanas observancias”¹⁸²

Los indios son miedosos, “pusilánimes” lo que los hace mentirosos, dignos de poca credibilidad, e incapaces de defenderse.

“Hay dos tipos de miedo : el de varón constante y el de varón inconstante o de mujeril corazón...de donde puede inferir el confesor que conoce la pusilanimidad de los indios (pues no hay mujer española tan pusilánime como el mas atrevido indio) cuan poco temor es bastante para llamarse grave o que cae en corazón constante, respecto del indio” (ibid.)

El último grupo de vicios y defectos con los que se califica a los indios forma una misma serie : embriaguez, idolatría, desnudez, homosexualidad, incesto. El obispo cita las palabras de un “criollo de Quito”, fray Gaspar de Villaroel, que fue obispo de Chile, y arzobispo de Charcas, hablando sobre la chicha de maíz tostado :

“cuando se tuestan los granos y se muelen las frutas, resulta dulce y nada desagradable. Nosotros los indios - que no solos indios - la degustamos a veces ; pero esta gente tan desmesuradamente dada a la embriaguez, la bebe con tal desmesura que con muchisima frecuencia las comilonas y borracheras son públicas. Y en ellas no faltan los delitos de sangre ni tampoco increíbles cohabitaciones incestuosas” (De la Peña, pp 518)

La embriaguez, se considera pecado por exceso, es decir, en relación a “un desordenado deseo”, es “un exceso por afán de placer, que conduce hasta la perdida violenta del uso de la razón”(Ibid, pp.514). La embriaguez los priva del discurso, es pecado mortal “porque los convierte en bestias “que entre estos bárbaros es muy probable ; porque cuanto son de pusilánimes tanto son arrojados, cuando están privados de juicio ; que en teniendo cuatro dedos de vino sobre el corazón , no temerán los ejércitos de Xerjes¹⁸³”, así sea por corto tiempo y se relaciona con su falta de vergüenza, y su falta de honra, que no buscan cuidar : siguiendo a Garcilazo, de la Peña sostiene que “muestran los genitales aunque no haya deseo...odian la virginidad”.

Se trata, en definitiva de mostrar una relación entre falta de discurso y practicas sexuales contrarias al orden de la familia : homosexualidad incesto y deshonor, supone su incapacidad de cumplir los deberes paternales según los cuales rige el derecho privado a la familia.

Los males de los indios, son algunos extensibles a los esclavos y castas, quienes son acusados de ladrones, disolutos, etc. Así la casta de los mestizos y los mozos de barrio se considera disoluta, “floxas, afeminada, de malas costumbres y de ninguna confianza”.

A la vez que no se debe tener cuidado de su honor en lo privado,

“De ordinario no pecan mortalmente los que llaman a los indios putos, ladrones y borrachos, porque ellos en esto no tienen presuncion ni honra, hacen gala de la embriaguez y poca honra en excusa de culpa graven en razón de la baja condición de la persona” (De la Peña, 436)

¹⁸² De la Peña, op.cit. libro II.

¹⁸³ de la Peña Montenegro, op. cit. pag 225.

Se los considera poco confiables en lo público, y no se les confía armas en defensa de la república

“De la gente Mestiza no ay seguridad los mas son hijos de Madre India, que los crió y viben a sus expensas; otros están casados con Indias que los acarician y aun mantienen otros amancebados con ellas y rradicado el amor en los hijos y de todos estos que son los mas sobre que fundaremos la confianza? Si Yo fuera Indio y tuviera este conocimiento con los primeros que contara para mis empresas fuera con los de esta casta”¹⁸⁴.

VI.4 PEDAGOGÍA DEL PESIMISMO : LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA

En la medida en que la predica había tenido como objeto corregir no solo los contenidos de la fe idolátrica sino también los procedimientos del saber y del discurso, es notable observar, como haremos a continuación, que los estigmas mencionados, no constituyen solo prejuicios sino también objetos que serán producidos por una específica pedagogía para los subalternos. La relación entre el estigma y la enseñanza, no es como lo describe el obispo, un punto de partida, ni un resultado negativo del aprendizaje, sino un producto positivo en el sentido en que logra lo que pretende realizar. Todas las características que se les atribuye son opuestas a las que definen las cualidades de la elite, y antes que efecto del poco aprovechamiento en la educación, se desprenden de una escuela metódicamente diseñada, como lo demuestra el mismo “Itinerario” y convertida en métodos de enseñanza específicos para indios y castas.

Así, en el primer grupo de discapacidades, el carácter externo y ceremonial de las practicas religiosas ; su menor capacidad especulativa, su terrenalidad, y su imperfecta memoria son objetos que la misma pedagogía persigue.

En la China, habían notado los letrados que los jesuitas “aquellos bárbaros” tenían una duplicidad diabólica, los unos buscaban ganarse la adhesión y el sostén de los grandes letrados y altos funcionarios interesados en la moral en las ciencias de Europa, lo otros se ocupaban de seducir a las gentes del pueblo mediante la esperanza de felicidad eterna y por el miedo al infierno. Para los filósofos confusianistas, según Gernet, se estaba en presencia de una empresa multiforme de seducción y de corrupción de costumbres.

“Cuando discuten con gentes de distinción, escribe el autor de un reporte fechado en 1617, hablan de naturaleza celeste (tianxing), pero cuando se dirigen a las gentes del pueblo, hablan de procedimientos milagrosos” (Poxie ji, I, 22b en Gernet, 1989).

En base a estas diferenciaciones, se puede ver que mientras por un lado condenan la ceremonia externa dando un lugar de primacía al orden racional del discurso como instrumento para conocer a dios, y en consecuencia para ejercer la consciencia en los procesos de corrección social salvacionista, por otro promueven una pedagogía ceremonialista, visual, ejemplar y milagrosa, a los mismos actores que se excluye de la razón especulativa y la escritura.

¹⁸⁴ ANH/Q Indigenas C.82 9-IV-1764. Folio 20 . Sublevacion de Riobamba.

Según su carácter moderno, apegado a la filosofía del signo, desprecian las imágenes sobre las que se pierde distancia en tanto representaciones, y que se convierten en una tentación para la naturalización de los significantes, y para la pérdida de la razón especulativa

“ el día que se introdujeron en el mundo los simulacros y estatuas, ese día perdieron el miedo los pueblos y se les aumentaron los errores hasta llegar a perder el respeto de dios. El principio y causa de la ceguera de la idolatría había sido el amor propio : persuadirse los hombres a que si con los ojos corporales no veían a su Dios, vivían desamparados y sin abrigo. Y como las cosas apartadas de los sentidos mueven por la mayor parte con menos eficacia nuestra voluntad, cuando oían tratar de Dios invisible a quien no veían cerca de sí en sus trabajos , holgaban más hacerlo de barro o de cera que esperar en la divinidad que habían de sacar por discursos y consecuencias y conocerlo por sus efectos” (De la Peña, op.cit. 467)

Sin embargo, entre lo que debe enseñar el cura en tiempo de confesarse los indios y negros, se recomienda incentivar el aprendizaje “sensorial” para los menos capacitados *“probar lo que se enseñaría*

con ejemplos y comparaciones, como son terrenos necesitan ejemplos que se tocan con las manos”. Es decir que deliberadamente promueven un procedimiento del discurso problemático a través de imágenes patentes, y ejemplos *“con la apariencia de las comparaciones las cosas vienen a los ojos y las tocan con las manos, fácilmente los alcanza el entendimiento” (De la Peña, op.cit. pp570-573)*

Convertidas las imágenes en medios, instrumentos temporales para tocar los corazones, según su tesis probabilista y su afán de pacto, se promueve el ceremonial “antiguo”; según su discurso, una ritualidad tradicional que ha permanecido y que ellos usan, según su pragmática, como medios. Es decir, que por un lado se desmerece el ceremonial y la imagen, bajo la retórica racionalista, y por otro se convierte la imagen en un medio temporal, sosteniendo que es de mayor eficiencia entre quienes no han sido adiestrados en los procedimientos del saber legítimo y dominante.

Lo cierto es que el mismo escenario de la predica moral contrarreformista promueve el conocimiento visual, el ejemplo, el milagro y el ceremonial, contra la predica radical que había el clero renacentista ; y recrea lo que en su formato aparece como la tradición.

“con el ejemplo de san francisco javier, apóstol ardentísimo de la India, y la misma humildad ; el cual conociendo que entre los japoneses se tienen en poco los pobres y mal vestidos y se estiman los que se tratan bien, se vistió de galas y comenzó la embajada que llevaba de ambos magestades acompañado y servido de pajes y criados, disimulando su grande humildad y pobreza con aquellas manifestaciones exteriores” (Ibid, 323)

Así como en el teatro político Espinosa ha reconocido una deliberada fabricación de la tradición andina y el carácter visual de la representación política colonial (1996, 1989), en el campo de los escenarios morales también se incentiva, pero mientras en el primero supone principalmente la particularidad de la nación antigua, en un contexto universal, cuya contraparte es la idolatría ; en el drama moral supone un medio para convencer, en principio un error de procedimiento discursivo, un defecto temporal, que redundará en el argumento de la terrenalidad de los indios.

Así, el obispo propone, en una política claramente antihumanista frenar la conversión radical y toda eliminación eficiente del ceremonial, “seguir observando” la ceremonia exterior tanto católica como nativa y utilizarlos como medios ; a cambio de esta pertinacia provocada del error, abrir la puerta al paternalismo.

“Viendo la iglesia que no sería fácil revocar esta costumbre después de pensarlo determinó que se siguiera observando, pero que se le diera un nombre mas excelso...no quitarles de golpe lo de su gentilidad sino de a poco. No se les puede quitar con imperio sus pecados sino convenciéndolos con ruegos, halagos y amorosos cariños.” (pp.322)

Este es un procedimiento general, pues el ceremonial esta directamente relacionado con la ejemplaridad del milagro, y la noción de que el ejemplo mas entra por la vista que por el oído (ibid, 312-313) Milagros uso Cristo, milagro es ejemplo, sostenía el obispo. Así, el hecho que a los indios les mueva mas la imagen del infierno que el interno dolor de los pecados, argumento muy repetido, es el sustento para enseñarles todo a través de la imagen y ceremonia, mas que a través de la letra, y a través de los afectos mas que a través de las razones. Las misiones jesuitas, que se convirtieron en el modelo de sociedad regulada y exitosa en el campo espiritual y temporal, son descritas por la gran presencia ceremonial :

“un templo magnifico ocupaba el lugar mas preminente de cada pueblo...las ceremonias se practicaban con un aparato magestuoso, una musica sagrada mantenía absortas las almas de los oyentes, mientras que sus corazones estaban penetrados con los canticos de alabanzas. Las pinturas que hablaban a los ojos les recordaban las virtudes...el adorno del templo, la nube de incienso que lo cubría, el alegre ruido de las campanas, todo concurría a mantener a los Indios con sus sentidos llenos de placer, sus corazones llenos de piedad.”¹⁸⁵

Se ha considerado el barroco una cultura de la imagen. Por lo tanto las regiones marcadas por su signo han sido definidas, ya no por su carencia. En contraste con la presencia de la prensa y la novela, como tecnologías de comunicación clásicas de la modernidad (Anderson, 1993) La visualidad ha sido considerada uno de los elementos epistemicos del saber moderno en las regiones barrocas (Espinosa, 1994) y las imágenes se han considerado tecnologías de comunicación a gran escala y fuente de los imaginarios de comunidad, como nosotros mismo lo hemos sostenido, pero también Gruzinski (1995) y Lafaye (1992) al referirse al papel de la imagen mariana como matriz de los imaginarios y afectos protonacionales y nacionales.

Sin embargo, hay que matizarlo. El ceremonialismo es promovido deliberadamente, y es paradójico el que se lo utilice como motivo de discriminación para con los indios cuando la teatralizacion es deliberada. Por un lado, como hemos visto, la modernidad barroca no ha renunciado a la escritura, al

¹⁸⁵ David Brady, editor en 1826 de Noticias secretas de America. Reeditada por ediciones turnes y librimundi. Op.cit. Pp.413

contrario, tiene en ella su instrumento para la sistematización de la memoria y de los procesos evaluativos de empresas temporales y espirituales, según reza la *Ratio Studiorum*; en la escritura se encuentra la formalidad de los contratos, en todos los niveles, es el instrumento privilegiado de la razón. Es así que la imagen, se aclara constantemente, esta construida en base a la razón que encuentra su discurso a través de la escritura. La imagen, se concibe como un excelente instrumento de interpelación, (desde la convocatoria hasta la construcción subjetiva) así se adapta a la idea de la tradición, tanto como a la idea del milagro, finalmente instrumentos para la construcción de voluntades, que no sustituyen la función de la escritura. Por otro lado, la expansión de la estrategia de la imagen en el barroco, lejos de ser el instrumento natural para la comunicación en indias, debemos recordar, tuvo uno de sus frentes de batalla contra la predicación humanista en la discusión acerca de la conveniencia de formar indios ladinos en letras, que además conocieran de leyes y afrontaran sus pleitos, como se había promovido en el siglo XVI. Guaman Poma de Ayala es un ejemplo paradigmático, había defendido el lugar de la escritura en la capacidad de pleitear y en su calidad de autor. Aunque la visualidad según Rolena Adorno (1989) era una mediación entre lo oral andino y lo escrito occidental, el cronista se presentaba así mismo como autoridad por su uso de la letra y su capacidad de citar las autoridades jurídicas y teológica de la época.

La imagen es efectivamente el medio de comunicación a través del cual se crea un imaginario de comunidad protonacional en el barroco, y en ese sentido es importante observar como a través de él se construye una comunidad afectiva jerárquica, un protonacionalismo en un contexto aristocrático. La diferencia con la nación francesa revolucionaria, o decimonona, en tanto modelo de modernidad política, no es solo la particularidad de su tecnología de comunicación, sino también como se producen las identidades políticas. Es decir, como la imagen legitima un imaginario protonacional aristocrático y no democrático.

En este sentido, mas allá del carácter epistémico del discurso visual, se puede hacer una lectura política del poder existente en los procedimientos discursivos en torno a la imagen, y siempre relacionarla con una distribución diferenciada -entre la letra y la imagen- que contribuye a la construcción de diferencias internas entre calidad de sujetos. Esta distinción, que da lugar a la imagen de terrenalidad de los indios, tiene que ver con lo que De Certeau y Said en el estudio del hecho colonial coinciden en considerar la construcción discursiva del sujeto o identidad y el objeto o diferencia, en el mismo orden en que se construye la voluntad de cambio, propio de la modernidad, y la reinención de la tradición o anacronismo en un mismo escenario como argumentos de subordinación (Véase supra Koselleck).

Así, lo expresa De Mercado cuando se refiere a la producción de imágenes por parte de Hernando de la Cruz asentado en Quito, quien como hemos visto antes tuvo una producción de amplia circulación entre los propios y los laicos. Entre los laicos habría hecho una distribución también diferenciada :

“dejo entre sus lienzos dos muy famosos del juicio y del infierno que han sido mudos predicadores que con eficaces demostraciones y bien expresados horrores han detenido a muchos para que no se dejasen arrastrar de sus pasiones; a otros han mejorado en sus costumbres y donde más se ha manifestado este fruto ha sido en la gente humilde y de corta capacidad, que como se dejan llevar más de lo que perciben por los sentidos, que de las razones que pueden convencerles el entendimiento, con sola aquella tremenda vista tracaban sus vidas y mudaban sus costumbres”

La visualidad es un locus del saber, en terminos generales, y en esa medida, la hemos de considerar un medio hegemónico y de poder. La línea divisoria entre la visualidad y la escritura, efectivamente no ha de colocarse en una relación premodernidad modernidad, sino en la distribución interna del poder de representación. Mientras la escritura es el lugar de la consciencia, la memoria y el cálculo, instrumento central de la administración de empresas (véase supra), la imagen -regida por la escritura- se exhibe por su función ejemplar y su intensión de ordenamiento de la subjetividad.

Como han de leer los indios, con su mayor terrenalidad las imágenes, a través de la conmoción, y el orden de la voluntad afectiva. Mientras, la intelectualidad tiene como argumento de autoridad su control sobre los conceptos subyacentes al signo y el orden de su construcción como medios. Es así que mientras el recurso al milagro es un instrumento “temporal” que en principio se justifica por sus fines, pero que es peligroso en tanto procedimiento de saber, la escritura se va constituyendo en un bien de la autoridad, que le da primacía sobre sus subordinados

“Los adultos aprendían también la doctrina cristiana que se enseñaba a los niños y deseando los misioneros que no hubiese hombre que la ignorase, buscaban escribientes que fuesen haciendo copias del catecismo Limense, y las repartían para que en todas partes los padres de familia valiéndose de lo escrito pudiesen enseñar a los que estaban debajo de su dominio”. (De mercado, Tomo II, p. 39).

Es así como se expresa el intercambio entre desiguales en tanto intercambio de procedimientos de saber: los indios son maestros del lenguaje de la costumbre, los jesuitas del lenguaje de la razón...

“haciendose los nuestros discipulos e los indios en su lengua, fuesen sus maestros en la fe, esto les sirvió para confesarse y no solo como antes lo hacían solo los ladinos.”(tomo I , 34, santa fe de Bogotá) .

Sin embargo, la ansiedad por la apropiación de la escritura por parte de los indios, hace problemático el intento jesuita por hacer de la demanda de los indios ladinos, un gesto minoritario.

Las representaciones de indios en torno a la importancia de la escritura como garantía de una identidad política y moral se repiten en gestos como el siguiente, al interior de la cofradía de indios del niño Jesús, a la que nos hemos aproximado en otros aspectos

"escribiendo sus nombres en su libro con deseos de que estuviesen impresos en el de la vida eterna" (De mercado Cap. VII, pp370)

Como sabemos, en filosofía política contractualista el documento escrito es un espacio de representación del común acuerdo del que surge el contrato, garantiza la estabilidad y la duración de la unidad moral y la calidad de los partícipes del acuerdo que se representa en él. Así para los miembros más frágiles de la comunidad, la posesión y derecho de manipulación del papel escrito en tanto escenario donde se representa su calidad de sujeto político en un contrato, es motivo de constante exhibición. Y la privación de la escritura es una afrenta grave a su calidad de miembros del contrato. Su identidad y su relación con la escritura tiene que ver con el principio contractual de la soberanía; mientras las ritualizaciones en torno a estos documentos revelan la formalización estética y la constante pulsión por dramatizar el vínculo que representa el contrato y su calidad de sujetos políticos¹⁸⁶. Así describe el viajero William Bennet Stevenson en su paso por Guaranda, la presencia de la antigua forma dramática de representada por los danzantes indígenas a la llegada de autoridades, como una muestra de prestigio y júbilo por la manipulación del documento escrito.

*"A la entrada del pueblo había un arco triunfal. Este estaba compuesto de cañas, decorado con cortinas de todos los colores y de variadísimos materiales; ribetes para las banderolas, y las banderas hechas con pañuelos de bolsillo; vajillas y cubiertos de plata colgaban en todo el arco. Cuando su Excelencia había llegado casi al arco, se abrió una cortina en el piso superior y un indio con uniforme de oficial - de cabello grueso y negro tan endurecido con sebo y harina que ni siquiera se podía hacer un rizo-, dio unos pasos de frente, hizo una venia y entonces retrocedió después de esto miró hacia arriba y exclamó: "angil bello, daja el papel" pero en un dialecto tan confuso que nada se pudo entender, salvo una que otra palabra tomada del español. Algunos pañuelos de muselina blanca que estaban amarrados en guirnaldas sobre su cabeza a manera de nubes fueron lanzados hacia abajo con una cuerda, entonces vimos a un ángel indígena con su cabeza tan firmemente moldeada con sebo y harina como la de su invocado; el ángel entregó un papel doblado y entonces fue nuevamente cubierto con las nubes de muselina, en tanto que la alegre multitud expresaba su aprobación con gritos de júbilo."*¹⁸⁷

La división entre la oralidad y la escritura, más allá del nivel epistémico, y más allá de la imagen de unidad política que construyen en tanto tecnologías de comunicación prototípicas, están atravesadas por la construcción de la diferencia jerárquica, y corresponden en ese sentido a una lógica del poder interno, más que a una particularidad cultural andina, o barroca, reprimida por el modernismo a nivel internacional. En tanto la escritura es un instrumento de pensamiento central en

¹⁸⁶ Tom Cummins y Joanne Rappaport (1996) han reconocido en la constante imagen colonial del beso a los documentos oficiales una construcción de la escritura como espacio ritual. Sin embargo para estos autores el ritual del beso y el contacto entre el documento y la frente del sujeto, representa la promesa de obediencia al rey representado en su firma, dentro de una retórica de legado musulmán; su lectura de la representación política del signo escrito en términos de "obediencia" descuida la presencia de la retórica contractualista en la política, sobre todo un aspecto muy significativo de la representación: el teatro de la interlocución y acuerdo moral entre sujetos subyacente al gobierno, así el rey no es el único que alcanza representación en la escritura sino el mismo sujeto subordinado.

¹⁸⁷ William Bennet Stevenson, Narración Histórica y descriptiva de veinte años de residencia en Sudamérica (1829) traducción de Jorge Gómez, Edit. Abya Yala, Quito, 1994. Pp 396.

la concepción de poder, y su estrategia es ofrecerlo bajo el imaginario contractualista ; se convierte en un objeto deseado de las luchas políticas, en tanto luchas de apropiación del discurso legítimo y su privación es un signo de construcción de jerarquías y exclusiones.

Es así que esta línea divisoria se multiplica en otras también correspondientes a la calidad intelectual de los subalternos. La distinción entre quienes conocen la fe explícita o implícitamente, a quienes se les debe exigir (y por supuesto enseñar) una memoria y un discurso perfectos, etc.

En principio, a los indios no se les enseña a filosofar, ellos deben tener fe implícita, es decir, no debe esperarse de ellos que aprendan comprender por concepto expreso los misterios.

“basta con que el hombre rudo y vulgar crea confusamente y en general, que discurrir y hacer concepto de la unidad de la naturaleza divina y distinción real de las personas doctorum est no rudium hominum (ibid.pp. 542)

Así, entre *“lo que deben saber los indios y negros explícitamente por precepto”*, en la obra del obispo, están solamente la necesidad de medios sacramentales para salvarse, y el fideísmo insuficiencia de la fe ; el credo ; que después de haber pecado obliga el sacramento de la Penitencia para que se le perdonen los pecados al bautizado ; y *“creyendo que hay dios es remunerador y que Cristo, dios y hombre verdadero, redentor del genero humano murió y resucito. Los demás artículos de la fe bastará que los crean implícitamente conforme a su corta capacidad’*, basta. Pues como lo enseña el Tercer Concilio limense

“los pastores y ministros deben enseñar a todos particularmente a los indios, negros y niños según la capacidad de cada uno de ellos “(de la Peña, pp.568.)

La premeditada tolerancia será la escuela para una posterior combinación entre subordinación y violencia. No se toman en serio sus errores, se les excluye de los procedimientos de indagación profunda tales como los que hace la inquisición, y en su lugar se les da una enseñanza que responde al estímulo imponiéndoles “alguna penitencia saludable” o estimulando su dolor. Como caso reservado de los obispos, conceden permiso sus confesores para que los absuelvan, porque por su flaqueza y corto entendimiento, de las cosas espirituales les exime de premeditación en las culpas.

Esta es también la función de la imagen de la embriaguez, atribuida a los indios que, “los convierten en bestias” y consecuentemente están disculpados de los pecados que son consecuencia de ella : el incesto, la blasfemia, la altanería con la autoridad, no son ni corregidos, ni aceptados, son tolerados porque están privados de la razón ; “no le pasan por la imaginación los pecados”, esta privado de la reflexión, por lo tanto no es culpable. De hecho los curatos y cofradías son el espacio fundamental de la distribución de la chicha, según el mismo obispo, pero no se considera pecado este negocio, pues “si al no vender ha de sufrir perdidas o daños el vendedor, no tiene ninguna obligación ni siquiera de caridad de impedir el pecado del comprador” (ibid,pp.523) sino que se fomenta “están excusadas de pecado las indias que son mayordomas o priostas de las cofradías y hacen chicha para



IMAGEN 6. Detalle de imagen 2.

El contraste de las miradas, parece representar dos estadios y especies en la construcción de la subjetividad.

sacar y dar algunos aumentos en los bienes de las cofradías y ayuda del gasto de cera y adorno el día de la fiesta” (ibid, 534)

En consecuencia, se construyen memorias y discursos imperfectos, y se les priva de los ejercicios intelectuales, para ratificar su atributo como terrenales. En cuanto a la memoria, el Itinerario prefiere enseñar a los indios jóvenes una memoria irreflexiva, a través del rezo y el ritmo, “*porque los jovencitos repiten las novedades en cantaletas puestas en metros*”, así produce una memoria imperfecta. Según la descripción que hiciera Juan y Ulloa (op.cit. pp351) del método pedagógico,

“cada cura tiene un indio ciego destinado para decir la doctrina a los demás ; este se pone en medio de todos, y con una tonada que ni bien es canto, ni bien es rezo, va diciendo las oraciones palabra por palabra y el auditorio corresponde con su repetición... de cuyo método se saca tan poco fruto que los viejos de sesenta años no saben mas que los cholitos pequeños de seis años ; ni se les pregunta en particular, ni se les explican los misterios de la fe con la formalidad necesaria, ni se examinan para ver si comprehenden lo que dicen...asi como toda enseñanza se reduce mas al aire de la tonada, que al sentido de las palabras ; solamente cantando saben por si solos repetir a retazos algunas cosas, pero quando se les pregunta sobre algún punto, no aciertan a concertar palabra...”(Juan y Ulloa, op. Cit. Pp352)

Consecuentemente su confesión, que incluye todo su proceso de reconstrucción como sujetos es insuficiente : “*puede aceptarse de ellos una confesión crasa y confusa ya que como rudos no entienden los misterios ni tienen ordenada la memoria*”. (De la Peña, pp. 571) Para completar su formación de una discursividad marginal, se les enseña a no mantener su palabra “*que no obliguen a jurar a los indios, si por algún camino lo pueden excusar*” (ibid, pp.395).

La consecuencia central del método es incapacitarlos para hacer sus ejercicios sacramentales, así la restitución que es el vehículo para la salvación en la modernidad católica, no es prioritario en la enseñanza de quienes por la prudencia que exige el trato con “los mas rudos”, se han de excluir de toda fuente de tentación : el dinero, el poder, el dominio patriarcal. La relación entre tener, saber y restituir es obvia : “*Así como los preceptos naturales del voto y la restitución no obligan al que no tiene, así no obligan este precepto divino al que es torpe y por esta torpeza no puede*”(Ibid, pp.568.)

VI.5 INHABILITACION DE LOS SUBALTERNOS COMO LIBRES CONTRATANTES EN EL MERCADO.

De manera similar al procedimiento según el cual la soberanía política fue definida en base al derecho canónico, y la doctrina suareciana, como un contrato, el intercambio mercantil, también es definido como tal, y consecuentemente las formas de su legitimación y regulación atravesaran el concepto de sujeto libre-racional, y la cualidad moral del vínculo.

Los relatos sobre la génesis del contrato mercantil, se aproximan a los temas de la caída de la igualdad natural, que en este caso estaría representada por el trueque en especie ; al aparecimiento del intercambio monetario -universalización del valor, del que se deducen los particulares- es análogo a

la figura del dialogo racional del que surge la vida civil y los consensos ; y en última instancia, en la naturaleza del vínculo como consenso voluntario, entre contrayentes cualificados como libres, racionales, y capaces de transferir dominio o legar la potestad de sus bienes. Así lo expresa el obispo de la Peña, citando a los juristas :

“el antiguo comercio en el mundo se daba por trueque en especies ‘permutatio’. Dificultades sobre la universalidad del valor de cada mercancía ordenaron pues hacer monedas que dándoles el valor intrínseco sirviesen de precio ajustado a las cosas de que necesitaban ; con lo cual fácilmente y en cualquier parte que se hallasen remediasen sus necesidades ; y de aquí comenzó el contrato de compra venta, distinto de la permutación. Y las tales monedas se llamaban precio y la cosa comprada con ella se dicen mercadería. Venta es un contrato que se realiza por medio del consenso entre el precio y la mercancía. Se transfiere el dominio de la cosa que se compra. Solo los consentimientos de los contrayentes son suficientes para que se celebre el contrato”¹⁸⁸

La contratación mercantil monetaria requiere tres condiciones : capacidad deductiva para conocer el valor del dinero, libertad para contratar con los propios bienes y transferir dominio y capacidad de restitución. En este contexto, las subjetividades producidas por la pedagogía y los ensayos institucionales antes vistos se complementan inhabilitando a los indios y extensivamente a las castas como contratantes, quedando excluidas moralmente del mercado y manejo de capital.

La relación entre ensayos institucionales como el de las misiones donde se les evita el contacto con el dinero y la propiedad, como virtud del gobierno interno, y las sanciones acerca de su débil razón, su pusilanimidad y su incredibilidad como individuos son dos caras del mismo discurso.

Las privaciones de la razón, su obediencia al miedo, y su naturaleza mentirosa le hacen incapaces de acordar libremente un contrato. Un contrato que se da por miedo es invalido, pues *“en el consentimiento libre consiste la esencia del contrato”* (De la Peña, 1951, pp. 441).

Y como ellos son *“bárbaros, tímidos y cobardes no tienen boca para declarar la repugnancia de la voluntad a lo que les propone la autoridad ...no se les deja vender tierras sin juez protector...la miserable indole y sumisión de los indios forzó esta medida por no tener al parecer libre la voluntad y estar expuestos a muchas trampas e insidias y para que la abyección de su naturaleza, su volubilidad y fragilidad no revirtiera en su propia ruina”* (Ibid, pp.273).

Si son perjudicados, la restitución genérica no resuelve el problema, porque su misma debilidad les hace miembros frágiles del cuerpo social, que fácilmente traicionan la voluntad general ; no se les puede restituir a través de la república, o en un beneficio filantrópico para el bien común , y por lo tanto se debe evitar en contratar con ellos

“robar o engañar a un gentil se atreve a condenarlo al sacrilegio y blasfemia y casi idolatría, negando la fe que profesa, y no es suficiente con restituirlo” (ibid, pp.395)

¹⁸⁸ Gaspar Hurtado “De justitia et iure. Tractatos de contractibus. Y San Prierio Summa Summarum (1593), citado en De la Peña Montenegro, op.cit. pp. 436.

Una posición muy cercana tendrá la doctrina jurídica, así Juan de Solórzano, sostenía en base a esta argumentación que

“los indios desde el punto de vista del derecho de propiedad debían ser considerados como aquellas personas designadas jurídicamente como miserables y de aquí que no pudieran disponer por contrato de bienes raíces o de otras cosas de precio y estimación sin especial intervención y consentimiento de su protector general”(Ots, 1993, 147).

Si no fueran ellos los perjudicados, sino los, especuladores o beneficiarios de un perjuicio, la falta de valor de su palabra se vuelve un problema moral, pues sus imperfectas confesiones, y especulaciones, los hacen incapaces de restituir, y por lo tanto los excluyen del beneficio que recibieron los mercaderes en el concilio de Letran : hacer de la confesión, una restitución discursiva. Como el discurso en torno a su formación sugiere una combinación entre el temor y la tolerancia, confiadamente se sostiene que no son dignos de crédito, ni su testimonio en tribunales de justicia, ni su juramento en contratos privados :

“es pecado mortal hacer jurar a los indios en juicio o fuera de él : porque se presume de ellos que en los juramentos promisorios no los cumplirán y en los asertorios no diran la verdad, por ser naturalmente inclinados a mentir ; y cuando hay este riesgo no se ha de poner en la ocasión a esta gente ruda” (ibid, pp.395)

El nivel mas grave de su incapacidad como actores de una economía de la salvación es la incapacidad de restituir en la que le coloca el aprendizaje de los procedimientos que hemos tratado. Pues, a falta de una memoria prolija y una consciencia constante, no puede restituir, y por lo tanto si participaran en el mercado o en alguna acción de guerra, el riesgo de un exceso los condenaría para siempre, no tendrían vía para salvarse.

En terminos genéricos basta que dé palabra el penitente de que restituirá lo que debe para ser absuelto pero según responde el obispo a la pregunta de si *“cuando el indio tiene obligación a restituir honra o hacienda, si le podrá dar la absolución, fiándole la palabra que ha de restituir”*, responde :

“los indios son de tan poca palabra que hombres doctos que los conocen bien dicen que pecará mortalmente el confesor que fia de su palabra y propósito la restitución que puede hacer luego. Y que está obligado en conciencia a no absolverlo hasta que satisfaga”

Como correlato de la construcción del estigma a través de una pedagogía ceremonialista, se los convierte en incapaces para restituir, y se tiene a mano la prueba de su “exterioridad” versus la “interioridad” de los mas perfectos. El obispo extenderá un discurso escéptico contrastante y complementario a la propaganda y ansiedad por acceso a la virtud entre los subalternos, de discursos como el de Pedro de Mercado ; según el obispo, los indios nunca restituyen, se condenan en la mayor parte :

“la razón es porque la gente que se viene a confesar porque los traen y los llaman en la cuaresma por memoria, y que vienen como por fuerza no se les debe dar crédito de que satisfarán aunque lo prometan” (ibid, pp.450)