

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS  
CONVOCATORIA 2009-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS  
SOCIALES CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**SUJETOS A DIOS Y REY.  
EL PODER PASTORAL EN EL VIRREINATO DEL PERÚ  
1650-1700**

**MARÍA DEL PILAR PÉREZ ORDÓÑEZ**

**MAYO 2015**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS  
CONVOCATORIA 2009-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTORADO EN CIENCIAS  
SOCIALES CON ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

**SUJETOS A DIOS Y REY.**

**EL PODER PASTORAL EN EL VIRREINATO DEL PERÚ  
1650-1700**

**MARÍA DEL PILAR PÉREZ ORDÓÑEZ**

**ASESOR DE TESIS: DR. CARLOS ESPINOSA**

**LECTORES:**

**DR. CRISTOBAL ALJOVÍN**

**DR. CARLOS GÁLVEZ**

**DR. PEDRO GUIBOVICH**

**DRA. ALEJANDRA OSORIO**

**MAYO 2015**

## **DEDICATORIA**

Para Roque, por su incondicional apoyo e interés por mi trabajo.  
A Elisa y Ana, siempre mis inspiraciones para emprender grandes retos.  
A Miguel, por su espíritu crítico e inconforme que me permitió poner este trabajo en  
perspectiva.

## **AGRADECIMIENTOS**

Mis agradecimientos van en primer lugar a mis compañeros y compañeras del doctorado. Su amistad, generosidad y enriquecedoras discusiones en clase hicieron de estos años que he compartido con ellos, una experiencia inolvidable. Gracias también al Dr. Eduardo Kingman. Su pasión por el conocimiento fue mi inspiración para plantear este trabajo. Gracias al Dr. Carlos Espinosa por el acompañamiento en el largo proceso que culminó con esta tesis y a mis lectores por sus importantes aportes críticos que la enriquecieron.

## ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN .....	7
INTRODUCCIÓN .....	12
El poder pastoral como poder productivo del estado y el sujeto moderno .....	25
Poder y religión .....	31
Gubernamentalidad, teología política y economía teológica .....	33
Sujeción y formación de sujetos coloniales <i>miserables</i> .....	37
El análisis de discurso .....	40
Estructura de la investigación .....	42
CAPÍTULO I .....	46
CONOCER PARA GOBERNAR .....	46
EL PODER PASTORAL Y EL OBISPO DE QUITO PEÑA MONTENEGRO .....	46
Trento y la construcción del poder pastoral .....	46
El poder pastoral en contextos coloniales .....	48
El gobierno de las almas .....	52
Reformatio in Membris .....	56
Una iglesia indiana incomoda al poder colonial .....	59
Los límites del poder pastoral en contextos coloniales .....	63
<i>Obispo protector e indios miserables</i> , como operador de inteligibilidad del poder pastoral colonial .....	64
REFLEXIONES FINALES .....	71
CAPÍTULO II .....	74
DIOS Y REY .....	74
SUJETOS A LA GLORIA Y AL GOBIERNO DE DOS MAJESTADES .....	74
Autoridad, poder y dignidad de los obispos en el Perú colonial .....	77
Poder sagrado y poder profano en el Perú de los Austrias .....	80
La gloria de Dios y la gloria del obispo .....	82
La <i>autoritas</i> y la <i>potestas</i> del obispo .....	88
Te constituí Rey para que hagas juicio y justicia .....	91
Oikonomia: la casa del obispo y su diócesis como casa .....	102
El arte de gobernar la familia y la casa del obispo .....	104
Las visitas del obispo-juez a su rebaño .....	111
REFLEXIONES FINALES .....	116
CAPITULO III .....	118
EPIQUEYA .....	118
El estado, la iglesia y la justicia en el virreinato del Perú del XVII .....	118
El problema del fuero como lugar de la norma .....	122
La relación entre gloria, poder pastoral y justicia .....	126
Los fueros como fronteras móviles, inestables y negociables .....	132
La conformación del fuero episcopal colonial .....	135
La práctica del ejercicio del gobierno pastoral de la conciencia .....	141

Epiqueya como estrategia excepcional de gobierno pastoral.....	145
El uso de la epiqueya en casos extraordinarios de gobierno.....	150
REFLEXIONES FINALES .....	153
CAPÍTULO IV.....	155
LA COMUNIDAD COLONIAL Y SU AFUERA.....	155
Pensar la comunidad colonial .....	156
El carácter indeleble del bautismo como vínculo comunitario .....	159
Homo homini lupus.....	166
La comunidad pastoral y su afuera .....	170
Pensar el afuera .....	173
Poligamia en indios católicos.....	176
Canibalismo entre indios cristianos .....	181
REFLEXIONES FINALES .....	188
CAPÍTULO V .....	190
EL PODER DE LA SANGRE .....	190
El poder de la sangre y la ambivalente sujeción de las mujeres a Dios y Rey .....	190
Mujeres sin vínculos; un problema de administración pastoral de poblaciones....	199
Mujeres en vínculo matrimonial y en claustro.....	205
Barbarie, rusticidad e infidelidad como justificación de sujeción y dominio .....	208
La construcción del indio miserable, afeminado y pusilánimes .....	214
El sacramento del orden, los indios y las indias en las jerarquías de la iglesia colonial.....	218
REFLEXIONES FINALES .....	223
CONCLUSIONES .....	225
BIBLIOGRAFÍA .....	231

## RESUMEN

Mi trabajo parte de la pregunta ¿por qué en un siglo XVII caracterizado por la inestabilidad y el debilitamiento de la monarquía española en Europa, sus dominios americanos se mantuvieron fieles a la corona sin problematizar su vínculo con ella? Argumento en este trabajo que una comprensión de la relación entre poder, religión y gobierno permite una mejor comprensión de cómo se gobernaron y administraron las Indias en tiempos de crisis del poder imperial. Para ello, la red de conceptos en torno a la idea foucaultiana de poder pastoral tiene a mi juicio un gran valor heurístico. Provee de herramientas analíticas para abordar los documentos y hacerles preguntas informadas. Esto permite reflexionar sobre la forma que tomó el poder en tiempo de los Habsburgo y cómo funcionó en los Andes en crisis imperial. Se ha argumentado que cuando un gobierno no dispone de un ejército permanente y de una policía en pie, para mantener el orden constituido –como fue el caso de las sociedades coloniales en el siglo XVII- en buena medida su poder reposaba en la manera como se construyó, articuló y percibió la autoridad. En esta forma específica de gobierno en las Indias, sin ejército ni policía, la vida política se legitimó sobre un conjunto de discursos autorizados. Los discursos pastorales fueron consustanciales al poder y a la autoridad. Por tanto ¿qué fue lo que hizo que unos discursos prevalecieran, se impusieran y se legitimaran sobre otros, transformándolos así en autoridad? En la lucha de los distintos grupos sociales por imponer sus visiones del mundo, los actores adquirieron poder y autoridad en directa proporción a su capital simbólico, que estaba a su vez relacionado con el reconocimiento que recibían. De esta manera, aquellos agentes que estaban investidos del monopolio del uso legítimo del lenguaje autorizado, gozaban de una cantidad significativa de capital lingüístico y de capital simbólico. Así, para entender la naturaleza del gobierno español colonial de mediados del XVII es preciso – a mi juicio- analizar los discursos políticos que construyeron la sujeción de las poblaciones americanas a Dios y al Rey.

Desde esta perspectiva, este estudio utiliza los manuales de gobierno de los obispos andinos Gaspar de Villarreal y Alonso de la Peña Montenegro como vehículo para explorar la relación entre poder, religión y gobierno a mediados del siglo XVII en el virreinato del Perú. Estos dos manuales -en tanto discursos autorizados- tuvieron una amplia difusión en las Indias y una enorme influencia en cómo se gobernaron sus poblaciones. En el ordenamiento político de la monarquía católica de los Austrias,

como discutió Villarroel, los poderes se organizaban alrededor de la imagen de los dos cuchillos o dos espadas, poderes terrenales y espirituales. Los poderes seculares estaban corporizados en el rey mientras que los espirituales en Dios y su vicario el papa. En el Perú, estos dos cuchillos estuvieron representados por el virrey y el obispo. Esta bipolaridad estuvo presente a todo nivel de gobierno. Importantes trabajos han estudiado la figura de los virreyes, pero hay escasa literatura sobre los obispos. Al igual que los virreyes, los obispos fueron percibidos por sus contemporáneos como poderes y autoridades locales. De la misma manera que ellos, fueron considerados como gobernadores de sus rebaños y de sus diócesis. La autoridad de ambos poderes estaba legitimada en el cielo y en la tierra. Por medio del patronato real, el rey -como patrono- tuvo a su cargo la evangelización del nuevo mundo. Para ello designaba a sus obispos y el papa los consagraba. En la península, los obispos tuvieron siempre la cercanía del rey, mientras que en las Indias, la lejanía del monarca y de Roma empoderó a los obispos que se consideraron -en poder y autoridad- a la par que virreyes y magistrados reales.

Como es bien sabido, los conflictos entre virreyes y obispos fueron incesantes. La misma conflictividad la encontramos entre órdenes religiosas, obispos y autoridades reales. Para suavizar estos conflictos que causaban escándalos y perturbaban el orden constituido, Gaspar de Villarroel escribió su tratado para que obispos y autoridades reales virreinales pudiesen gobernar en paz y vivir en armonía. *El Gobierno Eclesiástico Pacífico y Unión de los Dos Cuchillos, Pontificio y Regio* se escribió en Chile a mediados del siglo XVII desde la experiencia concreta y práctica de un obispo en pleno ejercicio de su poder. Este manual de buen gobierno se construyó a partir de casos concretos de conflictos entre las jurisdicciones terrenales y espirituales. Villarroel siempre pensó el oficio de obispo en relación con la audiencia real. El poder episcopal se pensaba y definía en relación con el poder real, una de las características consubstanciales de los dos cuchillos y del poder pastoral. Por su profundo conocimiento de los cánones y las cédulas reales, su riqueza argumental y su practicidad a la hora de resolver conflictos de poderes el *Gobierno Eclesiástico* fue considerado en su tiempo como un clásico del derecho indiano. La obra de Villarroel fue un referente no sólo para obispos indianos y jueces eclesiásticos, sino también - como dice Solórzano en la presentación de su obra- para todos los magistrados y gobernantes de las Indias, cabildos eclesiásticos y civiles, audiencias, corregidores, gobernadores y demás autoridades reales. En diálogo y en relación con el poder real,



Villarroel examinó en detalle la figura del obispo y las raíces divinas y reales de su poder. Presentaba al obispo como un príncipe, su casa como un palacio y su misión como la de gobernador, juez, padre y pastor de sus poblaciones. Sus reflexiones se centraron en el arte de gobernar bien, con justicia, prudencia y clemencia. En su tratado empleaba constantemente conceptos de “gobierno”, “gobernar”, “administrar” “sujetar”, “reducir”, “conquistar”, subrayando con ello las dimensiones políticas del oficio episcopal. Con ello colocó al obispo conceptualmente en el mismo plano de autoridad y de gobierno que virreyes y presidentes de audiencias. Su trabajo estaba permeado de consideraciones al rey como máxima autoridad terrenal y patrono de la iglesia indiana y a Dios como el gran pastor y autoridad última. Villarroel se reconocía vasallo del rey, escogido por él para estar a su servicio y consagrado por el papa al servicio de Dios. Durante el siglo XVII, las lealtades de los obispos a la corona nunca estuvieron en duda, como tampoco estuvo su fidelidad a Roma. Esta obra en dos voluminosos libros, cuenta con 1500 folios de texto. Me brinda una rica y compleja entrada a la manera como se pensó y actuó el poder pastoral -compuesto por los dos cuchillos, el pontificio y el regio- en los Andes. Este manual práctico de gobierno se alimentó de toda la experiencia de buen gobierno pastoral por un formidable operador indiano de poder como fue Villarroel.

Los obispos andinos fueron por sobre todo administradores de poblaciones, pastores de sus sujetos. Así definía su oficio el obispo Alonso de la Peña Montenegro quien gobernó su diócesis de Quito a mediados del siglo XVII. *El Itinerario para párrocos de indios, en que se trata las materias más peculiares tocantes a ellos para su buen administración* enfrentaba de lleno el problema del buen gobierno de poblaciones *miserables*, que debían ser protegidas, cuidadas, conducidas, curadas, educadas, reducidas, reformadas por los poderes pastorales para que vivieran como cristianos en este mundo y con ello, accedieran a la vida eterna. Para que los curas pudieran gobernar a los *miserables*, el obispo debía ante todo vigilar el comportamiento de sus curas, reformarlos, disciplinarlos y hacer que se gobernarán también como buenos cristianos. *El Itinerario* fue empleado extensivamente en todas las Indias como manual de teología moral para formar y educar a los curas de indios y por medio de ellos, a los *indios miserables*. Se publicó en 1663 y reedito 7 veces hasta el final de la colonia. *El Itinerario* fue uno de los textos más empleados en las Indias y se ha encontrado en el inventario de libros de muchos párrocos. Es un tratado largo, de más de 700 folios de texto, escrito en Quito. *El Itinerario* definió con

precisión la dignidad y el oficio del cura, cuales debían ser sus virtudes, comportamientos, funciones y obligaciones. Como tema central, el obispo Montenegro deliberaba sobre la necesidad de conocer la naturaleza y las costumbres de los indios para administrarlos. Montenegro discutía cómo debían vivir, cómo había que gobernarlos y que necesitaban saber para salvarse. Explicaba también a los curas párrocos los sacramentos en tanto normas que debían regir la vida de los indios, dada su condición de *miserables*. Los preceptos de la iglesia fueron presentados en este manual de manera didáctica, de la misma manera que los privilegios de los prelados y las obligaciones que tenían los curas para con sus obispos en sus visitas pastorales. Este manual es ante todo un tratado práctico de gobierno que presentaba soluciones a problemas concretos de administración de indios, situaciones a las que debían enfrentarse, cotidianamente, los párrocos en el ejercicio de su poder. Situaba al párroco en el centro de la vida de su parroquia detallando sus responsabilidades como protector de *miserables*, responsabilidades que también compartía con las órdenes religiosas y los gobernantes reales. Como juez, padre, maestro, médico, pastor y guía, el cura fue ante todo garante de la moral cristiana. A nivel de la parroquia de indios se desfiguraban las fronteras entre fueros externos e internos, poderes terrenales y espirituales. Los curas gobernaban en ambas temporalidades. En plena época de secularización de doctrinas y parroquias esta ambigüedad de jurisdicciones causaba grandes fricciones y conflictividad entre las autoridades religiosas y reales.

Con este análisis busco sustentar una visión de una sociedad colonial pastoral, corporativista, en conflicto y negociación entre sus distintos cuerpos sociales por el control de recursos y sujeción y protección de poblaciones. El poder pastoral como forma de conducir, dirigir, gobernar, administrar estaba anclado en Dios como creador del mundo y en el rey como juez, evangelizador y gobernador de poblaciones. Esta forma pastoral de poder tomó cuerpo en el patronato indiano, con el rey como patrono de la iglesia por delegación del papa. Las múltiples instancias de la sociedad peruana del siglo XVII –virrey, audiencias, obispos, curas, cacicazgos- compartían esta responsabilidad pastoral de cuidar y gobernar poblaciones. El análisis de los discursos muestra cómo y quienes producían representaciones que legitimaban el poder y como, esas mismas imágenes y representaciones, producían interpretaciones ambiguas que eran a su vez manipuladas por otros grupos sociales para avanzar sus intereses y posiciones dentro del orden colonial. La diversidad de visiones que recogieron los manuales de obispos permite recuperar, en cierta medida, otras visiones del orden

colonial y de esa manera, afirmar que no hubo una sola visión de la sociedad colonial sino que las visiones fueron múltiples y diversas y en muchos casos contradictorias y conflictivas. Por ello me parece sugerente trabajar con el concepto foucaultiano de poder pastoral, para entender una gobernanza como la española del XVII que descansó sobre la sujeción de sus súbditos a dos majestades: Dios y Rey, dos poderes: terrenales y espirituales y dos jurisdicciones los cánones de la iglesia y las cédulas del soberano. Villarroel escribió para demostrar que los dos cuchillos andaban juntos para el buen gobierno y servicio de sus dos majestades. Montenegro con su teología aplicada a la administración de indios miserables, construyó el poder local del cura párroco.

## INTRODUCCIÓN

Se ha debatido extensamente sobre si hubo o no una crisis general en el siglo XVII en Europa y cuál fue su envergadura. Estudios recientes han enriquecido esta discusión, evidenciado que entre 1620 y 1680 se registró un claro deterioro de la calidad de vida de los europeos como consecuencia de continuas guerras acompañadas de severas alteraciones climáticas. Evidencias documentales permiten afirmar que en la mitad del siglo se trastornaron las siembras y cosechas en todo el mundo, provocando importantes hambrunas, epidemias y escasez de alimentos. Se ha comprobado para la época una notoria disminución en la energía solar, un importante aumento de la actividad volcánica en el Pacífico y una inusual y recurrente presencia del fenómeno de El Niño. En el siglo XVII varias culturas alrededor del mundo documentaron una substancial reducción en las manchas solares que provocó el enfriamiento de la tierra. Se piensa que este enfriamiento aumentó la frecuencia del fenómeno del océano Pacífico llamado El Niño. Cosa inusual, se han registrado 20 episodios de El Niño entre 1618 y 1669 y 12 entre 1638 y 1661. Estos episodios provocaron severas sequías e inundaciones en amplias regiones del planeta. También se alteraron los vientos alisios y las corrientes marinas dificultando las travesías y el comercio transatlántico. Se especula que los eventos El Niño pudieron estar también asociados con el aumento de la actividad volcánica en el Pacífico. Las frecuentes erupciones provocaron una mayor acumulación de sulfuro de dióxido en la atmósfera, ayudando al enfriamiento de la tierra que se registró en el siglo XVII. En sociedades netamente agrícolas, la prolongación de los inviernos y el acortamiento de los veranos ocasionaron continuas pérdidas de cosechas, fuertes hambrunas, pestes y enfermedades, con el consecuente aumento de morbilidad y el inevitable decrecimiento de las poblaciones. Estas alteraciones climáticas se produjeron en todo el mundo afectando a la par regiones como Europa, China, los imperios Mogol y Otomano y las Américas. A estas alteraciones los historiadores la han llamado la pequeña edad del hielo del XVII.

A estas profundas alteraciones climáticas debe agregarse el aumento de guerras en Europa que provocaron inestabilidades políticas, sociales y económicas sin precedentes. Se libraron más guerras en el siglo XVII en Europa que en cualquier otra época antes de la segunda guerra mundial. Evidencias históricas revelan que sólo

hubo tres años sin guerras: 1610, 1670 y 1682. La cruenta guerra de religiones librada en territorio alemán duró treinta años y las guerras contra la revuelta de Holanda contra la corona española se prolongaron por ochenta años. Este constante estado de conflictos hizo que el pensador inglés de la época, Tomás Hobbes, afirmara que el estado natural del hombre era la guerra. Para sostener estas guerras, los gobiernos monárquicos del XVII recurrieron a una variedad de estrategias para reclutar, entrenar, equipar, alimentar y movilizar un número considerable de tropas. Las coronas se endeudaron para cubrir la brecha entre ingresos fiscales y gastos militares. Esto les llevó al aumento vertiginosamente de impuestos a sus súbditos, que como hemos visto ya se hallaban debilitados por los largos inviernos, las malas cosechas y las incesantes guerras<sup>1</sup>.

Las monarquías europeas de la época eran el producto de uniones dinásticas. Sus territorios se añadían y restaban por medio de herencias y conquistas. En este proceso, cada reino conservó sus lenguas, leyes y costumbres, lo que ocasionó constantes tensiones y conflictos entre las partes y la corona. Por ello, la autoridad del rey no era absoluta, estuvo siempre negociada entre los diferentes reinos que componían la corona. En esta forma de gobierno, las decisiones se tomaban por negociación, consenso, coerción o conflicto con los reinos de la monarquía. Las grandes batallas del siglo XVII se libraron lejos de los centros de poder, causando graves destrozos y debilitando aún más las poblaciones afectadas por la pequeña edad de hielo y la excesiva tributación. Las guerras de sucesión desembocaban con frecuencia en guerras civiles en las que más de una corona estaba involucrada. Según Parker, más de la mitad de las guerras de este belicoso siglo se dieron en las monarquías compuestas de los Estuardo de Inglaterra y los Habsburgo en la península ibérica y gran parte de Europa. Al ser compuestas, es monarquías fueron políticamente inestables. Sus orígenes reposan sobre una frecuente endogamia produciendo por ello débil descendencias dinásticas. Un ejemplo de ellos son los innumerables matrimonios entre parientes. Felipe IV de España sólo tuvo 8 bisabuelos en vez de los 16 que normalmente tenemos. Luego de contraer nupcias con su sobrina en 1649, se convirtió en el tío abuelo de sus propios hijos a la par que su esposa, la reina y madre de sus hijos, fuera también prima de ellos. Como

---

<sup>1</sup> Geoffrey Parker(2013) *Global Crisis. War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*. Yale University Press

consecuencia de esta endogamia, su hijo Carlos II vivió apenas hasta los 39 años, deforme, estéril y mentalmente deficiente. Su muerte generó una prolongada guerra de sucesión que desembocó en el desmembramiento de la monarquía española.

La rama española de los Habsburgo fue un caso paradigmático de las monarquías compuestas europeas. Felipe IV gobernó sobre una enorme diversidad de territorios y poblaciones con sus propias leyes, costumbre y lenguas: Castilla, Portugal, Aragón, Cataluña, Valencia, el sur de los Países Bajos, el Franco Condado, Nápoles, Sicilia, Cerdeña, las Filipinas, el Nuevo Mundo y las colonias portuguesas asiáticas y africanas. La monarquía española comprendía un territorio inmenso, más vasto que toda Europa. El objetivo de la corona fue mantener la unidad de sus reinos europeos y sus territorios de ultra mar a la vez que conservar sus intereses dinásticos y religiosos. Esta forma de organización tan vasta, compleja y extendida por todo el mundo le trajo a la corona grandes fortalezas, pero también extremas dificultades. Para lograr sostenerla en sus conflictos y guerras, fue necesario fortalecer y centralizar la autoridad del rey. Esto se logró gracias a una efectiva burocracia, ejércitos en pie y el patronato real que le daba control sobre la iglesia. Una de las fortalezas del rey fue ser el centro del patronazgo, estrategia que le permitió, en tiempos de crisis, negociar con los poderes locales a cambio de prebendas, favores y reconocimientos. Sin embargo, estos esfuerzos de centralización resultaron en continuas tensiones entre el rey y las élites regionales que se negaron a cederle poderes e injerencia en sus asuntos locales. Es así como en las primeras décadas del siglo, la república holandesa obligó a España a reconocer de facto su independencia. Los holandeses, grandes navegadores secuestraron flotas españolas y se tomaron varias colonias de la corona en el Nuevo Mundo, Asia y África mientras que algunos estados italianos se liberaron del jugo español. En el siglo XVII un imperio de la magnitud del de Felipe IV no tuvo la capacidad de mantener conflictos y guerras en todos sus frentes, evidenciando las debilidades de una monarquía compuesta. La situación se agravó cuando en 1625 los ingleses declararon la guerra a España y atacaron el puerto de Cádiz. Aprovechando las circunstancias, el duque de Saboya asedió el puerto español de Génova y los holandeses se tomaron Salvador Bahía en Brasil. Años después, en 1635 Francia declaró también la guerra a España, amenazando sus intereses en Flandes y Cataluña. Ante estas circunstancias, el favorito del rey, el conde-duque de Olivares propuso en 1626 su famosa estrategia, la Unión de Armas, para fortalecer las finanzas y el poder de la corona. Con la Unión de

Armas, Olivares pretendió construir un ejército de 140.000 hombres provenientes de los distintos reinos que componían la monarquía. El objetivo de la Unión fue que los distintos reinos saliesen en defensa de la corona frente a ataques enemigos. La Unión garantizaría el financiamiento compartido de este ejército y su composición múltiple haría que sus miembros se familiaricen los unos con los otros.

La Unión de Armas estaba destinada al fracaso por varias razones, entre ellas el agotamiento de las poblaciones por los ya mencionados desastres naturales y la fuerte tributación. Las cortes Aragón y Valencia sólo accedieron a aportar con un reducido contingente de hombres para el ejército de Felipe, mientras que Cataluña se negó rotundamente a participar en la Unión. Empecinado con su proyecto, Felipe dispuso que Portugal, Italia y Holanda también apoyaran la iniciativa. También ordenó que México, Perú y las Filipinas se juntaran al esfuerzo mancomunado de levantar un ejército y los fondos para administrarlo. Portugal siguiendo el ejemplo de Cataluña se abstuvo de participar en la Unión, declarando el mandato real como ilegal. México y Perú también se resistieron frontalmente a la Unión. Finalmente Castilla tuvo que asumir el grueso de los gastos de defensa de la monarquía, lo cual obligó al rey a declararse en bancarrota en febrero de 1627. Para colmo de males, al año siguiente los holandeses capturaron saliendo de Cuba a la flota española cargada de plata americana dejando al fisco real en soletas. Las tropas reales desmoralizadas y sin paga se amotinaron y no se pudo defender los intereses de la corona en Holanda. Se temía lo peor, pérdida Holanda América y los otros componentes de la corona se veían sumamente amenazados. Frente a estas adversidades Felipe convocó a una Junta de teólogos para que le aconsejen. La Junta agravó la situación aumentando los tributos a los súbditos. Introdujo un impuesto sobre el papel sellado, el estanco de la sal y la media anata que consistía en la retención del primer año de salario de funcionarios seculares y eclesiásticos recién contratados. A estos impuestos de la Junta, Olivares agregó otros tributos para los castellanos y portugueses, sin excepción de clérigos, que hasta entonces no pagaban.

Como era evidente, la resistencia a esta pesada carga tributaria no se hizo esperar. En Nápoles se declararon estos nuevos tributos ilegales y contra la costumbre local; en Cataluña los abogados trajeron a colación las antiguas leyes y constituciones para justificar su rebelión a las nuevas disposiciones. Se profundizaron los conflictos entre Castilla y los otros reinos y con ello se fortalecieron los poderes locales. Las críticas a la corona se recrudecieron a medida que se arreciaban los temporales en la

península ibérica. En 1626 y 1627 se registraron las peores inundaciones en Sevilla. En 1629 se vivió la gran inundación de la ciudad de México, que la sumergió en agua por más de cinco años. La Lombardía española fue azotada por una severa sequía que duró varios años y causó pestes y hambrunas que diezmo la población. La región de Lisboa también sufrió grandes pérdidas en sus cosechas, ocasionando escasez y encarecimiento de alimentos. Castilla también evidenció desastres en el aprovisionamiento de granos y tuvo que abastecer sus graneros importando cereales para amainar el descontento popular. El invierno de 1620 y 1621 fue especialmente crudo, al igual que el de 1657 y 1658. Olivares hizo caso omiso de estas catástrofes naturales y el sufrimiento de los pobladores; con tenacidad prosiguió con su plan de tributos y reclutamiento para mantener militarmente las guerras imperiales en Italia, Holanda y Cataluña. En 1630 los holandeses se tomaron las plantaciones azucareras en el norte de Brasil y una tremenda tormenta sobre el Atlántico hundió una flota que traía más de seis millones de ducados para la caja real. Ante estas desgracias Felipe nuevamente recurrió a las cortes de Castilla y Cataluña por más tributos y hombres. Nuevamente Cataluña se negó a contribuir con la Unión de Armas mientras que Vizcaya, al norte de Castilla, se rebeló contra el estanco de sal. Holanda también se sublevó a las exigencias de la corona, buscando apoyos a su causa en Francia y el príncipe de Orange.

La situación se puso especialmente álgida en Portugal y Cataluña. El punto de tensión entre Lisboa y Madrid fue el alto costo de defensa de las colonias portuguesas de ultramar, asediadas por ingleses y holandeses. En 1624 cuando los holandeses se tomaron Salvador Bahía, los ministros castellanos se quejaron de los gastos. A pesar de ello se mandó una flota española-lusitana para recuperar el puerto brasilero. Cinco años más tarde, cuando Pernambuco cae en manos de los holandeses, Madrid insistió que Portugal asumiera la totalidad de los costos de defensa de su imperio. Se impusieron impuestos adicionales a los portugueses que desembocaron en la gran revuelta de la ciudad de Évora y en todo el sur del reino de Portugal. Luego de negociaciones con Olivares, el reino fue temporalmente pacificado aunque quedó latente el resentimiento lusitano contra la Unión de Armas. Situación similar se dio en Cataluña. Para presionar a los catalanes que se sumen a la Unión de Armas, Olivares decidió en 1638 transformar el condado en teatro de operaciones militares contra Luis XVIII de Francia. Mandó a Cataluña 40.000 tropas formadas por castellanos, italianos y holandeses exigiendo que los catalanes les dieran de comer, las alojaran y les



pagaran sus salarios. Además solicitó 6.000 hombres adicionales reclutados localmente para incorporarse al ejército imperial. Los ánimos en las cortes estaban caldeados, la resistencia a las tropas vistas como extranjeras fue inminente. A estas tensiones se sumó una sequía sin precedentes en 1640 que arruinó las cosechas catalanas. En estas condiciones, los campesinos se negaron rotundamente a alimentar y mantener las tropas reales y el virrey castellano Santa Coloma, para mantener el orden e imponer la voluntad del rey, se volvió intransigente con la resistencia. En el Corpus Cristi de 1640 comenzó la sublevación popular en Barcelona contra Madrid con la toma de la ciudad y el asesinato del virrey. En septiembre la Diputación declaró la República catalana y la puso bajo protección francesa. De esta manera, Cataluña terminó siendo efectivamente el campo de batalla entre los reyes de Francia y España. Felipe IV recuperó Cataluña en 1652 con las tropas imperiales lideradas por Juan José de Austria –hijo ilegítimo de Felipe IV- quien posteriormente fue nombrado su nuevo virrey. Mientras tanto la situación en Portugal se deterioraba notablemente. El conde duque de Olivares había retirado las tropas castellanas de Lisboa para combatir las revueltas catalanes. Aprovechando este debilitamiento de la corona, los rebeldes portugueses atacaron el palacio virreinal en Lisboa y asesinaron al secretario general de Estado de Olivares, Miguel de Vasconcelos. Para evitar mayor derramamiento de sangre, la virreina Margarita de Mantua ordenó que las tropas castellanas se allanaran y se consolidó así el golpe de estado a favor del duque de Braganza, proclamado Juan IV, rey de Portugal. La corona española, comprometida con en la guerra con Francia y la revuelta de los catalanes no pudo reaccionar a tiempo. Con apoyo de los enemigos de España - Francia, Suecia, Inglaterra y la República de Holanda- el nuevo rey Juan IV pudo consolidar su poder en Portugal. Estas revueltas desgastaron a la corona y Olivares que perdió la confianza de las cortes y del rey y tuvo que renunciar en 1643.

Quizás la guerra más larga y desgastadora para la corona española fue la revuelta de Holanda. La guerra de Flandes duró ochenta años y su desenlace le costó a la monarquía de los Habsburgo gran pérdida de prestigio en Europa e ingentes recursos económicos y humanos. Financieramente la corona española se agotó con sus gastos militares en mantener sus intereses dinásticos en el mediterráneo y en el norte de Europa. Para sustentar su política exterior, necesitó de importantes recursos para asegurarse el ducado de Mantua entre 1613 y 1631, fortalecer la casa de los Habsburgo en Alemania durante la guerra de treinta años entre religiones 1618-1648, pelear contra Francia en 1635 y suprimir las revueltas en Nápoles, Sicilia, Portugal y

Cataluña 1640. A esto hay que sumar los recursos que debía enviar el rey para sostener su ejército en Flandes, para someter a los rebeldes holandeses. Holanda fue una pieza clave para las coronas de España, Francia e Inglaterra y los príncipes alemanes. Estas grandes potencias europeas estuvieron involucradas, de una u otra manera, en el conflicto. Pero ninguna de ellas tuvo la capacidad de incidir decisivamente en él y hacerse con la victoria. Las revueltas de Portugal y Cataluña y los ataques de Francia en varios frentes, debilitaron sustancialmente a la corona que se vio obligada a desviar dinero para la campaña de Flandes. En estas condiciones, en julio de 1644 el rey español buscó una paz negociada con Francia, que se la negó. Francia en una posición de ventaja aprovechó la oportunidad para seguir avanzando en territorio español en Flandes. En los siguientes cinco años, se tomó vastos territorios que España ya no estaba en capacidad de defender. La separación de los Países Bajos de la corona española se dio de manera inevitable con la firma de la paz de Westfalia y el tratado de Münster en 1648. Francia logró poner fin a la hegemonía del imperio española en el mundo. España no supo aprovechar las guerras civiles y religiosas en Francia para fortalecerse internamente frente a su enemigo. Por el contrario, dilapidó sus energías, recursos y prestigio en aras de una elusiva victoria total sobre Holanda, Portugal, Cataluña, Sicilia, Nápoles y Milán. Cuando Francia declaró la guerra a España en 1635, se encontró con una monarquía española desmoralizada, desgastada y económicamente agotada que no pudo defender sus territorios y sus compromisos internacionales<sup>2</sup>. Con la guerra de sucesión en 1700, la corona española de los Habsburgo pasó a la casa francesa de los Borbones.

La crisis del poder imperial de los Habsburgo de mediados del siglo XVII tuvo profundas repercusiones en sus dominios americanos. Hasta comienzos del siglo XVII, la corona española consolidó su poder en las Indias por medio de burocracias coloniales civiles y eclesiásticas, operadas por funcionarios peninsulares. Mercaderes españoles monopolizaron el comercio transatlántico y el colonial, y los bienes consumidos en las Indias fueron mayoritariamente producidos en la metrópolis. Para ello, los pagos se hacían en metales, los recursos indios más valorados por la corona y por los otros poderes en Europa. Esto llevó a que el imperio español concentrara, en un inicio, su presencia en las sociedades mineras de Zacatecas en México y Potosí en

---

<sup>2</sup> Geoffrey Parker (2004) *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659*. Cambridge University Press

el Perú, lugares donde florecieron pujantes sociedades coloniales sustentadas por el trabajo de centenares de comunidades indígenas locales. Otros centros coloniales fueron catalogados por el poder imperial como inferiores a los mineros, como fueron las sociedades obrajeras quiteñas o agrícolas arequipeñas. En el primer siglo de presencia española en América, el poder imperial se consolidó en claro balance a favor de la metrópoli.

Esta situación iba a cambiar con la crisis y declive del poder imperial español de mediados del siglo XVII, el debilitamiento del comercio transatlántico y el colapso de las poblaciones indígenas, que llevaron a la americanización de la economía y de las sociedades coloniales. Para autores como John Lynch, la profunda recesión en España permitió el desarrollo y crecimiento autónomo de América.<sup>3</sup> Con la conformación de mercados locales y regionales de productos de primera necesidad, las economías coloniales crecieron de manera relativamente independiente de la metrópoli. Con ello también fueron consolidándose otros importantes espacios económicos además de los ya tradicionales centros mineros. El Quito agrícola y obrajero fue un ejemplo de ello como también Arequipa, Cochabamba, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán y Arica en torno a las ciudades de La Plata y Potosí.<sup>4</sup> El siglo XVII vio también el fortalecimiento de una importante red de las ciudades coloniales que demandaron alimentos, mano de obra y poder político para las élites de sus cabildos.<sup>5</sup> Con esta diversificación de la actividad económica se profundizaron los lazos comerciales entre los virreinos, creando circuitos internos, independientes de las lógicas atlánticas de comercio metropolitano. El debilitamiento del comercio transatlántico abrió también la oportunidad de desarrollar la industria naviera local.

---

<sup>3</sup> John Lynch (1992) *The Hispanic World in Crisis and Change 1598-1700*. Blackwell Publishers, p. 287-288

<sup>4</sup> La economía quiteña se diversificó con la producción no sólo de telas sino también de cereales, coca, papas, algodón azúcar y en las planicies alrededor de Guayaquil cochinilla y cacao. Ver los trabajos de Kenneth J. Andrien (1995) *The Kingdom of Quito, 1690-1830* Cambridge University Press. Andrien argumenta que en esta época, frente al debilitamiento del poder imperial, la Audiencia de Quito logró mayor autonomía regional. El reino estableció vínculos con otros mercados regionales secundarios que se habían formado al debilitarse el comercio transatlántico y la economía minera centrada en Potosí. También estudia la consolidación de la empresa de construcción naviera y el puerto de Guayaquil.

<sup>5</sup> Ver el estudio de caso para Quito de Pilar Ponce Leiva (1998) *Certezas ante la incertidumbre. Elite y Cabildo de Quito en el siglo XVII* Editorial Abya-Ayala Quito.

Según Lynch, para 1640 el 30 % de los barcos de las flotas eran de fabricación americana. La Habana se constituyó en el centro naviero más importante de las Indias donde se armó la famosa *Armada de Barlovento*. En el Pacífico, se abrieron las rutas comerciales entre los virreinos y con el Asia. Guayaquil fue sin duda el centro naviero más importante en la costa pacífica. México y Perú también asumieron los costos de administración de las burocracias y los gastos de defensa de sus costas frente a los ataques piratas. Otra de las manifestaciones del grave deterioro del poder imperial de los Austrias en sus dominios americanos fue el vertiginoso incremento del contrabando y la incapacidad de la administración imperial por controlarlo. Para mediados del siglo XVII los franceses participaban activamente en la economía castellana. Los campesinos franceses migraban a Andalucía para participar en sus cosechas, supliendo así el despoblamiento de Castilla. Además los franceses proveían de cerca del 30% de las importaciones a Andalucía, el 40% de las importaciones de Valencia y prácticamente copaban la totalidad de las importaciones del reino de Aragón. En las flotas que iban a América, el 95% de las mercaderías eran extranjeras. A esto se suma que los franceses junto con los ingleses, en la práctica, controlaron el comercio internacional del puerto de Alicante en el Mediterráneo. La plata de América tampoco quedaba en manos españolas. Entre 1670 y 1700 los más de 8 millones de pesos de plata producidos anualmente por Zacatecas y Potosí terminaron, por contrabando, pago de mercaderías y pago de costos militares en las arcas de los poderes extranjeros.<sup>6</sup> En lo político, las sociedades virreinales fueron paulatinamente desarrollando identidades propias y con ello, reclamaban sus espacios y su participación en la toma de decisiones en asuntos locales.<sup>7</sup> En México por ejemplo, la élite criolla representada por el erudito Carlos de Sigüenza y Góngora desarrolló un discurso político que incorporó *nuestra nación criolla* al cuerpo de la monarquía española. La *nación criolla* de Góngora reivindicaba las glorias pasadas de los aztecas y las amalgamaba con la virtud de la antigüedad clásica greco-romana.<sup>8</sup> Así,

---

<sup>6</sup> Henry Kamen (2003) *Empire, How Spain became a World power 1492-1763* HarperCollins Publishers, p. 381-438

<sup>7</sup> David Brading (1991) *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* Fondo de Cultura Económica, México p.323-344

<sup>8</sup> Anthony Pagden (1990) *Spanish Imperialism and the Political Imagination* Yale University Press p. 91-116

el pasado criollo se distanciaba del pasado español al mismo tiempo que compartía, en el presente, sus mismas virtudes de heroísmo, piedad, letras y ciencias. Así y a medida que las élites criollas fueron adquiriendo autonomía, un lenguaje político propio y poder económico, reivindicaron acceso a cargos públicos, tanto en las burocracias estatales como en las eclesiásticas. En Europa, la militante política imperial de Felipe IV había llevado a la corona a involucrarse en una serie de guerras que terminaron gravando de manera desproporcionada a la ya deprimida economía castellana, azotada durante todo el siglo por los cambios climáticos, sequías, inundaciones, epidemias, despoblamiento, desindustrialización y sobrecarga de impuestos.<sup>9</sup> La urgente necesidad de Felipe IV de extraer recursos de sus colonias para financiar su crisis fiscal y sus guerras europeas hizo que a partir de 1630 la corona permitiera a los criollos adquirir oficios en las oficinas del tesoro, en los corregimientos y en las audiencias.

De esta manera las burocracias coloniales también se americanizaron, debilitando el poder imperial en el virreinato, Con ello también se resquebrajó el poder de las comunidades indígenas que con el fortalecimiento del poder de los criollos vieron debilitarse su capacidad de reclamar directamente por sus intereses ante el Consejo de Indias y la corona.<sup>10</sup> La venta de cargos a criollos jugó pues a favor de los intereses económicos y políticos de las élites locales. Las incesantes presiones fiscales de Madrid sobre sus colonias y la resistencia de las élites criollas a pagar más tasas e impuestos marcaron y deterioró las relaciones entre corona y colonia durante toda la segunda mitad del siglo XVII. En su trabajo sobre la crisis y el declive del Perú, Kenneth Andrien sostiene que no hay realmente evidencias que permitan hablar de una depresión económica en el virreinato en el siglo XVII. La crisis que reflejan los

---

<sup>9</sup> I.A.A. Thompson y Bartolomé Yun Casalilla (1994) *The Castilian Crisis of the Seventeenth Century*. Past and Present Publications, Cambridge University Press. De especial interés es el estudio de A. García-Baquero González, sobre Andalucía y la crisis del comercio con las Indias entre 1610 y 1720 p. 115-134. El aduce que las razones detrás de esta crisis son la fallida política comercial de la corona, una insuficiente administración, un sistema de comercialización rudimentario, y la falta de visión de largo plazo de los mercaderes castellanos. A esto hay que sumarle la tendencia a la autonomía que se estaba fraguando en las colonias americanas y al incremento de capitales locales que fueron invertidos en el desarrollo de sus economías regionales.

<sup>10</sup> El argumento de la pérdida relativa del poder de negociación de los indígenas con la corona debido al surgimiento del poder criollo lo desarrolla Peter Bakewell en su artículo *Conquest after the Conquest* p. 296-315 en Richard L. Kagan and Geoffrey Parker (eds.) (1995) *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in Honour of John H. Elliott* Cambridge University Press.

números no es por contracción de producción y población como lo fue en Castilla, sino que denota más bien una incapacidad fiscal y administrativa de los burócratas reales para cobrar impuestos y tributos como lo habían hecho en décadas anteriores.<sup>11</sup>

Para 1640 la monarquía española estaba sustancialmente debilitada con la separación de Holanda, Portugal y Cataluña y la posterior secesión de Nápoles y Sicilia. Con ello las revueltas contra la corona en Europa se volvieron crónicas en los reinados de Felipe IV y Carlos II. Me pregunto entonces ¿por qué cuando se descompuso y se debilitó el imperio en el centro (1640-1700) en el Virreinato del Perú su separación de Castilla no fue ni deseada ni pensada? Esta paradoja histórica me lleva a formular la pregunta central que orienta mi investigación. ¿Cuál es la forma que tomó el poder virreinal en el Perú en momentos de profunda crisis del poder imperial español, que hizo impensable su secesión? Para contestarla me propongo explorar la relación entre poder y religión en contextos coloniales y problematizar el tema de la gobernanza colonial y la administración de sus poblaciones. Durante más de dos siglos, el imperio español en América se construyó y legitimó a partir de una teología y de una política que pregonaba la sujeción a un Dios y a un Rey, como principios ordenadores del mundo, con capacidad de sujeción, control, administración y gobierno de poblaciones europeas y no europeas. A pesar de una abundante literatura sobre las colonias en América, poco se sabe sobre las articulaciones entre poder y religión y sus repercusiones en la sujeción y sustentación de las sociedades coloniales. Apoyándome en el concepto acuñado por Foucault de poder pastoral, mi estudio aportará a la comprensión de cómo se organizó el poder en el virreinato del Perú en tiempos de crisis del poder imperial y a partir de allí, entender cómo se fueron tejiendo las relaciones de sujeción entre las instituciones formales e informales de poder y que mecanismos se emplearon para mantener cohesionado el imperio español en América, en tiempos de crisis en su centro.

El interés de mi investigación gira en torno a problematizar el tema de la sujeción de poblaciones coloniales a poderes europeos en el siglo XVII. Las historiografía tradicional (Andrien 1985; Pagden 1990; Brading 1991; Elliott 1992; Lynch 1992; Andrien 1995; Kagan 1995; Leddy Phelan 1995; Lynch 1996; Mills 1997; Schwaller 2000; Alvarez de Toledo 2004; Elliott 2008) hacen un uso poco

---

<sup>11</sup> Ver una importante discusión sobre este tema en Kenneth J. Andrien (1985) *Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century* University of New Mexico Press p. 128

crítico de conceptos como estado, iglesia, gobierno, poder y religión para dar cuenta de la manera como se gobernaron los territorios y las poblaciones sujetas a los imperios europeos. Como lo han resaltado autores como Cañeque (2004), Taylor (1996) y Di Stefano (2004) en el siglo XVII era impensable una separación conceptual entre iglesia y estado, poder y religión. ¿Cómo escribir entonces una historia colonial que dé cuenta de la naturaleza de la sujeción que hizo impensable su separación de los poderes imperiales en los tiempos de profunda crisis del siglo XVII? ¿Cómo explicar la naturaleza del vínculo colonial en el Perú de mediados del siglo XVII que hizo indeseable su ruptura con la metrópolis? Para entender la vinculación y la sujeción imperial de poblaciones en territorios no europeos, será necesario entender la estrecha relación entre poderes, saberes, religión y subjetividades en la construcción de un orden político colonial. Para ello será necesario poner en perspectiva histórica conceptos como “estado”, “iglesia”, “religión”, “poblaciones”, “sujetos” “hombres” “mujeres” e “indios”. Para enfrentar este desafío, en mi trabajo me apoyo en las entradas analíticas propuestas por Foucault (1989) (2007) (1980) (1976), Agamben (2008), Butler (1997) (1993) y Esposito (2007) (2011). Las reflexiones y cuestionamientos filosóficos y epistemológicos de Foucault cambiaron las preguntas sobre la naturaleza de la sujeción en las sociedades europeas y no europeas. Con anterioridad, exponentes de la escuela de Frankfurt como Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas habían desarrollado lo que se conoce en la literatura como la teoría crítica de la dominación. Para estos autores, la dominación en las sociedades modernas, sometía, sujetaba y reprimía las subjetividades. Esta teoría crítica enfatizó la naturaleza represiva del poder moderno como una acción exterior que sujetó, dominó y sometió a los individuos a los intereses del capital. En esta visión de la dominación, el sujeto fue asumido como un *a priori*, un hombre esencial por fuera de la historia. Para liberarse de su situación de subyugación, el hombre debía entonces resistirse al poder que lo domina y oprime. En contraposición a Frankfurt, Foucault sostiene que los sujetos modernos se hacen en la historia, son construidos por los mismos poderes productivos, que lo dominan. A diferencia de la teoría crítica de Frankfurt que asumió la inmutabilidad del individuo, la genealogía del poder foucaultiana desnaturalizó, deconstruyó, e historizó al sujeto moderno, asumiéndolo como producto de una matriz humanista, que inventó al hombre a partir de los saberes de las ciencias sociales (Foucault 1985). Los sujetos, por ende son producidos en condiciones históricas

específicas, dentro de relaciones concretas de poder. El individuo, por tanto, no puede ser concebido como una materia inerte sobre la que se ejerce el poder para dominarlo y mantenerlo oprimido. El individuo no es el *vis-a-vis* del poder sino su mismo efecto y como tal, su articulación. En la medida en que el individuo es construido en y por el poder, es también su vehículo por medio del cual el poder se construye, reconstruye y sustenta (Foucault 1977:98). En este paradigma, el sujeto es algo que debe ser explicado y no asumido *a priori* como lo hace la teoría crítica de la dominación (Miller 1987).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Foucault propone un nuevo campo de investigación que denominó *gubernamentalidad* (Foucault 2010). La manera como planteó teóricamente el tema de la gobernanza tuvo profundas repercusiones en la manera como se percibió y analizó el tema del estado. A mi juicio, sus reflexiones sobre la *gubernamentalidad* son pertinentes para entender la sujeción, el gobierno y las administraciones de poblaciones en contextos coloniales. Evidencia de ello es que en los siglos XVI y XVII Europa evidenció el surgimiento de una gran preocupación por el arte de gobernar. Se habló y escribió sobre las maneras de gobernarse a sí mismo y cómo gobernar a los otros. Por doquier surgieron manuales de buen gobierno y técnicas para el gobierno de sí. Este arte de gobernar generó un aparato de gobierno que permitió en Europa la consolidación de las grandes monarquías compuestas y su exitosa expansión a territorios de ultramar. Así, el problema de cómo gobernarse a sí mismo se vinculó rápidamente con el problema de cómo gobernar a los otros, generando dispositivos con claros objetivos de subjetivación y sujeción. Se desarrollaron normas de conducta y comportamiento que moldearon y crearon tanto colectivos de poblaciones como sujetos individuados e individuales. El poder se ocuparía de ellos atendiendo a sus conductas, necesidades y aspiraciones. Normar y conducir al individual abonó en beneficio del bienestar de toda la comunidad (Burchell 1991). A esta forma que tomó el poder en occidente Foucault la denominó poder pastoral. Este poder guía, conduce y administra poblaciones hacia su bienestar en la tierra y su salvación en el más allá. Para ello los sujetos deben construirse en cristianos, sujetándose a las normas de Dios y Rey. Desde estas lógicas, las administraciones civiles y eclesiásticas formaron, junto con otros dispositivos como los manuales de gobierno, la arquitectura de conquista, ceremonias, procesiones, una maquinaria colonial de gobierno. Estos planteamientos teóricos y metodológicos me permiten entonces escribir una historia colonial epistemológicamente informada, que



bajo el paraguas del concepto de *gubernamentalidad*, cubra una gran gama de saberes, poderes, sujetos e instituciones. De esta manera, el poder pastoral, en tanto poder positivo creó, produjo y protegió los sujetos individualizados y las poblaciones coloniales quienes, a cambio de la protección de sus vidas, se sujetaron a su obediencia. Dentro de este paradigma, las categorías de *protección de miserables* como operadores de inteligibilidad me permiten comprender la producción de verdades, saberes y sujetos que sustentaron el orden colonial. El objetivo de esta investigación es entender la naturaleza del poder pastoral y sus prácticas en el virreinato del Perú en tiempos de crisis del poder imperial en el siglo XVII. Me interesa también ver como se formó un aparato de gobierno con capacidad de adaptarse a las circunstancias.

### **El poder pastoral como poder productivo del estado y el sujeto moderno**

A partir del siglo XVI se comenzó a hablar continuamente e incesantemente de sexo en la confesión cristiana. En el concilio de Trento (1545-1563) se discutió sobre la importancia de la confesión entre los cristianos para el desarrollo de sus conciencias y la reforma de sus conductas: *“En Occidente la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar (...) Es absolutamente preciso confesar. Hay que confesarlo todo. Nada debe omitirse. Crecimiento correlativo del poder del sacerdote, que en lo sucesivo da la absolución, y de su saber, porque ahora, dentro del sacramento de la penitencia, tiene que controlar lo que se dice, interrogar e imponer el marco de su saber, su experiencia y sus conocimientos, tanto morales como teológicos. Se constituye así, alrededor como pieza central de la penitencia, todo un mecanismo en que están involucrados el poder y el saber del sacerdote y de la iglesia.”* (Foucault 2000 :167) En el siglo XVII se profundizó esta práctica de hablar y confesar la sexualidad. La confesión se volvió práctica común gracias al fortalecimiento del poder episcopal y el de las órdenes religiosas en la Europa reformista. A partir de Trento comienza un período de profunda cristianización de las poblaciones europeas. Así lo han demostrado los trabajos sobre la época de historiadores como Delumeau (1977), Bossy (1985), Hsia Chia (2005) y Christian (1981). Por tanto, para comprender el nacimiento del hombre moderno es preciso incursionar en el discurso religioso del siglo XVII y en sus prácticas. Es así como el sacramento de la confesión generó tecnologías para el gobierno de sí y de los otros. La Reforma y el Concilio de Trento inauguraron una

época en la que emergen los estados modernos europeos como nuevas formas de gobierno, al mismo tiempo que un nuevo sujeto, el individuo. Por la confesión como sacramento pasaba toda o casi toda la vida, los pensamientos y las acciones del sujeto. El examen de conciencia como dispositivo, aumentó vertiginosamente el poder del cura como confesor. La absolución de los pecados le dio poder. Alrededor de ese poder proliferaron otros poderes auxiliares que lo apoyaron y sustentaron. El cura oye, mira, escucha y examina al penitente. De este proceso salió sustancialmente fortalecida la pastoral como una técnica *“que se propone el sacerdote para el gobierno de las almas”* (Foucault 2000 :168). La iglesia desarrolló un despliegue de dispositivos de gobierno bajo los dictámenes de Trento. El poder pastoral desplegó una vasta literatura en forma de manuales para confesores y literatura para penitentes. Con ello generó todo un recorrido discursivo por el que el sujeto repasaba su vida ante el confesor/sacerdote que fungía también de padre, juez y médico. El cura juzgaba los comportamientos y los pensamientos que eran buenos y malos. Determinaba los castigos para el pecador e imponía los cambios de conducta necesarios para rectificar y reformar comportamientos (Taylor 1996). Sin embargo hay que tener cautela, pues en los siglos XVII y XVIII la confesión no fue masivamente practicada en Europa, peor en sus territorios de ultramar. A pesar de ello, la confesión/examen de conciencia, en tanto filtro discursivo de la vida misma, fue ante todo una práctica rigurosa para formar curas-confesores. Prueba de ello fue la rápida expansión de los seminarios jesuitas y colegios de las otras órdenes religiosas. Si bien la práctica de la confesión no modeló las masas populares en la modernidad temprana, sin duda formó efectivamente a sus élites. La novedad de la época fue que a partir de la pastoral tridentina se desarrolló *“una tecnología del alma y del cuerpo, del alma en el cuerpo, del cuerpo portador de placer y deseo. Es esa tecnología, con todos sus procedimientos para analizar, reconocer, guiar y transformar, lo que constituye, creo, lo esencial de la novedad de esta pastoral.”* (Foucault 2000 :185).

A partir de este momento surgieron nuevos objetos de saber cómo las formas que tomó el placer, las modalidades de placer, una afuera y un interior del alma y del cuerpo, una conciencia confesional. Se pasó de pensar el cuerpo como el origen de todos los pecados a la idea de que detrás de todos los pecados, hay concupiscencia. Estos nuevos objetos de saber son el resultado de una nueva forma de poder pastoral y de nuevas prácticas de intervención sobre el sujeto. Estamos frente a un proceso circular, característico de estos dispositivos de saberes y poderes. Estas prácticas

renovadas de la nueva cristianización resultaron en poderosas instituciones productoras de saberes. En los seminarios y colegios se disciplinaron y domesticaron los cuerpos bajo nuevos procedimientos de vigilancia, control distribución de espacios, notaciones. En definitiva se desarrollaron técnicas de administración de poblaciones que permitió la consolidación del aparato de estado y de por ende, de las monarquías territoriales como el imperio español. Con Trento, la profundización de la pastoral resultó en una nueva forma de gobernanza que individualizó al sujeto encarnizando el poder en su cuerpo, a la vez que lo in-corporó en un cuerpo cristiano universal. La pastoral ejerció su poder sobre cada individuo y sobre las grandes poblaciones. El obispo/pastor guiaba su rebaño hacia la salvación. Vigilaba cada individuo, lo conducía, estaba permanentemente ocupado y preocupado por su bienestar. La cristiandad del siglo XVII acentuó el poder y la responsabilidad del obispo por el bienestar de su rebaño. El obispo debía responder ante Dios por cada una de sus ovejas, como también por todo su rebaño. A cambio de esta preocupación, el individuo les debía a Dios y Rey su sujeción y obediencia. En este paradigma pastoral, la obediencia del sujeto a su pastor se volvió una virtud y por tanto una pieza clave de su bienestar. En esta época la obediencia al poder fue un fin en sí mismo. Con anterioridad a Trento los consejos relativos a la manera de conducir, de ejercer el poder habían sido destinados exclusivamente al príncipe. La novedad del siglo XVII fue que el príncipe dejó de ser el problema central de gobierno. Surge con fuerza la preocupación por el gobierno de sí y de poblaciones. El poder mutó, cambió, tomó otra forma, produciendo con ello al hombre moderno y al estado que lo gobierna. Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los demás, por quién se debe aceptar ser gobernado, que hacer para ser el mejor gobernante posible, estas fueron las preocupaciones positivas del poder moderno. *“Sin duda, se trata del proceso que al deshacer las estructuras feudales, va articulando, los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales; y además, tiene lugar un movimiento distinto, que, por otra parte, no carece de interferencias con el primero y que con la Reforma y después la Contrarreforma, vuelve a poner en cuestión la manera bajo la que se quiere ser espiritualmente dirigido en esta tierra hacia la salvación, movimiento por un lado, de concentración estatal; movimiento por otro, de dispersión y de disidencia religiosas: es aquí, creo, en el cruce entre esos dos movimientos, donde se plantea, con esa particular intensidad del siglo XVI, el problema de << como ser gobernado, por quién, hasta que punto, con qué fines, por qué métodos >>.*

*Es un problemática del gobierno en general” (Foucault 1999:176).*

La obediencia, en esta forma moderna de gobernanza fue consubstancial al ejercicio y a las responsabilidades del poder pastoral. La obediencia, *subditi*, como forma permanente de sujeción involucró por tanto, el surgimiento de nuevas formas específicas de conocimientos y de subjetividades. Para conducir a los individuos a su salvación, el pastor tenía que comprender la verdad sobre sus almas. No bastaban las verdades universales como antes. Fue necesario penetrar las verdades específicas que yacían ocultas en el alma de cada individuo. *“No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige (...). Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder “ (Foucault 1976 :36).* La pastoral cristiana se esmeró por imponer a sus feligreses el dogma como verdades obligatorias. Además de aceptar estas verdades, los sujetos debían conocer e incursionar en sus propias verdades, las verdades de su alma. El siglo XVII fue por ello el siglo de la conciencia y de la confesión. Con el continuo examen de lo pensado, sentido y actuado se estableció una incesante lucha interna entre el bien y el mal. Este proceso reflexivo y crítico generó una tecnología del sujeto que permitió una constante vigilancia de los cuerpos. El producto final de este proceso fue la formación y consolidación de una forma única de ser. Pastoreo, obediencia y examen de conciencia, prácticas continuas y prolongadas crearon y formaron a los hombres modernos.

En la cristiandad estas tecnologías produjeron la interiorización y subjetivación del ser humano. Lo significativo de este proceso fue la construcción del sujeto moderno como una entidad hermenéutica, que concibió al individuo como *locus* de verdad. Esta hermenéutica situó la verdad en los oscuros rincones del alma. Para la pastoral el alma cristiana era opaca y por tanto necesitaba de continua interpretación, examen, desciframiento y verbalización. A diferencia de los procesos auto reflexivos paganos, el objetivo de la hermenéutica cristiana del alma era finalmente, renunciar a ella. Este renunciamento fue posible por la práctica pastoral de la obediencia y por la permanente desconfianza y escepticismo en la posibilidad de

conocerse a cabalidad. El alma era oscura y su verdad escurridiza por lo que su conocimiento fue siempre completamente elusivo. Así lo dice el viejo adagio, “no soy lo que soy”. Se estableció por medio de la confesión una estrecha relación entre sexualidad y los saberes y poderes. Conocer los comportamientos y las actitudes frente al cuerpo y al sexo fue para esta época confesional, conocerse a sí mismo (Foucault 1989). El poder pastoral operó en el individuo determinando su sexo como la base de su identidad. Entonces cabe preguntarse, ¿en el siglo XVII qué se entendía por el arte de gobernar? y ¿cuál fue la novedad frente al paradigma anterior del poder soberano? Hasta Trento, el gobierno del príncipe era el gobierno del territorio heredado. El bien común se alcanzaba cuando los sujetos obedecían las normas que Dios había impuesto a la naturaleza y a los hombres y cuando los sujetos ejercían bien los cargos asignados y respetaban el orden establecido. En esta forma de poder, el bien común fue la obediencia a la norma. El príncipe hacía que sus sujetos obedezcan la ley de Dios y del soberano. Para la modernidad tridentina ya no bastaba sólo obedecer la norma. Se introdujo la noción de economía en el ejercicio del poder. La palabra economía significó en este contexto el prudente gobierno de la casa. Gobernar económicamente fue administrar juiciosamente y con todo cuidado los sujetos y las cosas bajo su cargo. Gobernar el estado será pues, a partir del XVI y XVII, ejercer la economía. El arte de gobernar fue ante todo administrar las poblaciones y las cosas para conducirlos a un fin, al bien común. En esta nueva forma de poder pastoral, el “bien común” cambió de significado. Pasó de ser el bien del príncipe soberano al bienestar de la población. Para ejemplificar esta nueva forma que tomó el poder moderno, Foucault emplea la metáfora del barco. El barco era guiado a su fin, que fue llegar sano y salvo a buen puerto con toda la carga. Para lograrlo, su capitán debía cuidar de los marineros, las vituallas a bordo, la nave misma y tener en cuenta los vientos, las tormentas, los escollos. La nueva forma de gobierno debía entonces llevar sus encargos a buen destino, vigilándolos y cuidando su bienestar y buen comportamiento.

Desde el siglo XVI la naciente teoría del arte de gobernar estuvo estrechamente vinculada con la consolidación de monarquías territoriales y la aparición de eficientes aparatos de gobierno. El estado necesitaba de nuevos saberes para el buen manejo y cuidado de sus poblaciones. Nació para ello la “estadística” como ciencia de estado. Se constituyeron saberes propios del estado como dispositivos de gobierno. Se sistematizaron los censos, los registros parroquiales, las

visitas pastorales, inventarios, conteos, anotaciones. De la mano del mercantilismo, esta nueva economía fue tomando cuerpo y desarrollando capacidades de sujeción y control de poblaciones europeas y no europeas. El siglo XVII fue sumamente interesante para el estudio del arte de gobernar pues en esta época se mezclaron las lógicas del poder pastoral soberano con las del poder pastoral gubernamental. *“De modo que durante todo el siglo XVII y hasta la gran liquidación de los temas mercantilistas a comienzos del siglo XVIII, el arte de gobernar quedó en cierto modo atascado, atrapado entre dos cosas. Por una parte un marco demasiado amplio, demasiado rígido, que era precisamente la soberanía como problema y como institución; este arte de gobernar intentó avenirse con la teoría de la soberanía: intentaron deducir de una teoría renovada de la soberanía los principios rectores de un arte de gobernar. De ahí donde intervienen los juristas del siglo XVII cuando formulan o cuando reactualizan la teoría del contrato. La teoría del contrato será precisamente aquella con la que el contrato fundacional, el compromiso recíproco de los soberanos y los súbditos va a ser esa especie de matriz teórica a partir de la que se intentarán alcanzar los principios generales del arte de gobernar.” (Foucault 1999:190)*

El arte de gobernar se desbloqueó cuando el poder pastoral asumió de lleno el problema de administración de poblaciones. La realidad de la población, sus vaivenes, crecimientos, disminuciones, movimientos, fueron prolijamente registrados por la estadística. Se contaron los números de vivos, de muertos, los tributos a pagar, las edades, los sexos, las razas. La estadística clasificó, agrupó y agregó los sujetos en comunidades. Se creó la idea de “población” como objeto de saberes y de administración. Hasta que irrumpió la necesidad de administrar poblaciones, el arte de gobernar estaba todavía atrapado en las lógicas económicas de la familia. Gracias a la estadística, la población irrumpe como una preocupación de gobierno. La “familia” como economía y moral fue subsumida al agregado estadístico llamado “población”. Así, el aparecimiento de la categoría población como objeto de administración, desplazó y debilitó la familia en el arte de gobernar. La población pasó a ser el fin último de gobierno, su razón de ser. De ahora en adelante, la población fue el centro de las reflexiones del poder. Sus observaciones generaron saberes que a su vez, permitieron su manejo por la maquinaria de gobierno. Desde entonces, no es posible separar el oficio de gobierno de la administración de poblaciones. La población se constituyó en un campo de conocimiento y en un campo de intervención. Con ello,

*gubernamentalidad* se entiende como el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que tienen como fin administrar la población. Esta forma que tomó el poder en occidente, es el arte de gobernar sobre todos y cada uno de los individuos sujetos a la soberanía del estado. Por gubernamentalidad se entiende entonces el proceso por el cual en el siglo XVII se pasó de un estado de justicia a un estado administrativo fundamento del estado colonial en el virreinato del Perú (Foucault 1999:196).

### **Poder y religión**

La religión cristiana como fundamento del pensamiento occidental, está presente en todo el trabajo de Foucault, pero no es hasta sus obras tardías y en los cursos impartidos a partir de 1980, que la religión cobró una importancia capital. Autores como Bernauer (1990) y Carrette (2000) (1999) han resaltado la importancia de las ideas religiosas en el desarrollo del pensamiento de Foucault. Se rehusó a pensar en una teología trascendente, emanada de un Dios metafísico. Por ello Bernauer y Carrette hablan de una teología negativa en Foucault, haciendo un paralelo con su antropología negativa, producto de la deconstrucción de la idea del hombre moderno, inmutable.

Cómo ya lo hemos discutido, el siglo XVII sería entonces la época en la que el poder pastoral encarnó como política, la sexualidad en el cuerpo. La novedad en el siglo XVII fue “...la tarea, casi infinita de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede conocer al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo. Este proyecto de una puesta en “discurso del sexo” se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos. Se diría que en realidad no podía aplicarse sino a una reducidísima élite; la masa de los fieles que no se confesaban sino raras veces en el año escapaban a prescripciones tan complejas. Pero lo importante, sin duda, es que esa obligación haya sido fijada al menos como un punto ideal para todo buen cristiano. Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo en discurso. Si es posible, nada puede escapar a esa formulación aunque las palabras que emplee deban ser cuidadosamente neutralizadas. La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de

*la palabra.*”(Foucault 1989:29). En esta cita de la Voluntad de Saber, podemos apreciar como las ideas religiosas de Foucault se expresaron abiertamente en relación con la tríada verdad-saber-cuerpo de deseo. Para el autor, el concepto de “religión” es una construcción discursiva de occidente. Por ello el trabajo de Foucault sobre poder y religión terminó finalmente desequilibrando la manera tradicional de pensar la religión (2000). Foucault problematizó la relación entre poder, verdad y religión y la vinculó con el surgimiento del estado y del sujeto moderno. Esta manera de teorizar localizó la religión en el espacio del cuerpo y por ende en la política del sujeto. Con ello, los conceptos de religión, teología y espiritualidad fueron dislocadas de lo trascendental, y ubicados en lo corporal. Este proceso transformó las ideas religiosas en dispositivos del poder pastoral, como estrategias que modelaron, formaron y dictaminó la experiencia humana moderna. Como lo podemos apreciar en la cita anterior, Foucault nos describe el proceso por el cual la penitencia medieval de pecados contra la ley se transformó luego de Trento, en confesión obligatoria y continua de los deseos del cuerpo. Con la confesión tridentina, la sexualidad se vinculó a la verdad del individuo. En la confesión tridentina se establecieron pues las normas morales de cómo debían ser y actuar los cuerpos modernos.

Para los fines de mi investigación, los trabajos de Foucault entre 1976 y 1984 son los que más me interesan para entender la gobernanza colonial. En sus trabajos finales, Foucault reconceptualizó sus reflexiones para entender cómo los individuos se constituyeron en “sujetos”, en tanto sujetos de conocimiento, sujetos de poder y sujetos de deseo. Este importante cambio en la manera de pensar el sujeto moderno se dio de manera concomitante con su interés en las técnicas de sujeción en las sociedades modernas y las tecnologías del sujeto. De esta manera se puede decir que la cuestión religiosa en Foucault estuvo íntimamente ligada a la sujeción de los individuos y las sociedades, *omnes et singulatum*. Sin embargo a decir de muchos autores, este enfoque de la religión centrado casi exclusivamente en la práctica de la confesión debilitó la visión teórica que Foucault tuvo del poder pastoral y por ende, también de la gubernamentalidad. Pienso como lo estipulan otros teóricos que si hubiera trabajado y asimilado a sus reflexiones teóricas otros aspectos importantes de la liturgia, las ideas teológicas y las prácticas religiosas, su comprensión de la modernidad hubiera ganado en claridad, profundidad e importancia (Carrette 2000:27; Agamben 2008; Macy 2008; Agamben 2009). La religión cristiana está compuesta de una compleja y larga tradición teológica que no necesariamente sigue una evolución



linear, difícil de simplificar, sin caer en un esencialismo. Sin embargo, al centrarse sólo en la confesión como práctica religiosa, Foucault solo logró una comprensión parcial de la constitución del “sujeto” moderno y del estado. La ausencia de un análisis de las ideas teológicas que informan estas prácticas le impidieron a Foucault percibir como las creencias religiosas organizan un campo específico de fuerzas. Es innegable la estrecha y fundamental interdependencia entre las ideas teológicas y sus prácticas, entre la experiencia religiosa, las prácticas y las creencias que las sostienen. Esta carencia le imposibilitó ver las profundas interrelaciones entre cuerpos sexuados, alma y subjetividades. Al no incorporar en sus reflexiones ideas teológicas, el análisis foucaultiano pasó por alto las profundas conexiones entre las disciplinas monacales y una concepción de espacio y tiempo teológicamente determinadas. En *Vigilar y Castigar* nos habla de *“una tecnología del alma y del cuerpo, del alma en el cuerpo, del cuerpo portador de placer y deseo. Es esa tecnología, con todos sus procedimientos para analizar, reconocer, guiar y transformar, lo que constituye, creo, lo esencial de la novedad de esta pastoral.”* (Foucault 2000 :185). No se detiene a examinar los conceptos de cuerpo y alma. Los da por sentados. Habla de la pastoral como una práctica religiosa sobre el cuerpo, pero esta relación cuerpo/alma la deja sin cuestionar. De manera muy somera Foucault hace la distinción entre el alma moderna que se construiría desde las racionalidades del castigo penal, y el alma cristiana que se define en relación al pecado. No queda en claro cómo Foucault justifica esta separación entre alma moderna y alma teológica. Esta separación entre alma cristiana de origen teológico y el alma moderna de raíces penales es insostenible y no tiene sustento histórico.

### **Gubernamentalidad, teología política y economía teológica**

Giorgio Agamben se sitúa en la estela de los trabajos de Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad. En su genealogía teológica de la economía y el gobierno, se pregunta sobre los modos y las razones que tomó el poder en occidente, que resultó en una *oikonomia*, entendida como gobierno de los hombres. Foucault, al no haber contemplado las ideas teológicas sino sólo sus prácticas, no logró entender los mecanismos y las razones internas por las cuales el poder tomó la forma de administración de poblaciones. Agamben cuestiona la separación tajante que hizo Foucault entre las lógicas del poder soberano y las del moderno bio poder. Es necesario situar el problema de gobierno en sus lógicas teológicas, en la discusión que

se dio en la cristiandad temprana sobre la naturaleza de Dios y la Trinidad. Para entender porque en occidente el poder tomó forma de gobierno, es necesario “*mostrar que el dispositivo de la oikonomia trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento, la articulación –interna y externa a la vez- de la máquina gubernamental*” (Agamben 2008:13). Agamben argumenta entonces que son justamente estas ideas teológicas las que han ejercido una influencia determinante en la manera como se configuraron las sociedades europeas. En su genealogía de la gubernamentalidad intenta demostrar que de la teología cristiana, se derivan dos paradigmas netamente políticos. El primero es el de la teología política que sustenta en Dios, la trascendencia del poder del soberano. El segundo paradigma nace en el debate teológico de la Trinidad. Dios se divide en Padre, como un Dios ocioso, en Cristo como Dios actuoso que viene a gobernar el mundo y el Espíritu Santo. De la idea de Cristo como gobernador se desprende la noción de *oikonomia*, como dispositivo de gobierno. Agamben se distancia de Foucault cuando sostiene que del primer paradigma se deriva la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía, mientras que del segundo nace la biopolítica como disciplinamiento de poblaciones. Está en desacuerdo con la separación que hace Foucault entre poder soberano y poder gubernamental, pues son las dos caras de una misma moneda.

La máquina de gobierno funciona de manera bipolar, en una correlación entre *auctoritas y potestas*, en la que el poder asume tanto la forma de Reino como la de Gobierno. El poder para gobernar a los hombres necesita de la gloria. El poder como gobierno es práctica contingente, gestión eficaz, administración. El poder en forma de reino necesita para gobernar, trascender. Lo hace por medio de ceremonias, liturgias, alabanzas y protocolos. La separación que hace Foucault entre filosofía política y economía ha opacado la estrecha relación entre reino y gobierno. La trascendencia del poder soberano se conjuga con la inmanencia de la economía política. No se pueden entender los mecanismos internos del poder sin tomar en cuenta esta bipolaridad. Se pregunta entonces “*¿por qué el poder tiene necesidad de la gloria? Si es esencialmente fuerza y capacidad de acción y de gobierno, ¿por qué asume la forma rígida y pesada y “gloriosa” de las ceremonias, de las aclamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?*” (2008:14). Respuestas a estas preguntas sólo son posibles y significativas si se inserta el problema de la gobernanza de occidente en su dimensión teológica. Con ello Agamben, al igual que Foucault se dispone a dismantelar los sistemas y las estructuras de pensamiento que

llevaron a los abusos y sujeción de los bio-poderes en nuestros tiempos (Agamben 2003; Agamben 2006).

Esta idea de gobierno me permite hacer una aproximación a la forma que tomó el poder pastoral en el Perú en tiempos de crisis imperial. La sujeción a Dios y Rey se llevó a cabo, justamente gracias a esta gobernanza de estructura doble, por lo que como postulo al inicio de este ensayo, pensar “estado” e “iglesia” de forma separada fue irrelevante para el siglo XVII. El poder pastoral en tanto *oikonomia* desplegó una serie de dispositivos como censos, visitas pastorales, iglesias y conventos, casas parroquiales, manuales de gobierno, catecismos, cuadernos de bautismo, matrimonios y defunciones que le permitieron conocer, contar y gobernar poblaciones coloniales tan dispersas y disímiles. El poder pastoral como gloria construyó su trascendencia separando los hombres y las cosas en esferas de lo sagrado y de lo profano. Los obispos como vicarios de Cristo gobernaron vastos territorios y poblaciones legitimando su poder en la trascendencia de Dios y el Rey. Tuvieron a su disposición una herramienta eficaz de gobierno, la *epiqueya* con la cual adaptaban el espíritu de la ley a las contingencias locales. Agamben (2009:9-24) utiliza el concepto foucaultiano de dispositivo modificándolo, insertándolo en una genealogía teológica cristiana que le permite entender cómo se formó esta máquina de gobierno bi-polar, que alberga tanto el poder soberano en su forma trascendente como la administración inmanente de los hombres.

Para Agamben “dispositivo” debe ser reformulado. Foucault (1977:194-196) define dispositivo como una red de instituciones, leyes, discursos, formas arquitectónicas, medidas administrativas, pronunciamientos, decisiones regulatorias, lo que se dice y lo que no se dice. Los dispositivos son entonces para Foucault, las redes que se establecen entre estos elementos heterogéneos para responder a una urgencia histórica. Los dispositivos son urgentes y estratégicos, íntimamente relacionados con poderes históricamente situados. Con estos supuestos metodológicos, Agamben realiza un análisis genealógico de *oikonomia*, en tanto dispositivo. Su investigación lo lleva al debate teológico del siglo II que giró en torno a la naturaleza de Dios. Los partidarios de un Dios monolítico se oponían a la idea de una naturaleza trinitaria de la divinidad (Padre, Hijo, Espíritu Santo) argumentando que eso reintroducía en la fe cristiana el paganismo y el politeísmo. Para solventar este dilema, los teólogos trinitarios determinaron que Dios en su Ser era Uno pero en su *oikonomia* era trino. De esta manera se dividió el Ser de su Actuar dando como

resultado la forma pastoral, bipolar, que tomó el poder en occidente. Con el tiempo, *Oikonomia* se funde con la idea de Providencia, fundamento del poder pastoral. Los resultados de su investigación sobre el biopoder le llevan a repensar la idea foucaultiana de dispositivo. Agamben establece nexos entre los conceptos de economía y dispositivo. En su genealogía de *oikonomia*, Agamben encuentra que este concepto griego de *oikonomia* es traducido al latín como *dispositio*. Por ende, el gobierno como economía es un dispositivo. El concepto de dispositivo tiene linaje teológico. Agamben sostiene que Foucault, al haber pasado por alto el sustrato teológico de los dispositivos de gobierno, no pudo dar cuenta de cómo funcionó el poder pastoral en occidente. Agamben emplea la teología para mejor entender la forma que tomó la gobernanza en Europa. Con esta mirada teológica de los dispositivos de gobierno, Agamben propone repensar el significado de dispositivos en relación con la formación de subjetividades. Plantea una partición de las sustancias en dos categorías. La una categoría sería la de los seres vivos. La otra, la de los dispositivos con capacidad de capturarlos, moldearlos, formarlos, guiarlos, construirlos, darles forma. Regresando a la terminología de los teólogos, Agamben sugiere que la ontología de las criaturas está por el un lado; y por el otro, los dispositivos de gobierno que buscan administrarlos, guiarlos hacia el bien. El primer dispositivo de gobierno es el lenguaje, que envuelve y da sentido a la vida. Entre la vida y los dispositivos aparece una tercera categoría, la del sujeto. El sujeto es el resultado de esta relación, de esta lucha entre sustancia y dispositivo. El sujeto nace del encuentro entre seres vivos y los dispositivos que los gobiernan. Las subjetividades se forman y se perpetúan en este proceso. Agamben sugiere que la profanación es el camino de desarrollar estrategias de resistencia al control de los dispositivos. La religión es en estas lógicas un dispositivo que separa las cosas, animales, gentes en categoría sagrado y profano. El poder por medio de los sacramentos, consagra las cosas y a los hombres. Los separa del uso mundano. Los sujetos tienen capacidad de agencia, pueden profanar lo sagrado y así reinstaurarlos al mundo para su uso y consumo vulgar.

En resumen, estas miradas analíticas de Agamben me son útiles a la hora de entender como funcionó el poder pastoral en el Perú del XVII. ¿Cómo se construyó la sujeción colonial a Dios y Rey? ¿Cómo se pensó, desde una máquina bipolar de gobierno colonial la sujeción y administración de poblaciones? Las categorías de Agamben como Reino y Gloria, Ser y Actuar, Sagrado y Profano, Autoritas y

Potestas son pertinentes para entender la constitución y el funcionamiento de los dos poderes coloniales, el de Dios bajo la forma de poder episcopal y el del Rey como gobierno virreinal. El gran debate de la época, como lo veremos en el manual de buen gobierno del obispo Gaspar de Villarroel, es lograr el gobierno pacífico de los dos cuchillos, el pontificio y el regio. La hipótesis de Agamben de que el poder en occidente tomó la forma de una máquina de gobierno bipolar, me permite entonces comprender la naturaleza del poder pastoral colonial, bicéfalo, escindido entre las leyes de Dios y las del Soberano. La gloria del poder se sustentó en la trascendencia de Dios y Rey mientras que la *oikonomia*, el oficio de gobernar estuvo en manos de virreyes, presidentes de audiencias, arzobispos y obispos. En momentos de crisis del poder imperial, es decidior ver como se funden -de manera momentánea- el poder virreinal con el episcopal. Así, el obispo de México Juan de Palafox asumió en tiempos de grandes convulsiones, el oficio de virrey (1642), mientras que en los mismos años en un Perú alborotado, fue también virrey-arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros (1678-1681) y Peña Montenegro, fue obispo de Quito y presidente de la audiencia (1673-1678). Al incorporar al análisis del poder pastoral colonial las dimensiones de una teología política y una economía teológica, como lo sugiere Agamben, se visibilizan los mecanismos internos de su funcionamiento y se desmantelan categorías anacrónicas para la época como son las de “estado” e “iglesia”. Desde estas estrategias analíticas se desnaturalizan también las categorías de sujeción como las de “poblaciones miserables”, “indio colonial” y “mujer colonial” en contraposición con “hombre cristiano” “español”, “calidades superiores”. El concepto de Agamben de una maquinaria bi-polar de gobierno me permite entonces, abandonar los términos anacrónicos de “estado” e “iglesia como objeto de estudio para las colonias españolas del siglo XVII para entender la gobernanza como procesos políticos de sujeción a una idea y a una ley de Dios y de Rey. De aquí se desprende que la relación entre poder y religión es una entrada analítica indispensable para entender y explicar el ordenamiento colonial.

### **Sujeción y formación de sujetos coloniales *miserables***

Otra importante crítica que ha recibido el análisis foucaultiano del poder es la ausencia de una perspectiva de género. En su estudio sobre el nacimiento del hombre moderno, el sujeto es según algunas críticas, hombre, blanco y universal (Hekman 1996). En la historia de la sexualidad, el paradigma que presenta Foucault es

netamente masculino. La representación de las mujeres es escasa en toda su obra y su lectura de fuentes clásicas sesgada a la construcción de un sólo sujeto dominante, el hombre europeo. A pesar de estas deficiencias, los trabajos de Foucault sobre las epistemológicas del discurso pastoral me son sumamente pertinentes a la hora de entender como funcionaron los discursos de los obispos como discursos de verdad en contextos coloniales. En el discurso virreinal peruano del XVII, el buen gobierno de poblaciones fue de importancia estratégica. En los manuales de gobierno, las mujeres y los indios como *poblaciones miserables*, ocuparon un lugar primordial. Hay enorme preocupación sobre su naturaleza pecaminosa y la tentación que representan para los hombres de bien. Se habla y debate sobre sus comportamientos, sus sueños, sus hábitos, sus vestimentas, sus costumbres sexuales. En la edad media europea aflora el concepto legal de “miserables” para significar la preocupación del poder con su cuidado y buena administración de las mujeres, pensadas como débiles e inferiores y en necesidad de protección. A cambio de su protección, el poder vinculó a las mujeres, por matrimonio, a los hombres como esposas y a los conventos como esposas de Cristo. Las mujeres sueltas, fuera de matrimonio, siempre constituyeron una amenaza al orden constituido, en especial al orden colonial (Duby 1999; Makowski 2005; Macy 2008). Cabe entonces preguntarse ¿cómo leer el trabajo de Foucault sobre el poder pastoral y la gubernamentalidad en contextos coloniales de género? ¿Cómo pensar las ideas de Foucault de sujeción *omnes et singulatum* en perspectiva de género? ¿Cómo leer los textos de Foucault sobre poderes y saberes en tanto políticas de construcción y sujeción de género y raza? ¿Su genealogía permite deconstruir, desnaturalizar el concepto de poblaciones miserables coloniales?

Judith Butler en su trabajo sobre la sujeción se propone justamente establecer este diálogo entre Foucault y la construcción de género (Butler 1997). Sostiene que como forma de poder, la sujeción es paradójica pues forma al sujeto a la vez que lo domina. De ello se desprende que el poder no sólo es aquello contra lo que nos oponemos sino que es también aquello que constituye nuestra misma existencia. Sujeción es el proceso por el cual somos sometidos al poder a la vez que somos producidos por él. El filósofo Althusser hablaba de la formación del sujeto por interpelación mientras que Foucault planteaba que el sujeto era discursivamente producido. Butler sostiene que Foucault apenas planeó en la superficie el problema del sujeto. No logró entender realmente cómo operaba el poder tanto para subordinarlo como para producirlo. La autora se pregunta entonces ¿si la sumisión es

condición de sujeción, cual es la forma psíquica que toma el poder en este proceso? Hace una genealogía de las teorías de sujeción en los pensamientos de Hegel, Nietzsche, Freud y Foucault. En estos pensadores el poder primero adquiere una forma externa que es impuesta al sujeto, obligándolo a su subordinación, para luego asumir una forma psíquica, que constituye la subjetividad misma del individuo. El sujeto se produce por medios lingüísticos, a través de discursos como los de los manuales de gobierno de los obispos Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel.

¿Cómo se da este proceso de subjetivación en sujeción? La sujeción es -a juicio de Butler- el efecto paradójico de un régimen de poder que necesita formar y mantener al sujeto en continua subordinación, en obediencia. El sujeto a cambio de esa subordinación, recibe el reconocimiento social entendido como su condición misma de existencia. Butler en el desarrollo de su teoría de sujeción se apoya en el concepto del filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza de deseo. Spinoza planteaba que el deseo era siempre el deseo de persistir en su propio ser. Ese “deseo de ser” hacía que los seres vivientes subsistiesen en sociedad, sean reconocidos por ella y se acomodasen a sus normas. Esta idea de “deseo de ser” de Spinoza cuestionó la idea de un sujeto *a priori*, inmutable, metafísico, ideal, por fuera de la sociedad y por tanto, fuera de la historia. El ser en sociedad depende entonces que el sujeto se sujete a un mundo no creado por él, sino construido por el vocabulario del poder. El deseo de ser hace que el sujeto deba sujetarse a categorías, nombres, ideas, prácticas, clasificaciones que no son suyas pero que terminan por subjetivación, siéndolo. Para Butler, el sujeto emerge en un orden social que no es el suyo, pero que por las paradojas del poder, finalmente termina siéndolo. Estas consideraciones le llevan a Butler a sugerir que un análisis crítico de la sujeción debe tomar en cuenta lo siguiente: En primer lugar un relato de cómo el poder regulatorio mantiene los sujetos en subordinación al producir y explotar la demanda por continuidad, visibilidad y lugar. En segundo lugar, se debe reconocer que el sujeto es producido de manera continua, visible y localizada, pero también está habitado por una melancolía de no pertenencia que le pone los límites a la subjetivación. En tercer lugar es importante dar cuenta de la agencia del sujeto por la cual, en oposición y resistencia, puede alterar los términos sociales de su sujeción (Butler 1997:28-29).

## **El análisis de discurso**

Una analítica del poder pastoral lleva inevitablemente a la discusión de cómo hacer uso de las fuentes en el análisis histórico. Esta discusión tiene como trasfondo un álgido debate epistemológico sobre qué es el conocimiento, quienes lo construyen, cómo y para qué funciona el conocimiento en una sociedad determinada. Este debate gira en torno a lo que se entiende por *verdad* en la historia. ¿Se encuentra *la verdad* en la historia a través de la búsqueda de sus evidencias, pruebas o vestigios, o más bien se escribe una historia de cómo se han construido *las verdades* como discursos hegemónicos en las distintas épocas históricas? La discusión sobre si la fuente histórica es un texto - discurso de poder- o si la fuente es un vestigio - evidencia del pasado- está entonces íntimamente ligada a lo que se entiende por verdad en la historia. Una historia crítica, epistemológicamente informada, interroga los documentos desde preguntas teóricas. Las fuentes como discursos de poder deben ser consideradas como construcciones intelectuales con fines y estrategias de poder específicos. Las construcciones históricas no son pues, políticamente inocentes sino que son informadas por problemas y preocupaciones impuestas por el historiador desde el presente (Clark 2004).

Desde el análisis del discurso como producción de verdades me aproximó a los manuales de buen gobierno elaborados en el virreinato del Perú en el siglo XVII. La preocupación en las colonias americanas en tiempos de crisis del poder imperial fue como administrar y gobernar poblaciones para provecho de Dios y Rey. Los discursos de los obispos fueron por tanto discursos de verdad que legitimaron al poder pastoral en tanto una máquina bipolar de gobierno a la vez que formaron, modeló y construyeron sujetos coloniales. Pero, como veremos en los capítulos siguientes, el poder pastoral colonial no tuvo la correlación de fuerzas suficiente para imponer de manera hegemónica sus normas, categorías, ideas, visiones, concepciones. El poder pastoral en el Perú del siglo XVII tuvo que trazar, negociar con otros paradigmas, con otros deseos y maneras de ser y de hacer. El resultado en la práctica fue la emergencia de una gobernanza pastoral criolla con características específicas. En esta investigación sobre la sujeción de poblaciones coloniales hacemos uso de los manuales de gobierno de los obispos virreinales Alonso de la Peña Montenegro (1771) y Gaspar de Villarroel (1738). Estos manuales pertenecen a la inmensa y monótona literatura sobre gobierno que irrumpe con fuerza en los siglos XVI y XVII. El *Itinerario* de Peña Montenegro fue escrito en Quito a mediados del siglo XVII con



el propósito que los curas párrocos conozcan y tengan las herramientas adecuadas de gobierno para la buena administración de indios. El tratado de Gaspar de Villarroel sobre el Gobierno Eclesiástico Pacífico y la Unión de los Dos Cuchillos fue elaborado en las mismas épocas en el Perú para instruir y facilitar el buen gobierno de los obispos y promover una convivencia pacífica entre las dos polaridades del poder pastoral: Dios Y Rey. Para el caso de los manuales de buen gobierno de Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel, los discursos fueron construidos dentro de redes coloniales de dominación y en un contexto imperial de sujeción y subordinación. Así, mi intención en esta investigación es interrogar las fuentes a partir de una pregunta teórica: ¿Qué papel tuvieron los manuales de gobierno en la legitimación del poder en el virreinato peruano en el contexto de una crisis del poder imperial de finales del siglo XVII? ¿Cuánto contribuyen estos manuales a la formación de una gobernanza colonial, con características específicas? ¿Cuál es el despliegue de dispositivos que hace impensable la separación de las coloniales frente al debilitamiento del poder imperial?

Para comprender como estos textos producen *verdades* que construyen sujeciones, es necesario interrogarlos para encontrar en ellos señales, índices que den pistas de cómo y por qué se dice lo que se dice y se hace lo que se hace y se piensa lo que se piensa. Este método indiciario permite comprender el significado de por qué y para qué se escribieron estos manuales, cuál fue su urgencia y porque tuvieron una recepción y aceptación tan grande en los virreinos americanos. ¿Qué función tuvieron estos tratados de buen gobierno en momentos de las grandes crisis coloniales e imperiales de finales del XVII? Para contestar estas preguntas es necesario una postura epistemológica que interprete el significado de los dispositivos del poder pastoral: Dios, Rey, autoridades regias y pontificias, ceremoniales, liturgias, procesiones, construcciones de iglesias, plazas, conventos, clasificaciones de poblaciones, prácticas cristianas en tanto tecnologías del sujeto. Estos dispositivos se despliegan de manera discursiva en los manuales formando parte de los discursos hegemónicos de los Habsburgo que construyen un orden social colonial y con ello generan subjetividades colectivas subalternas como las de “españoles”, ”indios”, “mujeres” “hombres”, “élites criollas” “élites indígenas coloniales”. En mi análisis de los manuales de buen gobierno argumento que no hay una posibilidad de pensar la fuente fuera de la historia política colonial en la que se produce. Por eso sostengo que los manuales no reflejan la realidad colonial sino que son discursos coloniales de

poder. En ellos se aprecia también como lo social y lo individual están atravesados por el poder pastoral colonial en tanto dispositivos de sujeción de poblaciones. Los discursos de los obispos crean, recrean y mantienen el poder pastoral por medio de la gloria, las alabanzas, la liturgia, los ceremoniales y la separación del mundo entre sagrado y profano. Los obispos hablan a nombre de Dios y Rey en imperativo, dentro de específicos campos de fuerzas coloniales. Propongo entonces una aproximación crítica a la fuente, insistiendo en la necesidad de estudiar la manera cómo, por qué y para qué los conceptos funcionan en la sociedad peruana colonial en un momento de crisis del poder imperial. Para ello, hago una aproximación conceptual a la manera cómo se producen los discursos, cómo funcionan las verdades en la sociedad barroca virreinal. Con ello intento comprender el surgimiento de una gobernanza criolla en campos de fuerza concretos como los de las audiencias de Quito, Arequipa y Santiago donde gobernaron de 1640 a 1680's los obispos Gaspar de Villarroel y Alonso de la Peña Montenegro.

### **Estructura de la investigación**

Con ayuda del concepto foucaultiano de poder pastoral, en el primer capítulo exploro la conformación del orden colonial virreinal de mediados del siglo XVII, a partir de una relación privilegiada entre poder y religión (Foucault 2007). Una de las grandes lagunas en la historiografía es la relación en la modernidad temprana entre teología, religión, gobierno y administración de poblaciones en la conformación de un orden colonial. La expansión de la Europa católica a territorios no europeos marcó el inicio de la historia global del mundo. Sólo fue posible por la revigorización de la doctrina cristiana luego de las arduas discusiones de Trento y el gran despliegue de una maquinaria gubernamental pastoral. Se conformaron importantes legiones de burócratas imperiales, obispos, clérigos, curas párrocos y órdenes religiosas que tuvieron a su cargo la administración y el gobierno de poblaciones no europeas. Para ello se desarrolló un sofisticado aparato de censos, registros, tribunales civiles y eclesiásticos, monasterios y conventos, iglesias, pueblos, ciudades, que entretejieron bajo dominio europeo, poblaciones del viejo mundo con las del nuevo mundo. Con ello el poder pastoral pudo organizar comunidades coloniales con sus tiempos, espacios, poblaciones, conciencias, ideas, identidades, subjetividades en relaciones de dominación y subordinación a Dios y Rey. Sin embargo, como lo discutimos a lo largo de este primer capítulo, la escasez de sacerdotes idóneos, la relativa debilidad de

las instituciones eclesiásticas coloniales, la resistencia de las élites locales europeas y no europeas al monopolio pastoral de los indios, la incompreensión de las lenguas locales, la resistencia de creencias y costumbres locales y la capacidad de negociación de los indios coloniales limitó al poder pastoral y le obligó a flexibilizarse, transar y pactar con las fuerzas locales.

En el segundo capítulo, discuto la manera como se construyó y legitimó en el virreinato del Perú el poder pastoral con ayuda de la gloria y la economía (Agamben 2008). Siguiendo el pensamiento y las reflexiones de Gaspar de Villarroel, analizo la manera como los obispos coloniales pensaron el poder pastoral y desarrollaron estrategias para gobernar y administrar sus poblaciones. Se creó un orden cristiano, urbano, patriarcal, sexuado y racista. Para mantener este orden se necesitó de un sofisticado sistema legal civil y eclesiástico y de complicadas burocracias reales y eclesiásticas para gobernar. Se desarrolló también un amplio despliegue de ceremonias, liturgias, procesiones pastorales. Sin embargo podemos afirmar, siguiendo los lamentos de Villarroel y Peña Montenegro que en los Andes del XVII, no sólo Dios y Rey recibieron alabanzas y gloria de sus súbditos. Perduraron las sacralidades y deidades locales a las cuales se les rindieron cultos y alabanzas a la par que a Dios y Rey. Además los poderes regios y pontificios tampoco lograron disciplinar a fondo a sus propios sujetos europeos. Basta ver el desorden en las familias y en las casas de los mismos obispos, los conflictos de los obispos con los cabildos, audiencias y religiosos; y el abuso de los encomenderos y obrajeros y los excesos de ambición, boato y poder de los oficiales reales y eclesiásticos. Todo esto dio lugar a una sociedad colonial en perpetuo conflicto en la cual ninguna de las partes encontraba plena satisfacción a sus demandas. Eso debilitó y limitó las capacidades del poder pastoral en el gobierno y administración de poblaciones americanas y permitió –en tiempos de debilitamiento del poder imperial- el fortalecimiento de los poderes criollos virreinales.

En el capítulo tercero discuto un dispositivo interesante de gobierno conocido en la época como la *epiqueya* (Prodi 2008). La escasez de curas párrocos letrados y de vida ejemplar representaba una grave dificultad para el ejercicio del poder pastoral en las Indias. Los contextos coloniales representaban serios límites al buen gobierno de poblaciones, como lo entendían los obispos. Una de esas limitaciones fue la gran movilidad de las poblaciones originarias andinas que no se sujetaban del todo ni a parroquias ni a doctrinas, fenómeno conocido en la literatura como forasterismo. Otra

de las dificultades en el virreinato del Perú fue la lejanía de los poderes regioes y pontificios de los centros imperiales del poder pastoral: Madrid y Roma. En el día a día esto obligó a los gobernantes coloniales a improvisar, a interpretar y a adaptarse a las contingencias y circunstancias locales. La epiqueya, como virtud se emplea en determinados casos en los que la aplicación estricta de la ley ocasionaría serios perjuicios o vicios. Con prudencia de gobernante sabio era posible corregir la letra de la ley cuando no era procedente aplicarla, para preservar el espíritu que la inspiró. La flexibilización de la ley permitió a los obispos -en casos de excepción- reconocer las costumbres andinas de matrimonio como matrimonios legítimos católicos aunque no hayan sido celebrados por la iglesia. Con ello se evitaba que los amancebados y sus hijos ilegítimos vivan en pecado y mueran condenados. Esta figura de la epiqueya permitió entonces al gobierno pastoral actuar como una teología práctica que conoce, juzga y gobiernan en un campo de fuerzas específico en el que tiene que negociar con circunstancias y contingencias coloniales.

En el capítulo cuarto exploro el funcionamiento del poder pastoral en sus márgenes, sus afueras. Estas márgenes son múltiples y están tanto al interno de la comunidad como en su exterioridad (Esposito 2007). Con este cambio de perspectiva logro comprender las lógicas del poder pastoral colonial en distintas correlación de fuerzas. Cuando el poder pastoral está en correlación de fuerzas a su ventaja -como es el caso de las parroquias urbanas consolidadas, las doctrinas y ciertas misiones- puede desplegarse, expandirse e imponer sus condiciones de sujeción y obediencia a cambio de protección de la vida de sus súbditos. En estas condiciones de dominación funda ciudades, reduce poblaciones, organiza mitas, protege poblaciones miserables, cobra tributos y diezmos, media con caciques, encomenderos, corregidores. Construye y mantiene el orden colonial. En circunstancias adversas al poder pastoral, cuando la correlación de fuerzas no están a su favor y resulta difícil mantener el orden interno y la cohesión de la comunidad, al poder pastoral le conviene replegarse, desarrollando tácticas y estrategias acomodadas a las circunstancias y contingencias locales. Con vientos en contra el poder tranza, negocia la sujeción, ablanda la doctrina, modera la ley, afloja la norma. Un poder pastoral pensado y concebido desde su ejercicio como lo vemos en los manuales de los obispos, se desdoble de manera práctica, construyendo los saberes y poderes necesarios -ajustados a las contingencias- para la lograr una buena administración de poblaciones coloniales y su justo gobierno.

Finalmente en el quinto capítulo pretendo comprender la sujeción a Dios y Rey de “poblaciones miserables”, concepto colonial de clasificación de gentes que construye las subjetividades de “indios”, “mujeres”, “niños”, “viudas”, “enfermos”, “huérfanos” en necesidad de protección de los poderes regios y pontificios. Para ello me propongo estudiar la construcción discursiva de las mujeres e indios coloniales, como sujetos coloniales producidos desde el poder y no como simples reflejo-espejo de una realidad objetiva, inmutable, como los pensaban los obispos en sus tratados de gobierno. Un operador de visibilidad es el dispositivo de *protección de poblaciones miserables* elaborado por el poder pastoral. Como lo ha estudiado el historiador Georges Duby en su trabajo sobre el matrimonio en la Francia medieval, el sistema matrimonial del occidente cristiano fue un juego político por el cual la unión conyugal reflejaba la correlación de fuerzas en la sociedad, en un momento dado (Duby 1999). La iglesia jugó un papel preponderante como ordenadora de la comunidad, tanto en lo moral como en lo legal. En la sociedad colonial, las mujeres estaban expuestas al continuo asecho de los *homo homini lupus*. Las mujeres no podían estar sueltas en una comunidad dominada por hombres. Para sobrevivir, debían ponerse bajo el amparo del poder pastoral que las protegía de sí mismas y de la violencia masculina. A cambio de ello, su obediencia y sujeción. El matrimonio como institución social y religiosa fue un dispositivo clave en el ordenamiento colonial. Para mantener el orden, las mujeres fueron esposadas a un hombre de su mismo estamento o confinadas al matrimonio eclesiástico como esposas de Cristo bajo hábito de monjas. Las sueltas, sin vínculos matrimoniales como las viudas, beatas, repudiadas, solteras, huérfanas y locas fueron consideradas especialmente peligrosas y *miserables* y por tanto caían bajo la preocupación directa de los poderes pastorales.

## CAPÍTULO I

### CONOCER PARA GOBERNAR

#### EL PODER PASTORAL Y EL OBISPO DE QUITO PEÑA MONTENEGRO

*“...y finalmente son gente miserable, a quienes competen todos los privilegios como tales: y por estas razones las leyes, así eclesiásticas como seglares, no los han de obligar con el mismo rigor que a los demás, ni las doctrinas comunes se les han de aplicar del mismo modo que se aplican a otros.”*

Alonso de la Peña Montenegro (1771 :Libro II, Trat. 1, prólogo)

#### **Trento y la construcción del poder pastoral**

Las reformas tridentinas legitimaron y construyeron el moderno poder pastoral de los obispos a partir de nuevas formas de producir saberes. Estos nuevos saberes llevaron a gobernarse para gobernar, reformarse para reformar. Los obispos fueron el principal instrumento para implementar las reformas de Trento, tanto en Europa como en sus colonias. Para ello el obispo debía disciplinarse según los cánones de la virtud y moral católica, disciplinar en esos mismos términos al clero bajo su gobierno para luego, evangelizar y administrar las poblaciones laicas. El propósito de este gobierno fue encaminar las almas hacia su salvación divina. Para lograrlo, fue importante construir la dignidad episcopal obligando al obispo a residir en su diócesis. El obispo debía ser y parecer la máxima autoridad espiritual en su dominio. La jurisdicción espiritual del obispo tenía que ser, según Trento, absoluta e incuestionable. El obispo tridentino debía ver y conocer su diócesis, sus poblaciones, el estado del clero, los problemas de evangelización y el estado de la infraestructura episcopal, para poder gobernar adecuadamente. Las estrategias para construir estos saberes consistía en que el obispo, como cabeza espiritual, debía presidir con cierta frecuencia, concilios provinciales y sínodos diocesanos. En estas congregaciones regionales y locales los obispos conocían y discutían las reformas tridentinas y debatían problemas específicos del cuidado pastoral de sus poblaciones locales. De esta manera se encaminaban, corporativamente a la *reformatio in capite*. Para el disciplinamiento de sus miembros, *reformatio in membris*, se instituyeron las cortes eclesiásticas para corregir las malas

conductas de los curas. Los obispos, en tanto cabeza de este proceso de disciplinamiento debían hacer visitas regulares en sus diócesis para recoger información sobre el comportamiento de sus curas párrocos y el estado de evangelización y sujeción de sus poblaciones a la doctrina cristiana. El objetivo final de construir la dignidad del poder episcopal sería pues el separar física y simbólicamente a los obispos y a los curas del común, de la sociedad laica. Elevados espiritual y moralmente a un plano superior, por encima del común, los obispos se vuelven gobernantes-pastores cuya misión fue conducir las poblaciones a la salvación. Los poderes temporales debían apoyar política y económicamente este proceso de renovación espiritual. Para reforzar este proceso se fortaleció también la institución de inquisición que estuvo al servicio de los poderes temporales y espirituales.

En teoría este plan de reforma de Trento parecería bastante sencillo de llevar a cabo. En la práctica, como lo demuestran recientes investigaciones, su aplicación se enfrenta con una serie de limitaciones, obstáculos, resistencias, conflictos y complicaciones que dificultaron legitimar el poder del obispo y por ende el efectivo gobierno de su diócesis (Nalle 1992) (Hoffman 1984) (Nubola 1993) (Forster 1992; Alvarez de Toledo 2004). En la realidad, a los obispos tridentinos no les fue fácil imponer su poder pastoral. En la mayoría de los casos, su autoridad espiritual fue disputada de *facto* y de *jure*. Como veremos más tarde, esta indefinición de campos políticos, jurisdicciones, autoridades y poderes, propia de una manera pastoral de concebir el poder, hace que el obispo tuvo que negociar, debatir y pelearse por construir e imponer la dignidad episcopal, indispensable para legitimar su gobierno. Estos límites a su autoridad podían venir de adentro, de su propio cabildo eclesiástico, que se resistía a las reformas. Las órdenes religiosas y los monasterios podrían, como fue usual, resistirse a las visitas pastorales y a las medidas disciplinarias impuestas por los obispos. Los jesuitas muy a menudo se opusieron a la autoridad del obispo aduciendo privilegios y excepciones papales. Los franciscanos y los dominicos, las órdenes religiosas más poderosas de América, se resistieron también al obispo manteniendo su lealtad y obediencia con sus superiores en Roma. Otro tema recurrente de conflicto fue la disputa por los beneficios, que no estuvieron bajo el control de los obispos sino de otros poderes temporales como el de los virreyes. El patronato real, otorgado por los papas a los reyes de España y Portugal minaba también sustancialmente la autoridad del obispo.

En uso de este privilegio, en 1565 Felipe II hizo un llamado a sus obispos para que convoquen los concilios y los sínodos en todos los territorios de la monarquía española. La relación de la corona con el papa fue siempre tensa y ambigua. Felipe estuvo en una posición privilegiada para liderar el proceso de reforma tridentina y pelear contra los herejes, pues el patronato real otorgado por el papa, le concedió amplios derechos como el nombramiento de obispos y preladados, y los superiores de las órdenes religiosas. Por último, como lo han demostrado Bossy (1985) Burke (2009) Hoffman (1984), Mills (1997), Megged (1996), las religiosidades populares locales, profundamente enraizadas en las comunidades se resistieron tanto en Europa como en sus colonias a ser reformadas, “erradicadas” por la religión oficial de la corona, la iglesia y la inquisición. Finalmente y de gran importancia para mi tema de tesis, está el hecho colonial. Los poderes imperiales, episcopales, religiosos y las élites locales mantuvieron una constante disputa por proteger y controlar las poblaciones no-europeas y sus recursos.

### **El poder pastoral en contextos coloniales**

El poder pastoral en contextos coloniales ha sido poco estudiado. A decir de Hsia (2005 :6-10) una de las grandes lagunas en la historiografía sobre los procesos de reforma y disciplinamiento del catolicismo temprano es como se dio este proceso en contextos no-europeo. Esta laguna es sorprendente si se considera que tanto en las discusiones de Trento como en los debates de misioneros y órdenes religiosas, el tema de “las Indias orientales y occidentales” estuvo siempre presente. La expansión de la Europa Católica tridentina a sus colonias no-europeas marcó el inicio de una historia global del mundo. Esta expansión sólo fue posible por la reorganización de la doctrina y de la iglesia, los conflictos entre religión y política en Europa, las manifestaciones sociales y culturales de un catolicismo renovado y los encuentros entre los europeos católicos y los pueblos no cristianos del mundo. Para ello tuvo que reafirmarse la autoridad del clero, frente a las frecuentes críticas que les hacían los laicos católicos y protestantes. Trento revigorizó el poder episcopal, educó y disciplinó al clero, reformó las órdenes religiosas. Con el disciplinamiento de los curas, se pretende separarlos de la comunidad, de la plebe, para construir su poder pastoral. Con ello, el catolicismo renovado emprendió la tarea de educar, disciplinar y evangelizar pueblos no cristianos para incorporarlos a sus dominios imperiales.



En la práctica, la historia del catolicismo colonial fue la historia de un proceso difícil, inacabado y no necesariamente triunfante y victorioso. La escasez de sacerdotes idóneos, la relativa debilidad de las instituciones eclesiásticas en las colonias, la superficialidad de la evangelización, la resistencia de las élites locales al control de los indios, la incomprensión de las lenguas y costumbres locales, las resistencias, negociaciones y apropiaciones de los no europeos a las doctrinas y prácticas de la iglesia son temas que deben ser analizados históricamente. Lo mismo sucede con los límites a la autoridad de la iglesia impuestos por las órdenes religiosas, los virreinos y audiencias, los mercaderes, hacendados y caciques y las comunidades rurales locales. Los trabajos de Nalle (1992), Hoffman (1984) y Forster(1992) insisten en que para entender las especificidades regionales y nacionales es preciso ante todo entender en que campo de fuerzas se dio el proceso de implementación de las reformas tridentinas y la construcción del poder episcopal. En este sentido, C.R. Boxer (1978) hace una importante reflexión sobre la expansión ibérica y la iglesia militante. Su estudio se centra en los encuentros racistas entre poblaciones europeas y no europeas. Este racismo se manifiesta en la educación y formación del clérigo indígena. En su ensayo Boxer demuestra cómo, a pesar de que el papá insistió sobre la necesidad de ordenar curas indígenas, esto no sucedió por que las coronas portuguesa y española y las órdenes religiosas se opusieron a ello. Boxer también enfrenta el controversial tema de la esclavización y comercialización de poblaciones africanas ante la total indiferencia de los papas y de los otros poderes coloniales. Subyacente a estas aparentes ambigüedades del poder colonial está la estructura misma de dominación y administración de poblaciones. Para Boxer esto es evidente por lo confusa, imprecisa y contradictoria que es la legislación eclesiástica y real en materia de permitir y fomentar el ordenamiento de indios, mestizos y negros y con ello construir una iglesia colonial con amplia participación de poblaciones no europeas.

Otro factor determinante de la dominación colonial fue la indiferencia de Roma frente a los continuos problemas que tuvieron los pocos sacerdotes indios y la dificultad que tuvo el poder episcopal para implementar las bulas, las constituciones y los decretos papales en la Indias. Boxer (Boxer 1978 :22) argumenta que los prejuicios raciales de los *peninsulares* y los criollos fueron funcionales al poder colonial, pues la dominación española dependía de ello. Como afirmó un gobernador general en las Filipinas citado por Boxer, la dominación española dependía de la

capacidad de los curas-misioneros para administrar las parroquias y doctrinas de indios. Por ello, el estado colonial necesitó de curas peninsulares y criollos para mantener el sistema de dominación y coerción. El escaso clero indígena o negro fue marginal y se lo mantuvo siempre en estricta subordinación a las jerarquías de la iglesia colonial. Bajo estas lógicas, una iglesia indiana con curas indios y negros hubiera resquebrajado y amenazado profundamente el poder colonial.

Aunque la intención del poder tridentino en las colonias fue como en Europa, construir vida comunitaria sujeta a un cura-reformado y a una parroquia como *locus* sacramental, trabajos como los de Amos Megged (1996) y Boxer (1978) muestran que en realidades coloniales la iglesia tuvo que negociar y adaptarse a las cosmogonías locales y a las religiosidades indígenas. Megged analiza como las órdenes mendicantes y los obispos tradujeron el dogma y los decretos tridentinos a contextos coloniales, y como las poblaciones mayas se apropiaron e incorporaron estos dogmas y prácticas católicas a sus estructuras sociales y rituales ancestrales. Esta traducción de doble vía, fue una difícil tarea que necesitó de flexibilidad y capacidad de adaptación de la iglesia a los cambios al interior y exterior de las comunidades mayas. Un ejemplo de ello fueron las cofradías tridentinas que fueron adoptadas y adaptadas por los mayas y transformadas en instituciones religiosas locales dentro de la vida de sus comunidades. Con la incorporación de estas cofradías a sus intereses locales, surgieron nuevas élites indígenas que celebraban santos propios o apropiados, generando rápidos cambios en las estructuras y liderazgos políticos internos. A principios del siglo XVII, estos procesos de traducción y negociación entre curas y sus parroquianos mayas se fueron malogrando. Los sacramentos todavía giraban alrededor del cura pero con el tiempo, se fue erosionando la centralidad ritual de la parroquia. Las mayas cultivaron un catolicismo local y con ello debilitaron los lazos entre comunidad e iglesia. Megged explica este cambio en las relaciones cura-parroquianos por profundos cambios en la región. Las comunidades se fueron encerrando en sí mismas resistiéndose al aumento del tributo indígena por la iglesia y la corona. Los indígenas también vieron amenazada su subsistencia con el incremento de mestizos en la región que presionaron sobre sus recursos comunitarios. Al interior de sus comunidades, las elites locales indígenas asumieron el ritual de los cultos católicos distanciándose en sus prácticas religiosas, de curas e iglesia. Esto resultó según Megged (1996 :158) en fuertes tendencias hacia la autonomía de las comunidades y la apropiación de los rituales cristianos por parte de las élites mayas de

Chiapas. Con el tiempo se forjaron nuevas identidades coloniales religiosas indígenas que según el autor, fueron el germen de las revueltas mayas de finales de colonia.

Kenneth Mills (1997) hace una relectura de las tesis de extirpación de idolatrías para reinterpretarlas como estrategias para reformar el catolicismo en los Andes virreinales. Sitúa en un mismo plano analítico a indígenas y españoles, para entender sus interrelaciones religiosas, sin por ello olvidar sus diferencias coloniales. Estudió la arquidiócesis de Lima de mediados del siglo XVII y sus campañas de extirpación de idolatrías que se llevaron a cabo con la colaboración de arzobispos e inquisición. Las visitas pastorales de la época evidencian una escasa participación de las poblaciones indias en la vida religiosa de las parroquias. Los indios persisten con sus prácticas religiosas ancestrales vistas desde el poder pastoral como idolatrías. Las visitas evidencian también una asistencia obligada de los indios a la misa, a confesarse y comulgar en pascua y a participar en las cofradías. La participación de los indígenas en los cultos católicos fue ambivalente. Para Mills este estado de las cosas se debió en parte a las teorías racistas de la iglesia colonial, que para profundizar la dominación, negaron la posibilidad de construir una iglesia colonial con curas indígenas del lugar. La doctrina, los sermones y el catecismo fueron impartidos por curas peninsulares y mestizos, ajenos a las comunidades indígenas. Desde estas lógicas coloniales, los catecismos para indios fueron compuestos con la idea del *indio miserable* en mente. Los misterios de la fe necesitaban ser simplificados para adaptar el catolicismo europeo a poblaciones de *poca razón*. Las comunidades indígenas asimilaron estas prácticas en sus propios términos y las adaptaron y transformaron a sus vidas cotidianas. Mills no tiene la menor duda de que para mediados del siglo XVII las comunidades andinas habían aceptado el catolicismo, pero en la mayoría de los casos, lo habían hecho a su manera, que no necesariamente comulgaba con la iglesia tridentina. Los indios andinos venían de una larga costumbre ancestral de incorporar tradiciones religiosas foráneas a sus esquemas de vida. Así lo hicieron con la religión del inca y así también lo hicieron con la del español. Los andinos, a diferencia de lo que sostienen otros estudios, no compartimentalizaron sus ideas y prácticas religiosas comunitarias. Desarrollaron sus propias versiones del catolicismo como maneras de vivir y pensar en contextos coloniales. Desde esta perspectiva, la división entre idolatría y catolicismo es artificial pues los indígenas fueron selectivos en la asimilación del cristianismo de los europeos, forjando lo que el autor denomina un catolicismo andino con bases

comunitarias. Así vemos que a pesar de la centralidad de la diócesis arzobispal al poder imperial virreinal, la iglesia colonial no tuvo, a mediados del siglo XVII, poder de imponer las normas tridentinas en las comunidades indígenas sino que tuvo que negociar con saberes y creencias locales. El interés de mi tesis es entender cómo se dieron estos procesos en las audiencias de Quito y Charcas, en estos mismos años, sin la presencia tan cercana de los poderes virreinales, como lo fue en la arquidiócesis de Lima.

### **El gobierno de las almas**

Alonso de la Peña Montenegro gallego, llegó a Quito como obispo y tuvo un largo gobierno, de 1653 a 1687. Incluso entre 1673 y 1678 ocupó de manera interina la Presidencia de la Audiencia de Quito justo antes de que gobernara como virrey del Perú otro obispo español Melchor de Liñán y Cisneros. Fue un gran conocedor de las circunstancias políticas y sociales de su diócesis. En 1663 escribió su famoso *Itinerario para párrocos de indios*. A sus lectores, los curas de indios les transmitió cuáles fueron sus motivaciones para hablar: “*En este Libro hemos de tratar de la calidad y costumbres de los Indios, para que sabidas por los Doctrineros, puedan mejor desembarazarse de las muchas dudas, en que se hallarán acerca de administrarles el pasto espiritual*” (Peña Montenegro de la 1771 :Lib. II prólogo). Como gran operador de poder que fue, se sumergió profundamente en su nuevo campo de acción, la administración de poblaciones en el espacio de la audiencia de Quito. Hizo 16 visitas pastorales a su diócesis. Con ello se transformó en un conocedor de las contingencias locales, regionales e imperiales. Reflexionó sobre el poder y sus circunstancias y en 1663 completó su *Itinerario para párrocos de indios* como una guía práctica de gobierno que permitiría a los curas párrocos resolver los problemas que enfrentaba la iglesia indiana en el gobierno de poblaciones indígenas. Reeditado siete veces entre 1668 y 1771, este manual tuvo una amplia circulación entre los curas, tanto en el Virreinato del Perú como en México. Junto con la Biblia y algunos sermones impresos, el *Itinerario* fue el libro que los curas llevaron consigo a sus doctrinas y parroquias como guía para su buen gobierno. El *Itinerario*, como saber práctico se transformó así, en uno de los principales referentes coloniales para la formación de curas como buenos pastores, sacerdotes, jueces, profesores, tesoreros, padres y soldados de la fe para mejor sujetar las comunidades indígenas a Dios y al

Rey. Muchos autores consideran este manual como una obra fundamental para entender la administración de poblaciones en un sistema colonial (Taylor 1996).

El proceso de evangelización y disciplinamiento social que comenzó en el Perú en siglo XVII, produjo nuevas identidades colectivas como las de *curas párrocos e indios miserables*. Estas nuevas formas de poder produjeron conocimientos y prácticas específicas que permearon hasta lo más íntimo de la sociedad. Foucault habla del arte de gobernarse y de gobernar a los otros como signos de estas nuevas formas que toma el poder pastoral con la reforma y la contrarreforma. Por poder pastoral se entiende aquí una relación específica entre Dios y los hombres por la cual los hombres son conducidos, llevados por su líder-pastor hacia la salvación. Dios delegó el pastoreo en este mundo a la religión hecha iglesia. Este tipo de poder, el pastoral es mejor entendido con la metáfora de flujos, movimientos, redes que permeaba todos los aspectos de la vida. El obispo-pastor debía conocer y vigilar todo. El obispo tenía miles de ojos pues el rebaño bajo su responsabilidad no es sólo el todo, *omnes* sino también el individuo *singulatum*. Como pastor, el obispo tendrá que rendir cuentas a Dios por cada oveja, por su colectividad y por último, por toda la humanidad por ser creada a imagen y semejanza de Dios. Por ello el poder religioso es sin duda alguna poder pastoral. En este mismo sentido, escuchemos lo que el obispo Peña Montenegro tuvo que decir al respecto, cuando exhortaba a los curas párrocos a reformarse para reformar, gobernarse para poder gobernar las poblaciones bajo su cuidado:

En este reino y principado de la iglesia militante que fundó Cristo Redemptor nuestro a costa de su preciosísima sangre, puso por su ausencia en los cielos, por cura mayor y pastor de los fieles al apóstol San Pedro...y porque reino tan dilatado y rebaño de tan numerosa cantidad de ovejas, era muy dificultoso el cuidado de todas, nombró a sus ayudantes a los sagrados apóstoles señaládoles a cada uno particulares provincias...y para que este cuidado repartido fuese más fructuoso, eligió setenta y dos discípulos, que acudiendo a diversas partes de dichas provincias, hiciesen más suave el peso y carga de la enseñanza de tantas almas...y así, a San Pedro en el oficio y cuidado le sucedieron los sagrados pontífices, a los santos apóstoles los obispos; a los sagrados discípulos los doctores y los curas párrocos...de donde se colige que el oficio de cura no es otra cosa sino un perpetuo cuidado y desvelo, una continua vigilancia y solicitud, que la iglesia fia del doctrinero a quien elige para que con su doctrina, buena vida y ejemplo, encamine las ovejas que le han encargado, al pasto espiritual, de manera que lleguen al descanso de la de la gloria...tendrá por retorno una corona grande de gloria en la bienaventuranza; como riguroso el castigo, con que castigará su Divina Magestad al cura que por descuido suyo, negligencia o mal ejemplo de su vida y costumbres fuere causa de que alguna

oveja de la que están por su cuenta se pierda y la diere mala en el divino tribunal (Peña Montenegro de la 1771 : 1).

Estas son las palabras introductorias del *Itinerario para curas párrocos* con las que Peña Montenegro definió el oficio de cura de indios. La idea de poder pastoral se ejerce más sobre poblaciones que sobre territorios, es así como:

Los párrocos tienen jurisdicción ordinaria para con sus súbditos en cuanto al sacramento de la penitencia, y esta jurisdicción no la determina el lugar, sino a las personas, de suerte que el párroco puede absolver a sus parroquianos donde quiera que estuvieren, la razón es, porque no es jurisdicción contenciosa, sino voluntaria y graciosa.... (Peña Montenegro de la 1771 :90)

En el vocabulario colonial, estas poblaciones se entienden como provincias y naciones. De allí se desprende que la parroquia, piedra angular del poder pastoral fue concebida por el obispo como núcleo del gobierno de poblaciones.

Parroquia no es otra cosa que una división del cuidado de sus ovejas, reducido a una Iglesia adonde concurren los feligreses a ser administrados, la cual ha de tener señalado distrito limitado con sus términos. Cuatro condiciones ha de tener una Iglesia, para que se diga parroquial. La primera es que el cura de ella tenga potestad de ligar y absolver a los parroquianos. La segunda que la iglesia tenga señalado distrito con sus términos asignados por el Ordinario. La tercera que el párroco por si y con jurisdicción ordinaria administre sus súbditos y feligreses. La cuarta que el párroco solo sea admitido al servicio de dicha iglesia y solo él tenga por su cuenta la administración del pasto espiritual de los vecinos sujetos a dicha iglesia. (...) nótese que la iglesia siendo parroquial tiene derecho para percibir los diezmos y primicias de sus parroquianos (Peña Montenegro de la 1771 :3).

Así el poder pastoral fue un poder que guiaba, dirigía, reformaba, al compás del buen pastor Cristo, quien conducía las poblaciones hacia un final, la salvación y la gloria. El poder pastoral fue por tanto un poder con propósito, con dirección orientado como lo decía Peña Montenegro, hacia el pasto espiritual. Finalmente el poder pastoral colectivizaba a la vez que individualizaba. Cuidaba de todos y de cada uno. El obispo colonial y el cura de indios fueron responsable ante Dios hasta del último de los súbditos a su cargo. En esta concepción del poder, el cura con sus indios fue a la vez pastor de ovejas, gobernador de sus súbditos, padre de sus hijos, médico de almas enfermas, maestro y juez. Así concibió Trento y el obispo Peña Montenegro al cura de indios:

...el cuidado y desvelo que han de tener los doctrineros de indios debe ser muy grande porque si los doctrineros son pastores de almas, y almas tan inclinadas a descarriarse, ya por la propensión que tienen a sus borracheras, hechicerías,

supersticiones y vanas observancias; ya por las inclinaciones a sus idolatrías y ritos gentilicios; ya por la sensualidad a que son demasíadamente dados, ya por su corta capacidad y olvido que padecen en todo lo que toca a su salvación, tienen obligación de ser más vigilantes, más solícitos, y cuidadosos en mirar por sus ovejas que si fueran curas de españoles, porque al menor descuido suyo se irán al precipicio de la muerte, de que les ha de hacer Dios, riguroso cargo (...) y el médico claro está que tiene obligación de acudir con cuidado a ver al enfermo que le tiene asalariado, de suerte que si algún feligrés padeciere achaques en el alma, y avisado el doctrinero no acudiere a aplicarle los remedios de los santos sacramentos, o se detuviese en ello y en el ínterin se muriese, esta muerte, si acaso fuese espiritual, se le imputará al doctrinero: luego bien se sigue que su obligación es de ser muy vigilante y cuidadoso por la salud y vida espiritual de sus parroquianos (Peña Montenegro de la 1771 :9).

...es también el doctrinero rector que ha de gobernar sus súbditos, no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal y en todo aquello que convenga al bien y provecho de sus almas, por lo cual tiene obligación no solo a enseñarlos con palabras sino también con las obras como lo insinúa el tridentino... porque para que los inferiores tengan la salud que conviene a sus almas, importa que los superiores viva como deben, para edificarlos con su buen ejemplo (...) son los doctrineros guardas, a quienes puso Dios en su iglesia para guardar las almas, que el enemigo infernal con tantas y tan rabiosas ansias procura robar y hacer en ellas fiero destrozo (...) Y siendo guardas y pagadas tienen la obligación de estar muy alertas para resistir al enemigo y vivir muy vigilantes para que descubriendo sus acechanzas avisen con los silvas espirituales a sus ovejas para que se pongan a cobro. (..) Si un hombre ha de temer y temblar de la cuenta que ha de dar a Dios de sola una vida, que no temerá un cura de almas que la ha de dar muy estrecha no solo de la suya sino de todos sus parroquianos? (Peña Montenegro de la 1771 :10).

Esta forma de organizar el poder creó sujetos modernos, cristianos, a la vez que las instituciones que los condujeron. Tanto las iglesias protestantes como la iglesia católica tridentina incidieron con sus disciplinamientos sociales sobre la vida cotidiana de las poblaciones. Para ello desarrollaron dispositivos de administración y gobierno: cuentan su rebaño, conocen sus problemas, sus desvíos, los disciplinaban, educaban, guían, vigilaban sus pensamientos y comportamientos y castigaban de manera ejemplar en aras a reformarlos y conducirlos a la salvación, para la mayor gloria de Dios. Desde su fundación en Cristo, la organización de la iglesia, los obispos y los curas párrocos pertenecieron a estas lógicas administrativas y de gobierno del poder pastoral. Trento reafirmó que los poderes de la iglesia eran a su vez celestiales y terrenales. En este contexto, ¿qué es entonces el poder sacramental? El poder del bautismo es para llamar a las ovejas al rebaño; la comunión provee de alimento espiritual, la confesión tiene el poder de reintegrar las ovejas perdidas al redil. El obispo en su diócesis ejercía un poder jurisdiccional, pues como pastor conocía y juzgaba el comportamiento de sus ovejas, separando las buenas ovejas de

las malas ovejas para que no se contaminaran y enfermaran. Con esta concepción tridentina del poder pastoral se fortaleció el poder del obispo, del cura y la parroquia (Foucault 2007). En occidente cristiano, no hay otra manera de pensar el poder religioso que no sea en términos pastorales. Es más no es posible pensar el poder pastoral en sí, fuera de la historia, fuera de la sociedad. Lo social y lo individual están atravesados en la modernidad temprana por el poder pastoral tridentino. Los discursos se hacen en poder, en imperativo, dentro de campos de fuerzas. El campo predominante en tiempos de Trento y en todo el siglo XVII fue por tanto el religioso.

### **Reformatio in Membris**

Tenga muy fijo en el corazón el ministro evangélico, que tomó a pechos la conversión de los infieles, que ha de hacer una vida milagrosa entre ellos: porque con sus costumbres ha de confirmar la Fe mejor que con razones. No hay voz tan viva y eficaz para persuadir, como la que entra por los ojos con el buen ejemplo; porque con que ánimo y fuerza exhortará a perdonar injurias, el que es'ta en esto duro? Y cómo persuadirá con eficacia la virtud de castidad, el que vive tan sujeto a sus pasiones que apenas pierde ocasión de torpezas? Cómo persuadirá la paciencia el que apeas le hablan un poquito alto, que luego se desatina? Cómo predicará la humildad quien buscó la honra vana.....advirtese también que para que los infieles estén obligados, pena de pecado mortal a creer y recibir la religión católica, no basta el predicarles la verdad simplemente, sino que se requiere que los predicadores funden su enseñanza en buenas razones, en milagros y buena vida de los ministros...(Peña Montenegro de la 1771 :13).

Para Peña Montenegro en su *Itinerario*, consideró que la primera prioridad para gobernar era antetodo reformar la iglesia indiana para poder evangelizar eficientemente a los indios, sujetarlos a Dios y Rey y así conducirlos a su salvación. Reformar los miembros de la iglesia, para el obispo, necesitaba de un milagro, tan ignorantes, ineptos y corruptos fueron a su juicio, los curas de Quito. A pesar del ideal tridentino de sacerdote virtuoso, gobernante justo, padre amoroso, maestro docto, medico acusioso planteado por el poder pastoral, en las colonias como en la península no fue tan fácil reformar a los curas para que sean pastores idóneos y tengan la capacidad, la virtud, la lengua local y el compromiso para sujetar con su buen ejemplo a los indios bajo su cargo. La necesidad de reformar a los curas fue grande; eran imperante disciplinarlos, elevarlos por encima de sus pasiones y con ello separarlos moralmente de la plebe, para que con su ejemplo ‘-imitatio Cristi- puedan disciplinar a sus rebaños. Para Peña Montenegro el deterioro moral de la iglesia indiana era tal que se necesitaba una urgente reforma de sus miembros. Para el obispo, los principales problemas que acusiaban a los curas de indios en Quito fueron



su falta de instrucción, la compra de curatos y doctrinas, el abuso, maltrato y extorción a los indios, la falta de residencia de los curas en sus doctrinas, el concubinato y la sodomía, los hijos de curas, la falta de lenguas nativas, la complicidad con los caciques, encomenderos, gobernadores, corregidores y visitantes para aprovecharse de los recursos y el trabajo de los indios. A lo largo de su tratado, Peña Montenegro hizo continuas alusiones a lo que ha vivido y visto en sus visitas a la diócesis de Quito y desde este sentido práctico, formuló constantes denuncias sobre la corrupción de sus curas:

Aquí se debe notar lo que cada día se toca con las manos entre indios y se habia de bañar primero con lágrimas de sangre el papel en que se escribe y es que como los que llamaron a la fe con sobrescrito de que el yugo de Dios es suave y muy ligera su carga como prometió el mismo Cristo, viendo que con esta ley predicada con sobrescrito de suavey recibida a título de ligera, les han venido inmensas calamidades, tribulaciones, angustias y ahogos de los curas que son los maestros de la Ley, de los corregidores y encomenderos que se los ha dado el Rey por tutores y ángeles custodios para que los defiendan y guarden en lo temporal y espiritual. Ellos despechados de ver que su destrucción vino con el Evangelio, con odios y despechos no pueden ver a los españoles y conciben aborrecimiento de la Ley de Dios que recibieron, y hallandola tan pesada, tan amarga y tan difícil, huyen de la Ley del evangelio, pues con título y color de su Fe les vienen tantas calamidades y quiza lloran días y noches el gentilismo de sus antepasados que dejaron, en que tan floridos, descansados y ricos estuvieron estos reinos... (Peña Montenegro de la 1771 :7).

De su experiencia, el obispo Peña Montenegro consideró que sus curas eran ignorantes en el conocimiento teológico práctico. Ellos debían poder discernir entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, la virtud del pecado, siendo estos saberes indispensables para juzgar las conciencias y el comportamiento de sus indios súbditos y así perdonarlos o condenarlos:

...yo digo que por lo menos es necesario en el párroco para que lícitamente ejerza el sacramento de la penitencia que sepa distinguir entre pecado y no pecado; y si es pecado sepa si sea mortal o venial; si es mortal sepa de que malicia es y de que especie y a que virtud se opone; y esto bastará que lo sepa prácticamente, y no será forzoso lo sepa especulativo modo. Pero si hubiere un doctrinero tan ignorante que no alcance a saber de lo arriba dicho, mas de que aquello que le confiesa su feligrés, es pecado, eso bastará para hacer sacramento, como el feligrés no dude en la ignorancia del confesor, aunque este pecará gravemente en ponerse a hacer un sacramento, y un juicio de tanta importancia, en que consiste la salvación del alma de aquel que se confiesa, y que siendo tan ignorante el confesor, valga el sacramento como lo prueba el padre Suárez (Peña Montenegro de la 1771 :405).

Otra de las graves falencias frecuentes en los curas de su diócesis quiteña fue la

recurrente *simonía* esto es, la compra de cargos. Peña Montenegro recalca que las doctrinas de indios ya no se daban en encomienda como antes, sino que el Concilio de Trento obligaba a que el obispo entregara los curatos y doctrinas por concurso de merecimientos. La simonía en Quito era alarmante pues en su *Itinerario* el obispo dedicó largas reflexiones para definir en detalle que se entendía en la práctica con simonía entre los curas, para así poder combatirla. La simonía incluía la compra de cargos eclesiásticos, sacramentos, reliquias, promesas de oración, gracia, jurisdicción eclesiástica, excomuniones. La simonía fue particularmente condenada en el Concilio de Trento que exigía que los curas sean escogidos por concurso, previo examen y no asignados por compra o por encomienda. Sin embargo hay una dificultad en definir el pecado de simonía que es según Peña Montenegro en el caso de los religiosos

...la mayor dificultad está en averiguar si es pecado de simonía dar precio temporal los religiosos y sus superiores para que hagan nombramiento de ellos, para que el patrón los presente a los obispos y para que les den la canónica institución, y la razón de dudar es porque este nombramiento no parece que es acto de jurisdicción eclesiástica pues estas doctrinas no son de presentación de los tales superiores, sino de su Majestad, que precariamente quiere que las sirvan los religiosos, y porque todos son muy capaces para este ministerio, deja a voluntad el nombramiento de los que le parecieren mas a propósito para vivir fuera de la disciplina religiosa, y esto más parece acto de potestad económica y gubernativa que de jurisdicción eclesiástica, a la manera que si un Príncipe eclesiástico o seglar pidiese a algún superior de las religiones le diese algún religioso docto, virtuoso y prudente para que le asistiese y encaminase en su gobierno, y el tal superior nombrase aquel que juzgase ser más a propósito para esa ocupación, esta nominación o nombramiento no sería cosa espiritual, ni pecó este de potestad que lo sea sino de una potestad política y económica. Luego lo mismo hemos de decir en el nombramiento que se hace de los religiosos, para proponerlos el patrón, que en uno de ellos haga la presentación, para que presentándola al ordinario, le haga la canónica institución. (Peña Montenegro de la 1771 :10).

La simonía era una culpa tan grave que se asemeja a la herejía. Está especialmente presente en el pago para obtener las doctrinas más codiciadas. Otro punto álgido fue el de los coadjutores que servían en las doctrinas en vez de los religiosos a los que se les habían adjudicado. La costumbre era que los religiosos a los que se les había entregado las doctrinas se quedaran en los conventos y mandaran ayudantes ladinos a las parroquias de indios.

...la razón es porque ningún párroco que no resida en su beneficio puede llevar frutos algunos de él, así lo ha establecido el concilio tridentino, y cuando el concilio no lo hubiera así dispuesto, la razón natural lo convence, porque los frutos del beneficio dan al párroco, porque asista en él par administrar el pasto

espiritual a los parroquianos, como se da el estipendio al que trabaja en la viña ajena: luego de la misma suerte que el jornalero que no trabaja en la viña no puede llevar el estipendio, así ni mas ni menos el párroco que no trabaja dando pasto espiritual, ni reside, no podrá llevar frutos ni parte de ellos, no asistiendo en la doctrina y administrando feligreses. (Peña Montenegro de la 1771 :19).

### **Una iglesia indiana incomoda al poder colonial**

Otra dificultad en el gobierno de Peña Montenegro fue el espinoso tema de los indios y los criollos en los curatos. El obispo alude a la cédula real de 1609 que dice:

Que escojan los arzobispos y los obispos tres, los más idóneos, para cada uno de los dichos beneficios, prefiriendo siempre los hijos de padre y madre españoles, nacidos en aquellas provincias, siendo igualmente dignos a los demás opositores nacidos en estos reinos(Peña Montenegro de la 1771 :20).

De esta cédula Peña Montenegro mostró su simpatía por curas párrocos criollos aduciendo que las razones para ello son muchas. En primer lugar porque el amor natural que todos tienen a sus patrias

los obliga que miren con mas cuidado a sus doctrinas, que no los extraños de otras partes, cuyo cuidado principal es ganar mucha plata para volverse ricos a sus tierras, y este afecto no solo no es a propósito para ser buenos doctrineros sino muy dañoso como doctamente lo advirtió José de Acosta en de Procuranda Indorum Salute. (Peña Montenegro de la 1771 :20).

La segunda razón para preferir curas criollos a españoles fue la lengua:

La lengua de los indios la hablan y entienden bien todos los originarios de las Indias, en que hacen conocidas ventajas a los que nacieron en España, siendo esto necesarísimo para a instrucción de la Fe y administración de los santos sacramentos y no se puede acudir a uno ni a otro como se debe, con mediana inteligencia de la lengua de los indios (Peña Montenegro de la 1771 :21).

Además los curas criollos no constituían una amenaza a los cargos en la Península, pues se quedaban en América. No había posibilidad alguna de contaminar el espacio imperial desde las colonias. La iglesia imperial nunca estuvo amenazada por la iglesia indiana, pues en ese momento la correlación de fuerzas no lo permitía. A pesar de ello, como ya lo observó Boxer (1978) la iglesia imperial no permitió realmente el florecimiento de una iglesia indiana compuesta de curas criollos e indios como fue la aspiración del obispo de Quito Peña Montenegro.

Los que nacieron en las Indias no van a pretender ni alcanzar obispados ni curatos en España ni tienen premio fuera de las Indias, pues que razón habrá para que las doctrinas de estas partes se den a los advenedizos, quitándolas de

los originarios, habiendo estos tantos y tan doctos de que escoger.(...) Teniendo necesidad los naturales de los beneficios y nacidos quiero decir, fundados en sus propias tierras, siendo merecedores, fuera cruel quitárselos a ellos y que los llevarsen los extraños.” (Peña Montenegro de la 1771 :21).

El problema de la lengua fue quizás uno de los problemas más graves a los que tuvo que enfrentarse el poder pastoral en contextos peruanos. Así lo reconoció y lo discutió Peña Montenegro en su tratado. La historiografía tradicional de la iglesia colonial ha descuidado el rol fundamental que jugaron los *indios ladinos* en la consolidación de las parroquias indígenas. *Los ladinos* fueron autoridades designadas por el clero, los religiosos y los encomenderos para servir de intermediarios, coadjutores, en las parroquias, entre las autoridades católicas españolas y las comunidades indígenas. Los jesuitas los habían educado en la doctrina y en la escritura. Para el siglo XVII se puede hablar de una clase letrada de indios *ladinos* en el virreinato de Perú. A pesar de ello, se los consideró indignos de ser ordenados hasta 1697 cuando Carlos II ordenó que “*fuesen admitidos a las religiones, educados en los colegios y promovidos según su mérito y capacidad a las dignidades eclesiásticas y oficios públicos*” (Charles 2010 :199). El obispo de Quito Peña Montenegro fue uno de las primeras autoridades eclesiásticas en reconocer la necesidad de ordenar sacerdotes nativos para hacer más efectiva la evangelización.

Los sacerdotes que no saben la lengua de los indios, habiendo otros que la sepan, pecan mortalmente cuando pretenden doctrinas y cuando las aceptan. El concilio limense del año de 1583 encarga que con gran cuidado los obispos envíen confesores doctos en la lengua para que por los pueblos busquen para confesar a los indios, que por no saber sus curas la lengua que ellos hablan, nunca se han confesado (Peña Montenegro de la 1771 :21).

Peña Montenegro fue un revolucionario en su discusión sobre la necesidad de ordenar curas indígenas y sacaba la siguiente conclusión que

...por no saber la lengua y habiendo otros aptos que la sabían alcanzó el beneficio, en ningún tiempo será cura verdadero, sino intruso aunque después quite el impedimento, sino es que después de haberla aprendido hagan en el nueva elección, presentación y consiguientemente el tiempo que le poseyere con colación inválida, tiene obligación a restituir los frutos del beneficio, sacando lo que merece el trabajo que tuvo él o su coadjutor, que ambos representan una misma persona (...) concordes están los doctores en esto, los textos claros, las razones fuertes; pero la práctica tan en contrario, que muchas veces se experimenta en estas partes poco escrupulo en algunos prelados y superiores y ninguno en los pretendientes, llevando beneficios de indios sin saber la lengua,

lo que admira más es que ni reparan en el pecado mortal gravísimo que cometen contra justicia en las tales pretensiones y colaciones habiendo otros aptos y atropellan leyes naturales, divinas y humanas, concilios provinciales, cédulas reales, que tanto encargan el cuidado en esto. Me han asegurado que hubo en este obispado, doctrinero, no digo fuese clérigo o religioso que lo ha sido más de veinte y cinco años y ganando más de sesenta mil pesos con título y colación inválida, y en todo este tiempo no aprendió la lengua de los feligreses sino aquellos vocablos y frases que son necesarios para pedir a los indios huevos, gallinas, leña, lana, hierba, plata, y con esto y cuatro pesos que dan a un coadjutor, quizá el más ignorante, sin título que sea válido y sin trabajo, gozan los frutos del beneficio con gran serenidad de conciencia siendo así que la tienen cargada con culpa tan grave pues es culpable del descuido que tienen en aprender para el oficio que ejercen, que es la lengua cosa tan importante que cuando faltara habilidad, Dios supliera con milagros esa falta como los apóstoles lo dicen en la escritura, Marc. 16 Paúl. I.Cor.12, trayendo mucho ejemplos de que le comunicó Dios a muchos siervos suyos: en las Indias Orientales a San Francisco Javier, y en las Occidentales a San Luis Beltrán de la orden de Santo Domingo y a fray Martín de Valencia de la orden de San Francisco, los cuales donde quiera que llegaban, sin interprete hablaban a los indios (Peña Montenegro de la 1771 :26).

Los indios ladinos, los coadjutores de Peña Montenegro, como asistentes del cura párroco, fueron claves en la administración de las poblaciones indígenas. *Que pueda y deba el obispo poner coadjutor a cualquiera doctrinero que no pueda servir su doctrina o por legitima causa de enfermedad, o por vejez, ausencia o insuficiencia u otra, los dispone así el derecho”*(Peña Montenegro de la 1771 :21) Trento asignaba a los asistentes del cura la obligación de mantener al día el padrón y el libro de censo para ser oportunamente presentados a los *visitadores* y demás autoridades coloniales. El padrón registraba los nombres de los parroquianos para asegurarse que recibieran los sacramentos y asistieran regularmente a la doctrina y a misa. En cada parroquia se debía llevar cinco libros: para bautismos, confirmaciones, matrimonios, muertes y uno como censo general de parroquianos. Además de los nombres, el padrón contenía también los pagos y las deudas para con la iglesia y la corona. Adicionalmente, los *ladinos* recolectaban el diezmo para el mantenimiento de la iglesia y el pago del sínodo al cura. Estos libros fueron revisados sistemáticamente por los obispos en sus visitas pastorales. También fueron presentados al *corregidor* quien a nombre de la corona era responsable de recoger y administrar los tributos y la mano de obra indígena. Además de mantener los padrones, los asistentes del cura debían reportar las malas conductas, errores y pecados de la comunidad. El padrón y el censo, como técnicas de administración de poblaciones representaron la autoridad española colonial en las parroquias. Con su información se construyeron saberes que permitieron a los poderes coloniales vigilar y castigar a los infractores y transgresores

del orden social. Lo que no estaba previsto fue que los *ladinos* también denunciaran ante las autoridades coloniales, las malas prácticas y los abusos y la corrupción de los curas párrocos. En las provincias de Huaylas y Cajatambo, por ejemplo, los asistentes ladinos entregaron sus padrones a los jueces de la iglesia como prueba de que los curas no cumplían con sus obligaciones de bautizar niños y asistir con la confesión y la comunión a los enfermos. Hay muchas otras denuncias contra la violencia y la extorsión indebida de los curas en las comunidades. Según Charles los padrones no sólo sirvieron para enraizar el poder colonial a nivel local, sino que fueron también utilizados por los indios, para proteger a su comunidad de los abusos de los curas. De esta manera, en las parroquias andinas se anudaron los conflictos entre indios, criollos y españoles. Los *ladinos* y los mestizos fueron una bisagra esencial en la parroquialización del virreinato del Perú (Charles 2010 :106-110).

Otro tema poco explorado en la historiografía tradicional es la sistemática apropiación de las lenguas nativas por la iglesia colonial con fines pastorales. Durston (2000) estudia cómo la iglesia peruana -siguiendo los lineamientos de Trento y del Tercer Concilio Limeño- desarrolló una estrategia trilingüe de evangelización. Los textos fundacionales del catolicismo andino, catecismo, sermones y breviario, fueron producidos e impresos localmente en castellano, quechua y aymara. La iglesia se apropió del quechua y del aymara para transformarlos en lenguas oficiales de evangelización. Con ello se debilitaron las otras lenguas vernáculas y se establecieron las relaciones de dominación entre la república de españoles y la de indios. La iglesia transformó para usos pastorales, una lengua oral en un lenguaje escrito, con su lexicón, ortografía y sintaxis europeas. De esta manera la escritura de textos quechua y su uso por curas y *ladinos* contribuyó de manera substancial -según Durston- a construir el orden colonial. Los textos en quechua pastoral tuvieron pocas variaciones en relación con textos similares en náhuatl y otomí en México. El Perú tampoco produjo escritos quechuas por autores indígenas como sucedió en México. Durston propone varias explicaciones para estas diferencias entre los dos virreinos. La conquista y colonización del Perú fue más conflictiva y difícil que la de México. Una geografía más abrupta y escarpada dificultó siempre el control de la población. Por otro lado, las poblaciones indígenas peruanas organizaron una resistencia más efectiva a mediano y largo plazo que las mexicanas. Además, los europeos fueron más fraccionarios y revoltosos en el Perú que en México. Prueba de ello son las virulentas guerras de encomenderos en el Cusco y Quito. Además, de Potosí salió la

plata para financiar las guerras de los Habsburgo en Europa. Todo esto hizo que el poder imperial y episcopal fuesen menos transigentes en el Perú que en México (Durston 2000 :305).

### **Los límites del poder pastoral en contextos coloniales**

A partir de Trento, la elección de los doctrineros recayó en los obispos por considerarlos sus súbditos, miembros de su iglesia. Se debía elegir los mejores hombres para curas. Ellos debían imitar a Cristo, ser virtuosos, doctos, residir en sus curatos y hablar la lengua materna de los indios a su cargo. José de Acosta en *Procuranda Indorum Salute* “dice que el haberse hecho poco fruto en los indios es por defecto de los curas que no son tales como deben ser. Y el patrono que los presenta, por aprovecharlos en lo temporal, quién duda que como causa principal de tan graves daños ha de dar estrecha cuenta de ellos, y plegue a Dios no lo pague con eterna condenación?” (Peña Montenegro de la 1771 :20). Cuando los curas actúan de manera inmoral, la iglesia como institución de disciplinamiento social debe esconder los pecados de sus miembros bajo las alas del querubín, esperando para los infractores el castigo divino. Las palabras del obispo son decidoras, y nos permiten entender que las necesidades del poder pastoral están por encima de sus límites, Escuchemos lo que tiene que decir:

...como los sacerdotes deben ser castos y puros, siente mucho la iglesia que haya algún ministro que no lo sea, y si por desdicha llegara a tener en su pureza algún descuido procura con todas veras echarle la capa para que ninguno llegue a entenderlo, que por eso en el cap. 25 del Éxodo manda Dios que el arca del testamento estuviese hecha una ascua de oro por dentro y por fuera y a los lados mandaba que se pusiesen dos querubines, que con las alas tendidas estuviesen escoltando el arca...porque si con el discurso del tiempo padeciese alguna falta y desdoro, nadie pudiese alanzar a verle. Arcas son y custodias los párrocos, adonde cada día se encierra el maná divino del santísimo sacramento de la Eucaristía, pues si estas arcas y custodias acaso padecieron algún desdoro en su pureza, cúbranse con alas de querubines para que nadie llegue a conocerlo. Por esa razón pues estableció por ley y mandato suyo que si algún beneficiado tuviese algún hijo, este tal porque no estuviese pregonando las faltas de su padre, estuviese privado de tener el beneficio que tuvo su padre, ni en la misma iglesia pudiese tener algún beneficio, todo lo cual prohíbe el Santo Concilio de Trento (Peña Montenegro de la 1771 :40).

Frente a la dificultad de reformar a los miembros de su iglesia quiteña, Peña Montenegro se preguntaba si eran necesarios milagros para probar la existencia de

Dios y avanzar con su plan divino de salvación. Desde su conocimiento práctico de Quito, el obispo estimaba que el mayor milagro y prueba de fe en las colonias sería contar con curas virtuosos, mansos, humildes, mortificados y castos como los primeros padres de la iglesia primitiva para la evangelización de los indios.

...muchos y gravísimos autores dicen que la mayor prueba de la fe y la que hace creíbles sus misterios: son los milagros que hacen los que la enseñan: doctrina que enseñó Cristo cuando enseñaba en el mundo, pues porque no tuviese excusa la malicia de los fariseos y gente tan inculta, como entonces eran los hombres entonces hizo muchos milagros, y así cuando los discípulos de san Juan le preguntaron si era el mesías prometido, dijo Decidle a Juan de mi parte que los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los mudos hablan y los muertos resucitan y son vueltos otra vez a la vida. Math.12. Y cuando los apóstoles vinieron a predicar, contentos y alegres de los milagros que en virtud de Cristo nuestro señor obraban, le dijeron: hasta los mismos demonios nos están sujetos y rendidos, de manera que este género de introducirse el evangelio entre gente bárbara por medio de milagros, le observó Cristo y sus apóstoles, porque así convino como dice san Agustín ...y la razón es porque la fe es sobrenatural, que excede los términos y es esfera de la naturaleza, quiere para su prueba argumentos que pasen más allá de los términos naturales, como son los milagros: y así concluye Victoria con todos los doctores que a falta de argumentos claros y evidentes para probar la ley evangélica se debe probar con milagros para que los indios estén obligados a creerla. Pero no por esta doctrina desconfien los obreros del Señor, que emplean sus fuerzas de ganar almas de gentiles para el gremio de la iglesia, porque no hacen milagros que para la conversión de los indios no hacen falta estos, cuando en los ministerios que predicán el evangelio resplandecen virtudes apostólicas porque el mayor milagro y la prueba más evidente de la fe católica es ver a los que la enseñan ajenos de codicia, con descargo de las cosas temporales, mansos, humildes, mortificados y castos...como vio cumplido en el padre fray Pedro de Gante uno de los tres primeros padres de San Francisco que vinieron a las Indias pues como escribe Torquemada en Monarquía Indiana fue tan amado de los indios que volviendo de la ciudad de Tlaxcala a México le recibieron los indios con danzas, y regocijos en palmas le llevaron a la ciudad, porque sus virtudes eran prodigiosas y toda su vida un milagro. Por lo cual conviene mucho, que los que emprenden esta heroica empresa, vivan como unos apóstoles que con esto aunque falten milagros, autorizan la fe que predicán y ganan las atenciones y voluntades para que la reciban con amor (Peña Montenegro de la 1771 :105).

### ***Obispo protector e indios miserables, como operador de inteligibilidad del poder pastoral colonial***

¿Por qué el poder pastoral colonial tuvo necesidad de pensarse como protector de indios? ¿Cómo se pensaba la protección y cuáles fueron sus estrategias en las estructuras de sujeción y gobierno colonial? Para esta investigación, la categoría de *protección de indios miserables* me es sumamente útil como operador de visibilidad. La idea de protección es la capacidad que se da esta forma de poder para cobijar,



guiar, pastorear y dirigir a las poblaciones-ovejas más débiles hacia su salvación. La protección es una función del poder pastoral que atraviesa, y permea todas las instancias de la sociedad colonial desde el papa, el rey, los obispos, los religiosos, los protectores de indios, visitadores hasta los encomenderos y los curas. Así mismo lo planteó el obispo Peña Montenegro:

Este nombre de miserables les dan las cédulas reales, despachadas por su Majestad, particularmente una, dada en San Lorenzo año de 1618, al excelentísimo virrey del Perú que lo era entonces el príncipe de Esquilache, donde muchas veces los llama miserables.” (...) ” y que a los indios se les hayan impuesto tributos justificadamente no admite genero alguno de duda, porque los reyes y príncipes soberanos y absolutos pueden a sus vasallos obligarles a que les contribuyan, porque como están a su cargo defenderlos y gobernarlos es necesario valerse de ese medio, u otro semejante para poder resistir a los enemigos y pagar a los ministros que los gobiernan y sustentan en paz (Peña Montenegro de la 1771 :139).

El saber colonial del obispo construyó la representación de las poblaciones americanas modelándolas a imagen y semejanza de un antiguo concepto europeo, el de *miserable*:

Si en el mundo hay gente que pueda con toda verdad llamarse miserable, son los Indios de esta América: porque son tantas y tan sensibles sus miserias, que vistas a los corazones mas de bronce moverán a piedad (...) y que los Indios sean personas miserables claramente colige de la definición, que hace de los que son tales San Isidoro, l.2. Etymol. Litt. M. donde dice, que el miserable es aquel que pierde felicidad... felicitatem amittens.: aquel que cayó de lo alto de un estado dichoso, y bajó a un estado infeliz y desdichado...y como la caída de alguno despierte piedad y compasión, cualquiera persona que es digna de que se la tengan, dicen muchos Doctores, que esa es persona miserable (Peña Montenegro de la 1771 :138).

San Isidoro clasificó a las viudas, los huérfanos, los enfermos graves y a los pobres de la España medieval como *miserables*. José de Acosta y Peña Montenegro agregaron a esa clasificación de *miserables* a las poblaciones americanas conquistadas y cristianizadas. De esta manera, los indios tributarios se produjeron discursivamente como sujetos coloniales, y como objetos de los saberes del imperio. Las consecuencias de estas percepciones y valoraciones fue la sujeción de las comunidades indígenas a los poderes reales y eclesiásticos imperiales. Guerrero (2000 :241) entiende como “un vuelco de pliegue de la propia igualdad de ciudadanía” esta particular utilización de conceptos antiguos para clasificar poblaciones en nuevos contextos republicanos que en principio se legitimaron desde una idea de ciudadanía

para todos, sin excepción. Estas mismas lógicas de “vuelco de pliegue” me son útiles para entender cómo se construyó un “vuelco de pliegue a la igualdad universal de la cristiandad”. El mundo cristiano se edificó sobre la idea de que todas las poblaciones cristianizadas son católicas, apostólicas y romanas -es decir universales, libres e iguales- por ser colectivos de hombres creados a imagen y semejanza de Dios. En estas lógicas, los indios católicos deberían, en principio, poder gozar de los mismos privilegios ante Dios y Rey que los españoles y criollos católicos. Peña Montenegro definía a los indios como “...*hombres racionales como todos los demás (...) con que se ve claro que los indios son hombres, redimidos con la sangre de Cristo* “ (Peña Montenegro de la 1771 :137). Pero a pesar del reconocimiento del origen divino del hombre americano, los poderes coloniales no los pensaban como iguales y creaba un vuelco de pliegue al sujeto cristiano universal al clasificar al indio católico en la esfera de los *miserables*.

¿Cómo se construyó este discurso sobre *el indio-miserable* y por lo tanto *indio-tributario*, que como *indio católico* debería ser igual, pero que por su naturaleza *miserable* era inferior al hombre europeo? Las estrategias analíticas de Bourdieu (2007) me ayudan a entender cómo se produjo el indio colonial en tanto objeto de conocimiento construido desde el poder, y no como reflejo-espejo de una realidad objetiva, como nos los presenta Peña Montenegro en su *Itinerario para párrocos*. Bourdieu nos habla de “una clase particular de condiciones de existencia que producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones...”. (2007 :86) Siguiendo estos lineamientos, se podría decir entonces que el concepto de *miserable* como operador de inteligibilidad en el sentido que le da Foucault (2003) es un dispositivo de dominación que crea un saber, un sistema de clasificación que impone a las poblaciones americanas una relación económica de sujeción como *indios tributarios*. El tributo a su vez organizó una serie de prácticas en forma de censos, recolecciones, recolectores. Además como hemos visto al comienzo de este trabajo, los saberes que producen *los indios coloniales miserables*, fueron conocimientos prácticos que emanaban de la misma cotidianidad, de la acción de gobernar. El Obispo Peña Montenegro repetía constantemente en su *Itinerario* que sus reflexiones procedían de sus prácticas de gobierno, “*de lo que soy testigo de vista en las*

*doctrinas que he visitado*".(1771 :146) Estas prácticas del Obispo produjeron saberes "así es el indio, *miserable*" que a su vez crearon procedimientos de verdad:

...con más razón se debe tener los Indios por personas miserables, y gozar de los privilegios de tales, pues en ellos se hallan juntas y recopiladas todas las miserias...hallase la falta de la capacidad de los pupilos, la fragilidad de las viudas y su desamparo: hallase la imposibilidad de los enfermos, pues siendo ellos inclinados a la soledad se tiene por imposible moralmente, que puedan ocurrir a los Tribunales a defenderse (1771 :136).

Este discurso de verdad sobre la naturaleza *miserable* del indio resultó, a la postre, en prácticas de sujeción de las poblaciones a través del tutelaje del indio por la iglesia y la corona. De esta manera podemos afirmar que las lógicas del sistema colonial de sujeción de poblaciones se evidencian en la manera como Peña Montenegro argumentó y legitimó la condición de *miserable* de los indios americanos. A partir de esquemas de pensamiento de percepción, apreciación y actuación, se construyó una visión particular del mundo colonial. Su discurso fue ante todo el de un Obispo tridentino que hablaba desde ese capital religioso como capital simbólico. Por ello, su *autoritas* proviene directamente de Dios

...el Sumo Pontífice y los otros Prelados, no por su propia Virtud, sino por la de Christo y en quanto Vicarios suyos, son Cabezas y tienen poder en lo espiritual: Christo en vivos y muertos; el Papa en los viadores, y en los que son ya miembros de la Iglesia, y los Obispos no más que en sus Obispados y los Curas en sus Parroquias...así pedirá Dios estrecha cuenta al Pontífice, a los Reyes y Gobernadores y Ministros Reales, y más a los preladados eclesiásticos y a los doctrineros en sus curatos, que son los que inmediatamente tienen entre manos este cuidado en las Indias. (1771 :prólogo D4)

Para construir su sistema de clasificación se apoyó a su vez en la *autoritas* del prestigioso padre jesuita José de Acosta quién, según Peña Montenegro, clasificaba a las poblaciones no europeas en

...tres clases de Indios: en la primera pone a los Chinos, los Japonés, y los Orientales, los cuales tienen su forma de República: pues tienen sus Reyes, letras y caracteres y otras cosas, que muestran ser hombres de capacidad. En segunda, pone los Peruanos, Megicanos y Chilenos, los cuales aunque tienen policía, toda está mezclada con tiranía, con tantos errores y supersticiones tan diversas, que les obscurecen la corta y menguada luz que tenían de la razón. En la tercera, pone los Indios bárbaros y tanto, que andan por los montes desnudos, y sin género de policía, y tan poco sociables, que viven en las soledades y tan Caribes, que unos se comen a otros (1771 :137)

En este sistema clasificatorio de Acosta oímos murmullos de tiempos lejanos: policía, polis, república, letras, tiranía, montes, desnudos, sin género de *civitas*, bárbaros, hombres de capacidad, razón. Como diría François Jullien (1999 :21), en esta manera de dividir el mundo no occidental se evidenciaba el hábito de pensar el mundo modelándolo desde los universales greco-mediterráneos. Estos esquemas de pensamiento, estructurados en tiempos pretéritos, estaban a su vez estructurando la construcción del mundo colonial andino de mediados del siglo XVII. Este esquema de pensar, dividir y clasificar al otro estaba firmemente enraizado en prácticas que construyeron conocimiento con “los ojos hacia arriba”, hacia la totalización en el Uno, en Dios. A estas reflexiones hay que agregar las observaciones de Bourdieu de que el *habitus* es situacional y contingente y que cómo producto de la historia, el *habitus* genera prácticas individuales y colectivas que se conjugan con estos esquemas de pensamiento y organización para estructurar y dar sentido al mundo y así, en este movimiento, hacer historia. Peña Montenegro desde su *habitus* de europeo, obispo y hombre hecho iglesia produjo un nuevo sujeto colonial de dominación y lo subjetiviza en *indio miserable*. Al hacerlo incorporó, adaptó y transformó los antiguos conceptos de clasificación de poblaciones *los miserables* a la un nuevo campo de fuerzas: la dominación y sujeción de poblaciones no europeas en América. Como hemos visto, Peña Montenegro improvisaba, actuaba desde sus percepciones y valorizaciones religiosas y creaba, con sus narrativas, la imagen *del indio miserable bajo la tutela del Obispo administrador* (Duby 1999). Para ello nos cuenta que en la metrópoli no existen estas prácticas de gobierno

...y aunque algunos Doctores dicen, que en España no se practica este recurso de las personas miserables a los Obispos, otros hay que en las Indias le admiten, por ser partes tan remotas, y estar el remedio tan lejos ...esto puede verificarse en las Indias...donde con gran dificultad y sin esperanza de oportuno remedio, no se podrá ocurrir al Rey, o al Superior para desagraviar a los miserables, tiranizados y oprimidos (Peña Montenegro de la 1771 :445).

Ante la distancia de las colonias, improvisación en la acción. Peña Montenegro nos dice también que los Reyes Católicos clasificaban a *los indios como miserables* en la cédula real de 1618:

...y este nombre de miserables les dan las Cédulas Reales despachadas por su Magestad, particularmente una, dada en San Lorenzo año de 1618 al Excelentísimo Señor Virrey del Perú, que lo era entonces el Príncipe de

Esquilache, donde muchas veces los llama miserables: y el Concilio Limense III dice.... (1771 :139)

Estas cédulas en tanto discursos de verdad son a su vez incorporadas a la producción de verdades locales con la *autoritas* que emanaba de los concilios *limensis* y los sínodos *quitensis*. De esta manera y desde la teología moral como forma de gobierno, los obispos-protectores de indios se construyeron discursivamente, a la vez que hacían sus sujetos de administración de poblaciones: los *indios miserables*. Este doble movimiento puede ser mejor entendido a la luz de las agudas observaciones que hace Bourdieu “*la lógica real de la acción hace presentes dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones, o lo que es lo mismo, dos estados del capital objetivado e incorporado...*” (2007 :92). En el caso que nos ocupa en este capítulo puedo entonces pensar que en la acción de administrar las poblaciones de Quito, el obispo Peña Montenegro objetivizó la institución del obispado como protector de indio, incorporándolos de este modo al campo religioso; y a las poblaciones sujetas al Obispado, las *in-corpora*, incluye, subjetivizó, como *indios miserables*. La novedad está en que el obispo se constituye así en mediador, administrador, pastor, padre, juez y regente de los *miserables* de América. En estas lógicas y desde su conocimiento práctico de la diócesis de Quito, Peña Montenegro vislumbraba que lo que estaba en juego: el control y administración de las poblaciones de indios por parte de los agentes locales e imperiales. Por ello, Peña Montenegro evaluaba la situación, intuía el sentido del juego y nos presentaba algunos casos prácticos, de la vida cotidiana, en los que los obispos debían intervenir a favor de los indios, actuar con astucia y urgencia, ejercer a plenitud su poder, para neutralizar los otros agentes que también están buscando el dominio de *los indios miserables*. El obispo nos dice así:

El primero es quando la tasa de tributos es improporcionada al caudal que tienen (...) el segundo y tercero es acerca del servicio personal que tan injustamente los obligan en algunas partes contra tantas Cédulas y tan expresas de su Magestad, tratándolos, siendo libres, con más rigor que si fueran esclavos (...) el otro caso es en algunos obrages de paños, que es la galera de los indios (...) también los curas tienen la obligación a defender los indios de sus doctrinas, donde algunos vagabundos, aves de rapiña, los van a molestar (...) y finalmente, todos los que vieren oprimidos con vejaciones y molestia a estos miserables, están en conciencia obligados a defenderlos y ampararlos en buena ley de caridad, como comúnmente dice los Doctores: y así el que pudiendo, no impide la injuria que le hacen al Indio, peca mortalmente. (1771 :144-145).

Cabe preguntarse entonces, ¿en qué campo de fuerzas se produjo este discurso de poder religioso y de administración de poblaciones indígenas del obispo Peña Montenegro? ¿Se puede pensar que las clasificaciones del obispo de *sus* poblaciones en *indios-miserables* y *del obispado en tutelar, protector de indios miserables* es una estrategia de sujeción de poblaciones? Y si es así ¿quiénes son los competidores del obispo en el juego de la dominación? Sabemos que a mediados del siglo XVII la coyuntura en la Audiencia de Quito era fluida y cambiante. La burocracia real se debilitó y perdió la capacidad de innovar y controlar importantes sectores de la economía y las poblaciones que aportaban a la Corona (Andrien 1985; Elliott 2002). La Corona enfrentada una profunda crisis fiscal y graves derrotas militares en Europa con lo que perdió poder relativo en la Audiencia. Esto permitió el fortalecimiento del obispado, las órdenes religiosas -en especial los jesuitas- y las élites locales. En Quito los tiempos del obispo Peña Montenegro fueron tiempos de auge político y económico de las élites gracias al crecimiento del número de obrajes particulares, la expansión de las haciendas, y el crecimiento de las ciudades. (Cañeque 2004 :185-212)<sup>12</sup> Todo ello demandaba por parte de las élites -españolas, criollas y cacicales- el control y la administración de *los indios-miserables* como mano de obra (Espinosa 2010 :305-364). Debilitada la autoridad real la pelea por el control de los indios estaba dada. Los contendores en este juego de fuerzas fueron las autoridades reales, el Obispo, las élites obrajeras, hacendatarias y mercaderes y la creciente demanda de indios por las ciudades de la Audiencia. Las órdenes religiosas, y principalmente los jesuitas, salieron especialmente beneficiadas de este repliegue de la Corona. Los jesuitas ocuparon extensas regiones del Oriente. En las ciudades fueron los mediadores entre los criollos y los indígenas. De manera importante, los jesuitas fueron los educadores de élites en su seminario de San Luis y en la Universidad de San Gregorio. Sabemos por una de las visitas del Obispo que en la diócesis había 205 parroquias, de las cuales 110 eran regentadas por las órdenes regulares: dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios. Los clérigos diocesanos apenas llegaban a 500, de los cuales muchos eran letrados pero pobres porque las buenas doctrinas de indios estaban bajo la administración de los religiosos y no de los curas.

---

<sup>12</sup> Cañeque aduce que el discurso de indio *miserable* en México fue desarrollado por los franciscanos en el siglo XVI y luego incorporado por Felipe II como discurso de poder de la Corona y oficializado a todas las colonias por las cédulas reales y la *Recopilación de 1680*

En suma, la disputa que evidenció Peña Montenegro en el *Itinerario para párrocos de indios* fue la protección de miserables, piedra angular del poder pastoral. El control y el disciplinamiento de los indios estaban repartidos entre los vicarios de Dios y del Rey. Esta forma de pastoreo fue fuente de continuos conflictos. En este campo de fuerzas y desde su campo religioso, Peña Montenegro se construyó como *protector de indios* frente al asecho de las “aves de rapiña” que quieren acaparar y maltratar a sus *indios miserables*. De esta manera los protegió de los que les querían cobrar demasiados tributos –los agentes de la corona- de los que los querían someter al servicio personal- las élites obrajeras, hacendatarias, los vecinos de las ciudades- las aves de rapiña que los querían abusar en sus comunidades, ¿serán acaso los religiosos? Así, con la protección de indios crecía la legitimidad, *autoritas* y poder del Obispo en la colonia. Podemos concluir entonces este capítulo con la novedad de que la institucionalización del Obispo *en protector* y la subjetivización *del indio en miserable* fue una efectiva estrategia americana de dominación y sujeción de poblaciones, y con ella se evidenció una transformación y adaptación del *habitus* del Obispo europeo en *habitus* de Obispo colonial.

## **REFLEXIONES FINALES**

A manera de conclusión quisiera retomar la discusión sobre las relaciones entre poder, religión, iglesia y estado. Como hemos visto, con los debates y los decretos de Trento, la iglesia católica salió renovada, fortalecida y con capacidad de gobernar e imponer sus visiones de los hombres y del mundo. Como institución participe de la protección de miserables y como mediadora entre Dios y los hombres, se arrogó el monopolio sobre la religión, debilitando las prácticas religiosas de los otros. Luego de Trento, religión e iglesia pasaron a ser una sola cosa. Para ello, la iglesia tridentina monopolizó el poder pastoral, entendido como poder ejercido sobre multitud y no territorio, poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino de la salvación; poder finalista para aquellos sobre quienes se ejerce; poder que colectiviza a la vez que individualiza el rebaño (Foucault 2007). La estructura de la iglesia tridentina se organizó alrededor de esta manera particular de ser y ejercer poder. Los obispos y los curas, en tantos pastores, fueron la columna vertebral de esta novedosa forma de gobernar y administrar poblaciones. Con la residencia de obispos y curas donde pastoreaban sus rebaños y con las frecuentes visitas que hicieron a sus

feligreses para contar, conocer y corregir sus problemas de salvación, la iglesia desarrolló e implantó creativos dispositivos de poder. La iglesia y el estado trabajaron conjuntamente en el arte de gobernar poblaciones para conducir las a su salvación. Esta forma de poder, novedosa y creativa, sujetó las poblaciones a las dos majestades, Dios y Rey, y permitió a los poderes imperiales gobernar Europa y expandirse por el mundo. Al construirse el poder pastoral alrededor de la diócesis y la vida sacramental de la parroquia, las reformas tridentinas tejieron un poderoso entramado que consolidó el estado colonial. Al subordinar las religiosidades populares a las lógicas universales y jerarquizadas de la iglesia tridentina, el catolicismo del siglo XVII debilitó el poder de redes familiares, comunitarias y corporativas. Estas redes tenían sus propias visiones del hombre y del mundo, y eran en gran parte autónomas, plurales y locales. Gradualmente y de manera sostenida, estas nuevas estrategias de gobierno pastoral articuladas alrededor de Dios y Rey, y el obispo y sus curas, fueron volviéndose hegemónicas. Con apoyos del estado, este catolicismo renovado incorporó y sujetó grandes y diversas multitudes al gobierno imperial europeo en la modernidad temprana.

En mi investigación me pregunto ¿Cuál es la forma que tomó el poder virreinal en estos momentos de profunda crisis del poder imperial? Intuyo que la crisis del poder imperial de los Austrias en el virreinato del Perú obligó al poder pastoral a negociar con el poder de las audiencias, los criollos, las comunidades indígenas y las órdenes religiosas, para mantener el orden imperial. En función de estas respuestas, pretendo comprender como operó el poder pastoral colonial en el virreinato de Perú en tiempo de los Austrias. Es importante recalcar sin embargo, que Foucault en sus reflexiones sobre el poder pastoral no le interesó ni tomó en cuenta el hecho colonial. Sus miradas al poder son eurocéntricas y de arriba hacia abajo, lo que hace que sus postulados políticos obscurezcan las acciones, transformaciones, apropiaciones y resistencias de los otros, los gobernados. Además, es importante no perder de vista en mi investigación, que las observaciones y preocupaciones de Foucault se centraron en una genealogía del poder disciplinario en Europa, con énfasis en la constitución de una sociedad disciplinaria francesa. Como hemos visto en los trabajos presentados, las diferencias regionales, nacionales y coloniales son importantes a la hora de entender las modalidades que tomó la modernidad. Así, a Foucault en ningún momento le interesó pensar las maneras y las formas como el poder pastoral fue resignificado y reinterpretado en contextos coloniales, con poblaciones europeas y no-europeas.



Con estas reservas siempre en mente, la idea foucaultiana de poder pastoral como entramando, como redes de poder que fluyen en toda la sociedad, atraviesan los cuerpos, las instituciones civiles, militares, políticas, los discursos, los conceptos, las prácticas, las disciplinas y que como redes se anuda en ciertos espacios de distintas maneras según los tiempos, puede ser útil para entender la naturaleza del poder en la colonia peruana de finales del siglo XVII, tema central de mi tesis. A mi juicio, con todas sus reservas, el enfoque analítico de Foucault ayuda a pensar cómo funcionó el poder episcopal en la colonia, en momentos de debilitamiento del poder imperial a finales del religioso siglo XVII, y cómo el poder religioso es el que al final del día, mantuvo el orden colonial en tiempos de crisis imperial y de cambio de dinastía.

## CAPÍTULO II

### DIOS Y REY

#### SUJETOS A LA GLORIA Y AL GOBIERNO DE DOS MAJESTADES

*...para firmamento de la Iglesia Universal, Dios creó estas dos grandes lumbreras que son dos dignidades, una la pontifical autoridad que es la mayor, para que presidiese las cosas del día, que son las espirituales; y la otra la real potestad, que es la menor, que presidiese a las de noche, que son las temporales. Y también estas dos potestades se significan por aquellos dos cuchillos que según San Lucas representaron los discípulos a Cristo Nuestro Señor, uno la temporal, y otro la espiritual.*

Jerónimo Castillo de Bobadilla (1597)

Durante más de dos siglos, el imperio español en América se construyó y legitimó a partir de una teología y de una política que pregonaba la sujeción a un Dios y a un Rey como principios ordenadores del mundo espiritual y temporal, con capacidad de control, administración y gobierno de poblaciones europeas y no europeas. A pesar de una abundante literatura sobre las colonias americanas, poco se sabe sobre las articulaciones entre poder y religión y sus repercusiones en la sujeción y sustentación de las sociedades coloniales. El hilo conductor que guía este capítulo es comprender la naturaleza del poder colonial en el virreinato del Perú en tiempos de debilitamiento del poder imperial en la metrópoli. Me interesa saber ¿cuáles fueron esas nuevas estrategias de dominación y sujeción desarrolladas en el virreinato del Perú que hicieron impensable su separación de la corona española en momentos en se consolidó una sociedad criolla? Utilizando la red de conceptos teóricos propuestos por Foucault (2007) como el de poder pastoral y con las reflexiones analíticas de Agamben sobre la relación entre teología y gobierno de poblaciones y las reflexiones metodológicas del sentido práctico de Bourdieu (2007) me interesa estudiar la relación entre poder y religión en la producción de discursos de poder y de saberes prácticos de gobierno, que se emplearon en el Perú para administrar las poblaciones coloniales. Especial atención pondré en los límites del poder pastoral en contextos coloniales andinos de mediados del siglo XVII. Siguiendo las reflexiones de Abrams

(1988), Cañeque (2004), Foucault (2007), Agamben (2008), propongo abandonar el concepto de estado como objeto de estudio y sustituirlo por el estudio de los procesos políticos de subordinación a Dios y a Rey. A mi juicio, esta aproximación analítica me permite comprender mejor cuales fueron los principios sobre los cuales se construyó la dominación española en el virreinato del Perú a mediados del siglo XVII. La estructura de poder era entonces sagrada y personalizada, más no individualizada. Las sociedades modernas tempranas vivían con “personas imaginarias” bajo la forma de estamentos y corporaciones. Estas subjetividades eran los engranajes del sistema de poder colonial. El “individuo” contemporáneo como sujeto indivisible era impensable en estos tempranos tiempos modernos. La comunidad política se pensaba en estados. Dentro de esta organización del poder, las colonias americanas jugaron un papel preponderante en la conceptualización del universalismo, Cañizares (2008). El descubrimiento del nuevo mundo se interpretó como providencial, respondiendo a un plan divino que tenía designios para la corona española para su expansión y cristianización del mundo. Por el otro lado, la monarquía española, como las otras monarquías compuestas de la modernidad temprana, se construyeron sobre un profundo respeto por las estructuras corporativas y sus tradicionales derechos, privilegios y costumbres. La incorporación de nuevos territorios a la corona no significaba en esta época su total subordinación, pues sus derechos y privilegios se seguían respetando, así como las tradiciones y las costumbres locales. Debemos entonces tener siempre presente esta tensión y ambigüedad del poder entre lo universal y lo local, entre la generalidad de la ley y la particularidad del acontecimiento.

La estructura de poder en el virreinato del Perú estuvo constantemente expuesta al ceremonial público, tanto en las iglesias como en sus calles y plazas. Los españoles demostraron una extraordinaria capacidad de imprimir su catolicismo en las procesiones, las caridades ritualizadas y la canonización de sus propios santos. A partir de 1560, Felipe II mantuvo un séquito de abogados en Roma, tramitando la canonización de sus santos. Entre 1588 y 1690 se agregaron 27 santos al santoral romano de los cuales 13 fueron españoles y 2 venían de sus colonias (Dandele 2001). En estas lógicas, el poder imperial necesitó de la alabanza, el espectáculo y la gloria para crearse y recrearse y con ello, construir su autoridad. La sociedad del espectáculo entendida como la exposición pública de sus gobernantes adquiere otro sentido en estas estructuras de poder. El barroco debe ser reinterpretado bajo estos

principios, como esencialmente una práctica política. El ritual, los gestos, los mitos y los símbolos son principios fundamentales para vincular el poder terrenal con el poder divino y con ello, legitimar y sustentar la dominación de la corona española en América. En esta construcción del poder colonial en el Nuevo Mundo, el arte del ocultamiento reposaba en la invisibilidad de Dios y el Rey y la extrema exposición y visibilidad ritual del virrey, el obispo y el cuerpo de Cristo bajo la forma de la eucaristía. Este perpetuo juego de luz y sombra, de imágenes, rituales y representaciones en las plazas, las iglesias y las fiestas van tejiendo simbólicamente el poder y el entramado de la sociedad colonial americana.

Los distintos cuerpos que conformaban este sistema descentralizado de poder aceptaban la sujeción a condición de que se les respete sus derechos y privilegios. Esto les brindaba cierta autonomía frente al virrey y al obispo, limitándoles con ello su poder. Las audiencias y los cabildos seculares y eclesiásticos fueron los garantes y defensores de este orden pastoral así constituido. La sujeción de las comunidades indígenas por los poderes virreinales constituye el factor diferenciador de las colonias frente a la corona metropolitana. La economía del Nuevo Mundo, la iglesia colonial y la administración real se levantaron sobre sus recursos, su trabajo y el pago de sus tributos y diezmos. Como el poder es siempre relacional, la corona, el papa y los obispos construyeron discursivamente a los indígenas, como sujetos coloniales y como objetos del imperio. El discurso pastoral de las elites coloniales construyeron a las poblaciones nativas como *indios miserables*, subordinados y necesitados de protección, cuidado y gobierno por parte del rey, virreyes, obispos, órdenes religiosas, curas, protectores de indios, encomenderos. La idea de *indios miserables* legitimó y sustentó las prácticas de cristianización, de protección y de vasallaje por parte de la corona y de la iglesia y de dominación y explotación por parte de las elites coloniales. A pesar de ello, el poder pastoral fue limitado en el Perú. Esta limitación se debió a varios factores, entre ellos el surgimiento del poder criollo, las enormes distancias entre los centros urbanos de poder y las vastas geografías rurales, la escasez de funcionarios reales y de curas probos que hablasen las lenguas locales, las múltiples lenguas aborígenes que dificultaban la cristianización y la hispanización de las poblaciones nativas y las profundas líneas de fugas del sistema ocasionadas por la movilidad de las poblaciones nativas que se negaron a permanecer bajo el jugo de las parroquias y los poderes locales. Este capítulo se centra entonces sobre las maneras discursivas que los obispos Gaspar de Villarroel y Peña Montenegro construyeron el

poder y la autoridad episcopal en el Perú del siglo XVII. Trataremos en una primera parte la relación entre poder y gloria, en una segunda parte las formas económicas que tomó el poder en el virreinato del Perú a mediados del siglo XVII y concluiremos con una reflexión sobre la naturaleza del poder pastoral colonial y cuáles fueron sus limitaciones a la hora de ejercerlo.

### **Autoridad, poder y dignidad de los obispos en el Perú colonial**

A mediados del siglo XVII, en Santiago de Chile se produjo un raro prodigio de San Francisco Xavier, con una monja del convento de la Concepción. La monja, criada desde pequeña entre las conceptas, había sufrido desde muy temprana edad una enfermedad gravísima que la mantenía, inexplicablemente, entre la vida y la muerte, *“hizo una llaga tan honda, tan crecida y tan asquerosa que... se quería dejar morir.”* En agonía fue visitada por el padre jesuita Vicente Modoller quién le dio una estampita de Francisco Xavier para que se entregue con gran devoción a Dios y al santo. La monja milagrosamente se curó y

...dio voces, diciendo que el pecho le hervía, y se le abrasaba y que le parecía que estaba buena. Sentóse en la cama, pidió de beber y paso un jarro entero de agua sin dificultad. Dijo que ya tenía salud, que le diesen de comer. Asombradas las monjas, le trajeron un ave desleída y comiòla toda con una cuchara, tan risueña y con tan buena gracia como si nunca hubiera estado enferma (Villarroel de 1738 :21).

Este milagro y muchos otros sucedieron en tiempos del obispado de Gaspar de Villarroel en Chile (1646-1651) a quién la Compañía de Jesús le pidió que los calificque *“para mayor gloria de Dios y mayor honra del Santo Xavier”*(Villarroel de 1738). El obispo criollo Gaspar de Villarroel fue un gran estudioso del poder colonial en el Perú. Nació en Quito en 1587, se educó como teólogo y jurista en la Universidad de San Marcos en Lima y de allí pasó 10 años a vivir en la corte de Madrid con el importante cargo de predicador de la familia real. En reconocimiento de sus grandes virtudes como orador y hombre conciliador, en 1637 Felipe IV lo nombró obispo de Santiago de Chile, donde le tocó enfrentarse al devastador terremoto de 1647 que ocasionó importantes pérdidas humanas. Esta experiencia iba a marcar su vida y la manera como concibió la necesidad de un gobierno pacífico entre los poderes civiles y eclesiásticos para evitar la ira de Dios y el castigo divino. En reconocimiento de su gran labor como gobernante en Chile, Villarroel pasó en 1651 al obispado de

Arequipa y en 1660 coronó su tranquilo gobierno eclesiástico como arzobispo de La Plata en la Audiencia de Charcas, donde falleció en 1665, en el mismo año que muere Felipe IV. Durante toda su vida Villarroel reflexionó sobre la naturaleza divina del poder colonial en un Perú donde abundaban los desastres naturales y los cataclismos políticos resultantes de las profundas rivalidades tensiones y contradicciones entre los poderes espirituales y temporales. Dentro del paradigma del poder pastoral, los terremotos fueron castigo divino por el desprecio del poder real al poder eclesiástico. Dios como juez universal y supremo premia el buen gobierno de sí, como el de la monja concepta, pero también castiga de manera implacable con devastadores terremotos los excesos, la soberbia y las culpas de sus gobernantes:

Bastantemente queda probado que peligran los reyes y los reinos cuando los ministros pretenden ajar los eclesiásticos; pero como vivo en estas partes, que son tan infestadas de temblores y en ellas se ha visto terremotos con listas de prodigios, tal vez los he echado al cuidado con que los ministros pasan en las Indias los términos que pusieron todos los derechos entre su jurisdicción y la de los obispos. Y porque no parezca mal fundado este mi pensamiento, no he de salir para probarlo de aquella historia de Ozías. No se contentó Dios con haber castigado en su persona al rey, dispuso un gran temblor, oprimiendo la ruina del terremoto una gran parte del pueblo. Y porque se vea que este terremoto fue castigo de Dios, por aquella presunción del rey con que usurpó su jurisdicción al orden sacerdotal (...) Véase el estrago de un terremoto y nótese las lágrimas que debe derramar un obispo en una ruina general de su rebaño, que como voy reconociendo estos libros, por hábérme los devuelto mojados desde Portobelo, después de aquel horrible terremoto con que a 13 de mayo del año pasado de cuarenta y siete quedó assolado este infeliz pueblo que sirvo, he hecho grandes discursos en materia de temblores y veo en estas palabras de Jeremías el mismo castigo y temo no lo sea también el pecado que aunque en diez años que ha que gobierno, he conservado paz con los ministros y ellos son cristianos y sesudos. Hubo en esta ciudad de Santiago un obispo tan ultrajado de los ministros y con tan general escándalo que dejando su silla se fue a España sin licencia y Dios sabe cuando ha de castigar, pudo ser que por mis pecados hubiese trasladado a este tiempo el castigo. Y quede bastante entendido que castiga Dios con terremotos la culpa de lo magistrados (Villarroel de 1738: 144-145).

En estas circunstancias de rivalidades entre poderes y jurisdicciones, el obispo procuró un gobierno pacífico allí donde reinaban los roces y conflictos por jurisdicciones y escándalos entre virreyes, presidentes de audiencias, oidores, obispos, miembros de los cabildos, órdenes religiosas, encomenderos, caciques, mercaderes. Dentro de este campo de fuerzas, Villarroel buscó gobernar bajo la unión de los dos cuchillos, sujetando de modo pacífico a las poblaciones a Dios y al Rey. Así, Villarroel escribió sobre el arte de gobernar en paz en un mundo en perpetua guerra entre poderes pastorales.

Este gobierno pacífico, que en mis libros trato, es el que yo practico. Quejábase de sí Tertuliano, porque escribiendo de la paciencia, le sujetaba la ira; y dice en el principio de su libro, que le acaece lo que a los enfermos, que hablan de la salud, no estando sanos (...) la paz con que me he portado en casi diez años ha que sirvo mi Iglesia, se prueba con instrumentos y con testigos: los instrumentos son mis escritos y los testigos, sin excepción, los oidores de Vuestra Majestad (Villarroel de 1738:8).

Para Villarroel la disputa entre los dos cuchillos en el Perú se dio porque los sujetos coloniales desconocían cuáles eran sus jurisdicciones y sus límites tal como se los establecían las Bullas papales inspiradas por el Espíritu Santo y las Cédulas reales de factura terrenal. En estas lógicas, Villarroel nos cuenta que resolvió

... sacar a luz estos libros, así por apurar para mí un arancel con que poder gobernar en materia tan dificultosa, como la concurrencia de por vida con una Real Audiencia, como porque los señores Obispos hallen un manual de sus Derechos; y los señores Oidores tengan entendido que sabemos los padrones de sus límites. Hay gran suma de Cédulas en estas Indias; ignóralas los Prelados, porque los ministros Reales las guardan en sus archivos. Y hay Audiencias que hacen gala de no decir lo que en una cédula se dispone, hasta que el Obispo yerre, juzgando por logro, que se persuade el pueblo que pueden hacer que cejen los Obispos, sin advertir que no solo faltan en caridad, sino que ponen a peligro un Obispo caprichoso que llevará adelante lo comenzado -por no confesar el yerro- de que se originan mil escándalos. Yo he tenido disposición para descubrir gran número de cédulas, con el mismo trabajo que en una mina la más escondida veta (Villarroel de 1738 : 8).

Con la misma disposición de Villarroel de encontrar en una mina la más escondida veta, me dispongo en este ensayo hacer una genealogía de estas maneras de pensar, percibir, valorar y actuar el poder en el Perú en tiempos en que la Monarquía española estaba sustancialmente debilitada por la separación de los reinos de Holanda, Portugal y las revueltas en Cataluña, Nápoles, Milán y Sicilia (Elliott 2008) En estos tiempos de crisis, las revueltas contra la Corona se volvieron endémicas y crónicas en Europa. Me pregunto entonces ¿por qué cuando se desbarata y se debilita el imperio en su centro, la separación del Virreinato del Perú del Rey no fue ni deseable ni pensable? ¿Cuáles son las formas que tomó el poder virreinal en estos momentos de profunda crisis del poder imperial? Pienso que la mejor veta para comprender la naturaleza del poder colonial es seguirle las huellas al pensamiento político del obispo criollo Gaspar de Villarroel para entender cómo se fue tejiendo este *habitus* de sujeción a Dios y al

Rey que hizo que, en tiempos de profundas crisis imperiales, fuera impensable en el Perú su separación de la debilitada corona española.

### **Poder sagrado y poder profano en el Perú de los Austrias**

Para entender cómo se concibió y organizó el poder en el Perú en tiempos de crisis imperial es imprescindible –a mi juicio- entender cómo se pensaba y actuaba el poder a partir de la sujeción de poblaciones a dos majestades, Dios y Rey. ¿Cómo pensar la sujeción en sociedades como las coloniales americanas que no disponían de ejércitos ni fuerzas policiales para mantener el orden y la dominación como se hacía en Europa? ¿Sin ejército ni policía como se mantenía el orden colonial? En este trabajo sostengo que el sistema de sujeción de poblaciones no europeas en el Perú se fundamentó en las maneras cómo se pensó, valoró, articuló, legitimó y practicó la autoridad. La sujeción se construyó a partir de la elaboración de discursos de verdad y prácticas de gobierno. Como lo argumenta Foucault, las verdades, “*lo que se piensa y lo que se dice*” incluso “*lo que se es*” son históricamente construidas desde las lógicas del poder. Bourdieu (2007) y Foucault coinciden en que “*sobre el cuerpo se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores.*” (Foucault 1991 :15). El sujeto es el resultado de lo que se ha pensado, de lo que se ha dicho y de lo que se ha hecho a lo largo de la historia, a partir de los esquemas de pensamiento. De esta manera, los saberes coloniales construyeron poderes, y estas autoridades construyeron a su vez, dispositivos y prácticas efectivas de sujeción y dominación. ¿Qué estaba en juego, cuál era el *enjeu*, en el Perú del siglo XVII? ¿Cuáles fueron esos agentes que se disputaban la autoridad en la colonia? ¿Cómo se pensó y ejerció el poder y el dominio?

Sujetos a Dios y al Rey; sujetos a la iglesia y a la corona. La gran dificultad teórica para estudiar las instituciones de iglesia y la corona y sus relaciones con los otros poderes del Virreinato es que, tradicionalmente, se han visto estas luchas de poderes espirituales y temporales en términos binarios: estado contra iglesia, iglesia contra estado. Sin embargo, para el siglo XVII español, no se puede hablar de un “estado” ni de una “iglesia” como campos de fuerzas autónomos como los entendemos en la



actualidad (Di Stefano 2004).<sup>13</sup> En el siglo XVII no se pensaba desde el paradigma del estado/iglesia sino desde las ideas pastorales de “cristiandad universal” y de “imperio”. En este paradigma de lo divino, el derecho canónico y las bullas gozaban de preeminencia sobre las cédulas reales. Esto no impedía que la monarquía española buscara imponerse y limitar el poder eclesiástico; el patronato real español funcionaba en este sentido. En términos similares, y siempre desde una teología política, la monarquía española también se pensaba y actuaba como gobierno providencial, vicario de Dios, modelado desde lo divino, lo imperial, lo cristiano y lo universal (Jullien 1999).<sup>14</sup> En estas lógicas, el campo religioso, como lo definiría Bourdieu (2006 :295-334), incluirían en el siglo XVII español, no sólo a la iglesia como máquina de gobierno sino también a la corona. Iglesia y corona compartían y competían entonces en el mismo juego de poder. Iglesia y corona fueron por lo tanto, agentes, junto con otros jugadores como los gobernadores, los corregidores y los encomenderos, en el mismo campo de fuerzas religiosas, tanto en el centro de poder en España, como en el Perú colonial.

---

<sup>13</sup> Para sustentar este argumento me apoyo en los trabajos de Roberto di Stefano (2004) en el que cuestiona la manera como la historiografía colonial tradicional ha tratado el tema del “estado” y la “iglesia” colonial. Di Stefano en su trabajo sobre el clero, la sociedad y la política en el Virreinato del Río de la Plata a finales de la colonia, cuestiona la idea de que la “iglesia” colonial fuera un ente separado del “estado” colonial y de la sociedad rioplatense. Argumenta que la representación tradicional de la Iglesia como una institución inmutable, a histórica ha impedido a las ciencias sociales latinoamericanas mirar la “historia de la Iglesia” de manera crítica. Una nueva perspectiva historiográfica ha desvinculado la historia de la Iglesia del horizonte hermenéutico teológico para situarla dentro de las contingencias humanas. Desde estas nuevas miradas, aduce que la “iglesia” como la entendemos ahora fue dada a luz en el siglo XIX, luego de la separación del Virreinato rioplatense de España. Sostiene, de esta manera, que la Iglesia como una institución integrada, separada de la sociedad, con voz oficial y capaz de auto regularse y regular su relación con otras instituciones no existió como tal sino entrada la República. Las investigaciones de di Stefano le llevan a afirmar que en el siglo XVIII, y a pesar de las reformas borbónicas en el Río de la Plata, la vida de la iglesia estaba profundamente entrelazada con las lógicas y los intereses de las familias y las corporaciones cosa que dificulta pensar su existencia autónoma como institución homogénea y diferenciada.

<sup>14</sup> Esta modelación del actuar desde la idea universal de lo divino podría ser analizada también desde los planteamientos de François Jullien (1999)

Esto se ve claramente en los planteamientos políticos de Juan Solórzano y Pereira, el gran jurista español de la Universidad de Salamanca, oidor de la Audiencia de Lima y autor del influyente tratado *Política Indiana* (Cañeque 2004:80). En sus primeras páginas Solórzano narra cómo el imperio español en el Nuevo Mundo fue producto del designio providencial de un Dios todopoderoso, señor absoluto del universo, que había escogido a España -de entre todas las naciones de la cristiandad- para llevar el don de la fe católica a los miserables naturales de Indias. Dios había dado al Rey posesión de las tierras recién descubiertas y en consecuencia, el Rey estaba “*más obligado que ningún otro príncipe de la tierra a promover la entrada de los pueblos naturales de las Indias en la grey de la Santa Iglesia católica, apostólica y romana*” (Brading 1991:240). Con ello, Papa y Rey comparten el mismo campo religioso. Estos esquemas de pensamiento que vemos en el influyente trabajo de Solórzano, van a crear, estructurar y hacer posible y pensable, prácticas políticas coloniales de gobierno al objetivarse en una máquina de gobierno providencial, la Corona y subjetivarse en “indios miserables” al servicio de Dios y el Rey. Es en este sentido práctico que nos habla Bourdieu de “*una clase particular de condiciones de existencia que producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones...*” (Bourdieu 2007:86). Así Solórzano hablaba, enunciaba, articulaba su pensamiento desde un lugar específico: su capital simbólico de Salamanca y desde su práctica de gobierno como prestigioso oidor de la Audiencia de Lima. Desde allí, Solórzano y Pereira construyó, discursivamente, la legitimidad de la Corona en las Indias, al tiempo que construyó la sujeción de los *indios miserables*. Gracias a esta manera práctica de pensar el poder desde lo divino, el gobierno y la protección del *indio miserable* serán continuamente disputados por la Corona, el Obispo, las órdenes religiosas, los encomenderos y los caciques coloniales.

### **La gloria de Dios y la gloria del obispo**

Jerónimo Castillo de Bobadilla nació en España a mediados del siglo XVI. Fue corregidor de Soria y Guadalajara, letrado de las Cortes de Castilla y jurista. Al igual que Solórzano y el obispo de Quito Alonso Peña Montenegro estudió en la escuela de Salamanca. Su importante obra *Política para Corregidores* fue también un saber práctico, producto de su ejercicio del poder. Estructuró su pensamiento político

siguiendo los mismos esquemas que hemos visto en Solórzano. Situó, de manera incontestable, a la iglesia y a la corona en un mismo campo religioso. Para ello, Castillo de Bobadilla nos cuenta que Dios creó dos grandes lumbreras en el cielo, el Sol que es la mayor para que alumbre de día y la Luna que es la menor para que ilumine la noche. Con estos elementos celestiales, el autor elaboró una concepción del poder imperial anclado en lo divino

...para firmamento de la Iglesia Universal, Dios creó estas dos grandes lumbreras que son dos dignidades, una la Pontifical autoridad que es la mayor, para que presidiese las cosas del día, que son las espirituales; y la otra la Real potestad, que es la menor, que presidiese a las de noche, que son las temporales. Y también estas dos potestades se significan por aquellos dos cuchillos que según San Lucas representaron los discípulos a Cristo Nuestro Señor, uno la temporal, y otro la espiritual. (Castillo de Bobadilla 1597:492-493).

Desde estas ideas modeladas desde lo celestial, el obispo Villarroel escribió una carta al Papa pidiéndole la canonización urgente del padre franciscano limeño Francisco Solano para que,

...sin perjuicio de la paternidad común y del gobierno universal (...) mire con paternales ojos a los españoles que vivimos en este tan apartado mundo y declarándonos por santo un ciudadano nuestro, nos quite la nota que padecemos y la pena con que vivimos, de que en tierra de tantos tesoros nos faltan los tesoros verdaderos. Y que sepa las naciones todas (que justamente ponen en haber dado Santos a la Iglesia su principal honor) que también ha labrado Santos el Perú” (Villarroel de 1738: 22).

Estos planteamientos de Castillo de Bobadilla y de Villarroel son centrales para pensar, analíticamente, el poder colonial desde las dos majestades. Me llevan a preguntarme ¿Por qué un obispo del Perú que vive “*en este tan apartado mundo*” necesita de un santo criollo, un “*ciudadano nuestro*” para gobernar? ¿Por qué las naciones todas necesitan saber que en el Perú también se “*ha labrado Santos*”? ¿Por qué es necesario para el buen gobierno del Perú en tiempos de crisis imperial que sucedan milagros locales “*para mayor gloria de Dios y mayor honra del Santo Xavier*”? ¿Cuál es la relación entre poder y gloria y entre gobierno y gloria? Estas interrogantes pueden ser entendidas desde las miradas al poder y al gobierno que propone Agamben(2008) como una genealogía teológica de las formas que va adquiriendo en Occidente el gobierno de los hombres. Emplea la idea de gloria como

un operador de inteligibilidad para entender el vínculo entre poder y gloria, gloria y gobierno de los hombres. Siguiendo las huellas de los trabajos de Foucault sobre la *gubernamentalidad*, Agamben hace una genealogía del poder desde otra entrada analítica, que va a aportar mucho a la comprensión del poder colonial. Al igual que Foucault, a Agamben no le interesa el origen histórico de los discursos sobre el poder y la gloria como tales, sino la manera cómo, por qué y para qué los conceptos funcionan en la sociedad en un momento histórico dado. Critica a Foucault el hecho de haber desconocido las profundas implicaciones teológicas del término *oikonomia*, en tanto gobierno de poblaciones (Foucault 2007 :109-158).<sup>15</sup> Sus investigaciones le llevan a afirmar que está “*en Dios mismo, a través de la elaboración del paradigma trinitario, el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo.*”(Agamben 2008 :126) De la teología cristiana, según Agamben, se derivan dos paradigmas políticos en perpetua tensión pero también en continua interrelación. De allí se desprenden dos racionalidades, la de teología política fundada sobre la trascendencia del poder soberano en un Dios único, el Ser; y la de la teología económica que desdobra el Ser en praxis, en inmanencia, en un actuar concebido en términos de una *oikonomia* que administra y pone orden a la creación de Dios, representada por los hombres y las cosas. Estos dos órdenes, el del Ser y el del Actuar regulan tanto la vida divina como la vida de los hombres en el mundo y toma la forma de una máquina gubernamental.

Los primeros indicios de la división entre Reino y Gobierno, Ser y Actuar los encuentra Agamben en la economía cristiana trinitaria que -a la idea del mundo clásico de un Dios ocioso (deísmo), distante, que no se ocupa de las cosas de los hombres- introduce la idea de un Dios cristiano actuoso (teísmo), un Dios que se preocupa del mundo que El mismo ha creado. Esta escisión del poder separó al Rey-Ser de su Gobierno-Actuar, distanció a la realeza de su ejercicio. Dios, en cuanto a su Ser, es ciertamente Uno; pero en cuanto a su praxis, a su *oikonomía*, es decir en cuanto a la manera como administra su casa, su vida y el mundo que Él mismo ha

---

<sup>15</sup> Foucault reflexiona en estos cursos sobre el problema del gobierno en el siglo XVI que gira en torno a las prácticas del gobierno de sí, gobierno de las almas, gobierno de los niños y el problema específico del gobierno del Estado. Elabora su concepto de *gubernamentalidad*, como el gobierno de las almas y de los hombre, concepto clave para entender el pensamiento político en el Perú en el siglo XVII y su operacionalización en prácticas de sujeción y administración de poblaciones.

creado, es trino, triple. Dios, pura trascendencia, le confía a Cristo la economía, entendida como la administración y el gobierno de los hombres.

El poder en forma de gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno se correlacionan en una máquina gubernamental que ordene y administre la vida. En la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVII como lo hemos visto en los escritos de Solórzano y Villarroel, la máquina gubernamental española representada por las dos majestades, los dos cuchillos, estuvo asociada a la Providencia. ¿Cómo se establece esa correlación entre los poderes espirituales y terrenales, el gobierno de los hombres y el gobierno de las almas? ¿Cómo operó esa máquina de dos cuchillos, el pontificio y el regio en el Virreinato del Perú? En tiempos de los Austrias, el poder soberano español se organizaba alrededor del cuerpo del monarca y el cuerpo de Cristo, a partir de los cuales se articulaban, teológica y económicamente, los territorios, las personas y las cosas. Cada uno de los territorios que componían la monarquía compuesta era autónomo y jurídicamente independiente de los demás. Cada uno de los territorios tenía a su vez, una relación única, exclusiva, directa con el Soberano. Es recién en el reinado de Felipe V de comienzos del siglo XVIII, que se puede hablar realmente de una administración imperial centralizada. Hasta entonces, la estructura política de la monarquía compuesta española era plural y estaba sostenida sobre la metáfora corporal, por la cual todos sus miembros eran parte del cuerpo humano del Rey y teológicamente parte del cuerpo sagrado de Cristo. La Monarquía estaba representada por la administración de justicia y de gobierno, en las personas del virrey y las audiencias en las Indias. El gobierno espiritual estaba en el Papa como iglesia en Roma y era ejercido en la práctica en el Perú por los obispos, el clero y las órdenes religiosas. Villarroel nos hace acuerdo de la necesidad de mantener claros límites y jurisdicciones –aún a la distancia- entre Roma y las Indias “.....es necesario que nos pongamos freno y que sepamos que sin embargo que podemos los Obispos mucho, no lo podemos todo y que ha de haber quien pueda más. Yo tengo un clérigo, bastantemente letrado, que mirando a bulto la común doctrina de los Doctores, me ha dado cien pareceres que, a no haber estudiado yo lo que basta, me persuadiera a que en Chile estaba Roma (Villarroel de 1738:18). Como lo demuestra Villarroel, el Papa era *per se* la máxima autoridad espiritual del mundo ibérico, pero era el clero y las religiones -como parte de máquina gubernamental providencial española- quienes realmente gobernaba las almas en las colonias. Villarroel insiste en que la aprobación

de las órdenes religiosas –como también las bullas y las leyes canónicas- deben ser asunto exclusivo del Papa por tratarse de asuntos claramente celestiales

Son las religiones toda una hermosísima parte de la Iglesia, son los ejércitos que ha armado Dios en todos siglos para defensa suya, son sus letras, los cuchillos de la herejía, son sus disciplinas nuestras armas, tenemos sus Coros unos Castillos roqueros. Estas religiones como partes tan célebres de la cristiandad han de examinarse bien, para alcanzar la gracia de la aprobación. Esta ha reservado, justísimamente, el Papa para sí, porque no se yerre en cosa tan importante, ni es razón que se fie, menos, que del juicio del que es Pontífice Sumo, tan asistido del mismo Espíritu Santo (Villarroel de 1738:17).

El monarca al igual que el papa gobernaba de manera vicaria por medio de sus burocracias imperiales, las que efectivamente administraban las poblaciones peruanas por medio de sus virreyes, audiencias y corregidores. ¿Por qué necesitó entonces el obispo Villarroel de milagros peruanos y de un santo criollo para gobernar en tiempos de crisis imperial? ¿Por qué y para qué las ceremonias, las procesiones, las plegarias, las misas, las cofradías organizadas como prácticas del poder eclesial en el Perú? Émile Durkheim en las Formas elementales de la vida religiosa nos brinda una pista: *Es necesario evitar creer, como hace Smith, que el culto ha sido instituido exclusivamente para la utilidad de los hombres y que los dioses no saben qué hacer con él: éstos no tienen menos necesidad de él que sus fieles. Los hombres desde luego, no podrían vivir sin los dioses. Pero no es menos cierto que los dioses morirían si no recibieran el culto de ellos. El culto no tiene, pues, el único objetivo de poner en comunicación a los sujetos profanos con los seres sagrados, sino también el de mantener en vida a estos últimos, de recrearlos y regenerarlos de forma incesante.* (Agamben 2008:14) En el siglo XVII la teología pos tridentina y barroca se volcó al ceremonial y al culto *para mayor gloria de Dios* para crear y recrear lo sagrado, frente a lo profano. Esta idea de la gloria se vio representada, en su esplendor, en el fervor con que se volcó la Iglesia, los jesuitas y las órdenes misioneras a la glorificación divina. Los jesuitas vivían ardientemente su lema *Ad maiorem Dei gloriam*. Por ello fueron admirados y odiados en el mundo. Los dominicos buscaban la visión beatífica de Dios por medio del conocimiento, mientras los franciscanos, como nuestro Santo limeño Francisco de Solano lo hacían por medio del amor. Pero lo más intrigante en estas prácticas del poder es que aparentemente ni Dios ni los hombres tienen necesidad de la gloria. Entonces ¿por qué el culto, por qué la necesidad de milagros y de santos americanos para gobernar? Ha llegado el

momento en que el obispo Villarroel se pronuncie y responda a estas interrogantes en sus propias palabras:

Lo que sólo represento a V. Santidad es lo que toca a la utilidad común, y lo que con este caso se puede socorrer a esta nueva cristiandad. Los indios de aquellos reinos son –por el número- una parte muy crecida de la Iglesia: y por cortedad de sus talentos deben arrebatarse el afecto todo del que es Vicario de Cristo; pues es Cristo S.N. los más necesitados son los que más le llevan los ojos. (...) No socorre a esta gente por rica sino por necesitada, no por noble sino por afligida. En cuya conformidad V. Beatitud atento a que es en la tierra un Vice-Dios, y que debe tener el corazón con las listas de la Divina Piedad, se ha de servir de hacer un espiritual socorro a estos indios con la canonización del Santo Padre Solano. Discurrió por innumerables pueblos, amáronle estos naturales mucho, veíanle descalzo desnudo, sobre un silicio muy áspero un hábito de sayal muy roto; vieron que se rasgaba las carnes con crueles disciplinas: seco y enjuto por no comer ni beber, como los discípulos de San Juan. Y como en estos indios es flaca la Fe juzgábanle desdichado porque se privaba de los deleites todos de este mundo; y decían en su lengua, como bárbaros lo que dijeron esos otros como precisos (...) juzgábanle loco porque se hacía guerra a si mismo. Digan pues ahora Padre Santísimo, con ellos, poniéndole V. Beatitud en el catálogo de los Santos. Muchos hombres ven estos indios cada día en los Altares. Muchos santos veneran con esta honra, pero no vieron sus vidas. Vean ahora colocado a quien al que vieron desnudo, venerado de los pueblos, al que por descalzo y hambriento juzgaban loco, y tengan contra el común enemigo un tan eficaz argumento. Que este (representándoles en diferentes figuras) les predica que los banquetes, y las deshonestidades, son para la gloria unos firmes escalones. Y quedarán persuadidos, a que no es ancho el camino del cielo, y que no se conquista con gusto, sino con trabajos. Añado a lo dicho Santísimo Padre que vuestra, sin perjuicio de la paternidad común y del gobierno universal, tiene el ánimo español, insinuando la gratitud, que debe al amor que siendo Nuncio le mostró Madrid, y lo predicar las honras que hace a esta nación después de que está colocado en el solio de San Pedro, mire con paternaes ojos a los españoles que vivimos en este tan apartado mundo y declarándonos por santo un ciudadano nuestro, nos quite la nota que padecemos y la pena con que vivimos, de que en tierra de tantos tesoros nos faltan los tesoros verdaderos. Y que sepa las naciones todas (que justamente ponen en haber dado Santos a la Iglesia su principal honor) que también ha labrado Santos el Perú. (Villarroel de 1738 :21 el subrayado es mío)

Podemos aventurarnos ahora a responder por qué, en tiempos de crisis del poder imperial, el poder colonial necesitó de la gloria para gobernar. El poder imperial se sustentaba – según Villarroel- en la autoridad del Papa en cuanto que “*es en la tierra un Vice-Dios*”. De allí se desprende que la liturgia -como gloria a Dios- construyó y legitimó el poder imperial y que, glorificando a Dios con el culto y la honra a sus santos americanos, el poder de gobernar del Obispado de Villarroel crece en sí mismo y en relación a los otros poderes coloniales en litigio. Así, para el obispo Villarroel la canonización del santo peruano fue de gran utilidad para Dios y para el Rey, pues

permitió profundizar la evangelización de los naturales, que por su “*cortedad de talentos*” necesitaban venerar y adorar a un santo propio, al cual “*lo vieron en sus propias vidas*”. Además, dentro del campo de fuerzas imperial y local en el que se movía y debatía el poder del obispo Villarroel, la canonización de un santo propio le fue útil pues se inscribía en la vida de un grupo, el de los criollos como él. En estas lógicas, la vida de un santo también se inscribió en la vida de una iglesia, su propio obispado. Y lo que es más importante, un santo criollo se lo vinculaba también a un lugar -la nación peruana- que era su nación. Con estos esquemas, Villarroel incorporó la historia del Perú a la historia de salvación de las naciones de la cristiandad, a la vez que incorporó a los indios miserables entre los pueblos elegidos por Dios. Con su salvación se pone fin a la historia universal de los hombres (Rubial García 1999:77).

### **La *autoritas* y la *potestas* del obispo**

Gaspar de Villarroel, organizó sus reflexiones sobre el *Gobierno Eclesiástico Pacífico* alrededor de una compleja discusión sobre el origen divino de la dignidad, la autoridad y el poder del obispo.

*No hay cosa tan sabido de los pueblos, ni tan repetida de los obispos, por ser un blasón de tan grande autoridad, como que subrogó Dios en lugar de los apóstoles y que estas mitras ocupan aquellas sillas(...)los obispos sucedieron a los apóstoles en la dignidad episcopal (Villarroel de 1738 :2)*

Los apóstoles, fundadores de la iglesia primitiva, fueron por definición universales, no tuvieron límites ni jurisdicciones pues eran pastores de todo el mundo. Sus descendientes, los obispos, aunque heredaron su dignidad, estaban limitados por las leyes y jurisdicciones, siendo cada obispo responsable de su rebaño, en una diócesis territorialmente circunscrita. Los obispos en sus iglesias debían ante todo, como nos dice Villarroel, *crear orden y todo lo que pende de él*. Para hacerlo, el obispo debió primero ser reconocido por la sociedad como tal. Para ello fue consagrado en una gran ceremonia en la que otros obispos le ponían sobre los hombros el libro de los evangelios, en señal de la pesada carga-cruz que debía llevar, administrando poblaciones: *para que tenga entendido que los preceptos que a sus ovejas predica se los debe echar a cuestras (Villarroel de 1738:271)*. Entre las principales funciones del obispo-pastor estaba el ordenar curas, confirmar, consagrar altares, crismas y



óleos, construir y mantener iglesias y catedrales. De esta manera y por medio de su *autoritas y potestas*, el obispo producía el orden de lo profano y de lo sagrado. Por medio de liturgias, ritos y ceremonias se creaba y recreaba el orden sagrado propio del poder pastoral. Con la consagración de catedrales, clérigos, religiosos, monjas, monasterios, altares, crismas, óleos, santuarios e iglesias, el obispo separaba lo lego y profano de la esfera de lo sagrado. Los juristas romanos entendían perfectamente la diferencia entre profanar y consagrar. Por consagrar entendían el acto de sacar, de retirar a ciertas personas y determinadas cosas del ámbito de lo disponible, del libre uso de los hombres. En el derecho romano, consagrar, *sacrare, sacrar* se entendía por el acto de retirar hombres y cosas del derecho humano mientras que profanar era el acto de restituirlos, devolverles al uso común (Agamben 2005: 98). Siguiendo estas lógicas es posible entonces definir la religión como un *apparatus* -entendido como ese conjunto heterodoxo de dispositivos discursivos, institucionales, legales, formas arquitectónicas, leyes, normas administrativas, lo dicho y lo no dicho- que organizaba el poder en relación a una necesidad estratégica, urgente, de gobernar y administrar poblaciones con el fin de guiarles a la salvación (Foucault 1977:194-196). Desde esta mirada es posible definir la religión como aquella forma del poder pastoral que subtrae personas y cosas de la esfera de lo profano, del uso común de los hombres, para consagrarlas, confinarlas en una esfera superior, la de lo divino. Desde esta concepción no hay, por tanto, religión sin separación de cuerpos y de cosas. Esta separación y división del mundo se lograba por medio del ritual, la liturgia y el sacrificio. En estas lógicas, la religión no juntaba a los hombres con Dios, como lo proclamaba el discurso oficial de la iglesia tridentina, sino que más bien, por necesidades mismas del gobierno pastoral, la religión separaba, hacía distintos unos hombres y unas mujeres de los otros, distanciaba y distinguía a los unos de los otros, y con ello construía “obispos”, “clérigos”, “curas”, “religiosos” y los aparte de los “legos” “indios miserables”. Los unos pertenecían al mundo de lo sagrado, los otros al profano (Agamben 2005:98).

De esta manera como lo describe Gaspar de Villarroel, los obispos mediante consagraciones, ordenaciones, sacrificios, ceremonias y ritos, apartaban, separaban, los hombres y las cosas, creando con ello, condiciones para un buen gobierno de poblaciones. La *autoritas* y la *potestas* del poder pastoral episcopal virreinal nació y se hizo en esta separación, en esta distinción entre profano y sagrado. El obispo se forjó en su consagración. El obispo debía apartarse de lo profano, no dejarse ver

demasiado y distinguirse de su rebaño por sus virtudes, su templanza y prudencia, su vestimenta y su digno comportamiento, por la manera de moverse, de hablar, de pensar, de actuar. Los obispos europeos se guiaban por la vida ejemplar del obispo Carlo de Borromeo. Los peruanos también tuvieron en su propio obispo-modelo, el arzobispo de Lima, San Toribio de Mogrovejo. Villarroel nos cuenta como, en el exterior, Mogrovejo vestía de gala y ceremonial, mientras que en su interior fue un verdadero anacoreta. Hasta en la hora de su muerte, el santo varón estuvo apartado de los vicios de este mundo:

Fue toda su vida tan templado que acabando el curso de ella en la ciudad de Saña, y abriendo los cirujanos su cuerpo para embalsamarlo y habiéndose aserrado el casco, le hallaron enjutos y sin humor los sesos. Y los médicos todos contestaron que la inedia le quitó la vida y había muerto a manos de la abstinencia. Qué lejos estaba de banquetes un hombre que murió de hambre, por ello (...) Los demasiados banquetes son en los obispos sumamente abominables, que siendo perjudiciales en todos, mucho más en los prelados porque deben ser perfectos y es su obligación principal enseñar virtud(...) Debe ser tan santo un obispo y estar tan a la vista de todos que le cuentan los bocados, hasta del número de los platos que le han de servir a la mesa (...) pueden los obispos cuando el servicio de Dios se atraviesa y un pecador se gana, admitir convites, en que se ha de portar con gran moderación (...) Los obispos que se regalan mucho cometen dos pecados: el uno por lo delicioso y el otro porque cercenan lo que vanamente gastan a los necesitados en limosnas...(Villarroel de 1738).

En la práctica, este orden sagrado se construyó en las colonias americanas alrededor de la necesidad de sujetar y gobernar, a nombre de Dios y el Rey, poblaciones europeas y no europeas. Los obispos debían cuidarse de ser vistos en demasía en la mundana sociedad virreinal. El obispo como vicario de Dios, debía gobernarse virtuosamente y con un justo retiro y no exponerse ni dejarse ver demasiado por su pueblo. Por ello Villarroel insistía en que *las personas sagradas se profanan con la vista*. Estar sobreexpuestos los desacralizaba y pasaban a formar parte de este mundo, de lo profano. Demasiada exposición los regresaba a la esfera del uso y de la circulación de las personas, alejándolos con ello de su esfera natural que es la divina. Escuchemos a nuestro obispo:

Las personas sagradas se profanan con visitas y los prelados, para que les tengan respeto, han de hurtarse a los ojos del vulgo (...) para que por no visto le tengan respecto. No se vean mucho y se la tendrán al obispo; luego las visitas son dañosas y su urbanidad estorbará su predicción (...) para que tiene Dios a Enoch y Elías en el paraíso detenidos tanto años? Diránme que para

predicar al mundo en tiempo del anti-Cristo. Pues no será mejor que estuviesen acá haciendo fruto y no allá, como dicen, mano sobre mano? No que si los manosean mucho, cuando entonces prediquen no les tendrán respeto. Es gran cosa que cuando llega a predicar el prelado, parezca que viene del otro mundo (Villarroel de 1738:337).

El uso de la palabra divina fue otra estrategia de separación del poder pastoral. Villarroel nos dice que lo eligieron obispo por ser buen predicador. La palabra lo consagró y apartó de lo profano. Enunciar la palabra de Dios fue un atributo de los ángeles y de los obispos. El acto de predicar separaba a los obispos del mundo secular pues sólo los hombres pertenecientes a la esfera de lo divino podían hablar a nombre de Dios. Para Villarroel fue el uso de la palabra divina, el púlpito como oficio, lo que consagraba al obispo y lo retira de lo profano.

¿Que ángel será este que a quien toca el púlpito por oficio? Todo prelado. Con ese nombre habló el evangelista santo de siete obispos: ángel de Éfeso, ángel de Esmirna, ángel de Bérgamo, ángel de Tiatira. Pues por supuesto que los obispos son ángeles y no puede dudarse, que son por su oficio predicadores; el ángel predicador que está en el cielo y ha de venir a predicar, obispo habrá de ser; y esa representación misteriosa será un enigma en que se nos insinúa que al obispo no le vean sino cuando predica (Villarroel de 1738:337).

Para finalizar es interesante constatar como en su tratado sobre el *Gobierno Eclesiástico Pacífico*, Villarroel reflexionaba extensamente sobre las estrategias de separación de lo sagrado de lo profano. Defendía de manera vehemente el uso del hábito religioso y clerical exclusivamente para los hombres y mujeres consagrado a Dios. El hábito estaba prohibido para los cuasi-religiosos como las beatas (Makowski 1997). Restringía y problematizaba la asistencia de los consagrados a los juegos, cañas, y al espectáculo de los toros y la caza. Estas eran actividades profanas que profanan la autoridad de la iglesia. En sus reflexiones sobre el poder episcopal, el obispo hacía hincapié sobre la necesidad de un comportamiento virtuoso entre los curas y clérigos para separarlos del vulgo y con ello construirlos en modelos de la autoridad para gobernar y educar al pueblo. El escándalo y las habladurías, sumamente frecuentes en la sociedad colonial virreinal, secularizaban a los hombres de iglesia, los desacralizaba y los reintegraba a la esfera de los legos, restándoles con ello la legitimidad de gobernar.

**Te constituí Rey para que hagas juicio y justicia**

Una de las características más notorias en la dominación y sujeción del poder pastoral en el virreinato del Perú fue la ciudad como lugar sacramentado de la política y la policía, versus el campo y monte como lugar de lo profano. El obispo Peña Montenegro nos recuerda que sólo en la ciudad hay civilización y los hombres que viven en los montes son naturalmente fieros, rústicos y brutos, cercanos a lo animal.

Están apartados de la doctrina y la enseñanza de los curas y del trato político que se guarda en los pueblos, y como dice Navarro ninguna gente se puede conservar sine politia y societate, por que les puede el príncipe poner graves penas y confiscarles los bienes a los vasallos que viven desparramados en los campos, y así digo que quemarles las casas es muy justa pena y no grande, porque son de poco coste, por ser casa de pajizas que a poca costa se hacen. Y así nuestros Católicos Reyes han tenido grande cuidado en mandar por muchas cédulas que han despachado desde las primeras conquistas hasta ahora, que con gran cuidado los reduzcan a vivir en pueblos, fundados sociablemente, como pide la misma naturaleza del hombre. Por lo cual el concilio limense II dice que la muchedumbre de indios que está esparcida por diversos ranchos, se reduzcan a pueblos copiosos y concertados, porque 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 toda la inclinación. Con que este retiro viene a tener dos malicias, que cualquiera de ellas es merecedora de que a semejantes indios se les quemen las casas con toda justificación (Peña Montenegro de la 1771:146).

Las primeras acciones civilizatorias de los conquistadores en el Nuevo Mundo fue fundar pueblos y ciudades, *condición sine qua non* de la política y la policía. Los sujetos de Dios y Rey debían ser por definición urbanos, siendo la ciudad cristiana la vía obligada para acceder a la ciudad de Dios. Se construyó un mundo urbano-cristiano lleno de milagros, santos y sucesos maravillosos para civilizar y sacralizar al mundo rural-pagano andino. El tiempo de las ciudades fue el tiempo cristiano de rezos, santos, misas, procesiones. Por medio de los sacramentos, el tiempo cristiano regulaba las fiestas y los ciclos de vida. En este tiempo, el poder pastoral entrelazaba a los poderes espirituales y temporales, que juntos caminaban en alabanza y gloria de Dios. El rey y el obispo tuvieron un rol fundamental en esta arquitectura de la dominación. El poder pastoral tuvo urgencia de construir catedrales, iglesias parroquiales, casas y plazas para sujetar a las poblaciones en este paradigma de gobierno. Una de las características predominantes del dominio español fue la sujeción de las poblaciones nativas, profanando sus lugares sagrados, destruyendo sus templos y extirpando sus prácticas y creencias religiosas. Uno de los actores principales en la sacralización de los espacios andinos fue el obispo con la erección de

su diócesis, la construcción de pueblos, catedrales e iglesias y las ceremonias y rituales que centraron la vida religiosa alrededor de ellas. Santuarios y romerías fueron completando esta geografía sagrada cristiana. Los pueblos y las ciudades coloniales se construyeron en forma de damero con centralidad política en la plaza mayor y la parroquia. La catedral y las iglesias mayores ocuparon un sitio preferencial en las ciudades y los pueblos, al igual que otras edificaciones del gobierno colonial (Fraser 1990).

Es el obispo el ornamento principal del pueblo, porque a su sombra es ya ciudad (...) y debe tanto una ciudad a su obispo que aun con haberle muerto, aunque pierde el tener otro, como queda dicho se le queda el privilegio de ciudad que obtuvo por él (Villarreal de 1738:340).

El orden pastoral así constituido debía erradicar de los pueblos de indios las idolatrías, supersticiones y hechicerías. *En nombre de ambas majestades, divina y humana, que gobiernan en estas partes, tienen la obligación a tener muy grande vigilancia y cuidado en extirpar las idolatrías, hechicerías y magias que hallaren en los indios (Peña Montenegro de la 1771:191).* Los remedios para eliminar las idolatrías fueron varios. Entre ellos el obispo Peña Montenegro propuso encarcelar a los hechiceros para que no se comuniquen con los indios. También pidió a sus curas párrocos destruir los adoratorios y templos poniendo cruces en su lugar. Los ídolos o instrumentos de hechizos y encantos debían ser quemados en la plaza pública, advirtiéndole que si son de plata y oro pertenecían al rey y deberán, por mandato de cédulas reales, ser entregados a las justicias. Los párrocos debían prohibir los bailes o *taquis* antiguos en lenguas maternas, porque con ellos se creaba y recreaba la memoria de sus antiguas religiones. Pero el remedio principal contra las idolatrías seguía siendo incorporar a los indios a la política, que sólo era pensable y posible en la ciudad:

.....y el remedio principal es traerlos al pueblo, donde la doctrina y enseñanza de los curas que los tienen a cargo, se desengañen y aprendan la doctrina cristiana. Este cuidado de reducirlos toca inmediatamente a los corregidores, como consta de las instrucciones que les dan con el oficio, y por una provisión, que el marqués de Montesclaros despachó año de 1613.....(Peña Montenegro de la 1771:179)

La ciudad como centro de la política y de la salvación se sustentó en un sistema legalista, característico del imperio de los Austrias. Las leyes divinas, naturales y

humanas construyeron un complejo aparato de poder que produjo normas, leyes, burocracias reales y eclesiásticas, reducción de poblaciones en pueblos, iglesias parroquiales, colegios y monasterios, recolección de tributos y diezmos. Este sistema legal, como ya lo hemos visto, buscaba regular y normar las vidas y las costumbres de los sujetos a Dios y el Rey, subjetivizando a las personas en “indios”, “caciques”, “obispos”, “encomenderos”, “visitadores” y dividiéndolas como ya hemos visto, en esferas de lo sagrado y lo profano, agrupándolas por jurisdicciones reales y episcopales.

Los apóstoles en cuanto obispos no tuvieron limitados términos, cada uno era obispo en todo el mundo y en cualquiera parte de él podía usar su jurisdicción. Esta es la limitación con la que los obispos heredamos aquella dignidad. Tenemos divididos los términos de los otros para el pontifical en territorio ajeno. Cada cual tiene aparte su rebaño y sin licencia del pastor en propiedad, no podemos echar a sus ovejas aun una bendición, porque como quita pecados veniales, es acción jurisdiccional y pide jurisdicción. (Villarroel de 1738 :3).

En este contexto, cabe preguntarse ¿porqué Villarroel pensó y definió al obispo y su iglesia en términos pastorales y legales? González Echeverría (1990 :44) nos recuerda que en tiempos de nuestros obispos Villarroel y Peña Montenegro, escribir no era un acto llevado a cabo por una conciencia vacía, que debía enfrentarse *ex nihilo* a la tarea de narrar los acontecimientos que estaba viendo y viviendo. Se escribía desde un lugar específico, dentro de un campo de reglas y formulas estrictas llamadas retórica. En el siglo XVII que nos ocupa, la escritura estaba al servicio de la ley y la ley emanaba de Dios y del Rey. En la España de los Austrias, su sistema legal definió y redefinió las relaciones entre los individuos y los diversos cuerpos políticos, civiles y eclesiásticos. Las narrativas históricas, políticas y religiosas estuvieron sometidas a las formas y a las exigencias de la escritura legal. Este pensamiento legal-religioso penetró la manera de escribir la historia, sostuvo la idea de imperio y fue instrumental en el dominio y la sujeción de poblaciones europeas y no europeas.<sup>16</sup> La manera como compusieron nuestros obispos indianos el *Itinerario para párrocos de indios* (Peña Montenegro de la 1771) y el *Gobierno Eclesiástico Pacífico* (Villarroel de 1738) estuvo fuertemente influenciada por la retórica notarial, producto del desarrollo y expansión del estado imperial español. Los juristas o letrados españoles, como se

---

<sup>16</sup> Cabe recordar que como dice Agamben, ley y religión siempre estuvieron juntos, fueron de la mano, Juicio divino, juicio eclesiástico, juicio de los hombres, juicio final

los conocía en la época, fueron instrumentales en construcción de las burocracias con las que se gobernaron y administraron amplias poblaciones. Nuestros dos obispos de Quito y Charcas formaron parte de este mundo de letrados, Villarroel educado en teología y leyes en la universidad de San Marcos de Lima y Peña Montenegro en la prestigiosa universidad de Salamanca. Escribir para Villarroel y para Peña Montenegro fue una manera de legitimarse, construir su poder y delimitarlo en relación a los otros. Fue también una forma de ser reconocidos en este mundo de los ilustrados. Es en este sentido que Solórzano y Pereira el gran compilador de la *Política Indiana* elogiaba la obra de Villarroel como un manual escrito por un maestro para orientar a los obispos en el buen gobierno de sus poblaciones. Los obispos escribían porque así lo mandaba Dios.

Aquí ha querido Dios que un señor obispo, que con solas sus acciones pudiera ser ejemplo de muchos, sea maestro de todos (...) se debe dar a la estampa estos libros pues han de ser guía y norte de buenos preladados y jueces eclesiásticos y de magistrados y gobernadores y corregidores seculares para el acertado proceder en sus ministerios y el uso y ejercicio de sus cuchillos; y que sepan y entiendan que si alguna vez conviniere desenvainarlos no ha de ser para esgrimir entre sí sino como dijo San Pedro en la primera de sus epístolas ad vindictam malefactorum, laudem vero honoram, quia sic est voluntas Dei (Villarroel de 1738 : II).

Dentro de estos lineamientos pastorales-legales es importante preguntarse ¿qué finalidad tuvo el poder imperial según el pensamiento teológico-político español del siglo XVII? ¿cuál fue el objetivo del poder, cómo se imaginó y pensó su fin, su propósito? Maravall (1997 :146) nos recuerda que en el Libro I de los Reyes se dice “*Te constituí Rey para que hagas juicio y justicia*”. De esta lectura bíblica se desprende la centralidad de la idea de justicia en el pensamiento político español en tiempos del obispo Villarroel. Esta idea de justicia organizó las formas que fue tomando su maquinaria de gobierno en la metrópolis y en sus dominios americanos, con la instalación de las audiencias y los obispados como tribunales de justicia. De esta manera, para servir a esta idea de justicia y administrar poblaciones se conformaron sofisticadas burocracias eclesiásticas y civiles. La idea de justicia penetró en todos los niveles de gobierno. En este paradigma donde los cuerpos sociales pertenecen a un orden pre-establecido, cada elemento tiene cierta autonomía jurídico-política. En el discurso político de la época, poder se lo entendió como *potestas*, potestad. La finalidad de las *potestades* fue resolver con justicia, los

conflictos entre las distintas partes del cuerpo político. Desde estas lógicas, el poder imperial civil y eclesiástico se ejerció para hacer justicia. Los símbolos físicos de estos dos poderes, el regio y el eclesiástico fueron la cruz y la picota. La cruz aludía a la justicia divina en el juicio final, la picota a la justicia real dentro del orden imperial. Ambos símbolos se encontraban en las plazas principales, con lo cual se reforzaban la idea de una sujeción a las dos majestades, Dios y Rey. Atrás de estos símbolos estuvo una justicia definida y representada en términos bíblicos bajo la parábola de los dos cuchillos, de Villarroel y Castillo de Bobadilla. En el evangelio según San Lucas, libro 6 hay un cuchillo temporal una justicia real que se organizaba alrededor de la corona, las cortes, los virreyes, corregidores, audiencias, cabildos que cohabitaba con un cuchillo espiritual, eclesiástico que se ejerce por medio del papa, arzobispos, obispos, cabildos eclesiásticos, clero, órdenes religiosas para la salvación de las almas por medio de la construcción de un orden civilizatorio y reformado en este mundo. Dentro de estas lógicas de justicia divina, Villarroel describía y destacaba la función del obispo como juez. Dentro de la más pura tradición de la teología política, el primer juicio fue el de Dios con Adán y Eva y el último juicio será el juicio final. La historia de los hombres se desarrolló entre estos dos juicios primigenios ambos por fuera del tiempo profano y la historia de los hombres.

El primer Juicio que hizo Dios en el mundo, tomando para que le viesen forma visible, fue contra tres delincuentes, demonio y nuestros primeros padres y para enseñar a proceder con justificación fulminó el proceso en el paraíso, y para dar forma al derecho en el orden de sustanciarle citó primero los delincuentes. He allí el primer paso en una causa que se fulmina, citar la persona que se procesa. Adam ubi est? No tuvo más solemnidad aquella tremenda citación. Tomó sus confesiones a los delincuentes y hízoles cargo de sus delitos. (Villarroel de 1738: 122).

Para Dios, Supremo y Soberano Juez no era necesario el juicio porque en su infinita sabiduría ya conocía las causas y el desenlace. Para Villarroel, la razón de este proceso fue por tanto, enseñar a los hombres a hacer justicia. Se preguntaba entonces para qué examinó a Adán y por qué le tomó a Eva su confesión.

...haberles preguntado los delitos que no se pudieron esconder de los divinos ojos fue abrirles camino para confesarlos con ánimo de templar el rigor de su sentencia si confesasen los reos con humildad sus culpas. Y que Adán que era por muchos títulos el principal agresor, estuvo tan lejos de confesarse rendido aquel pecado tan feo, que aunque no negó la culpa quiso achacarla a la Divina Providencia. Esta mujer le dijo al Juez Soberano que me



distes vos por compañera fue la que me hizo comer la manzana: Diómela ella y comíla. He aquí la confesión pero sin penitencia, y lo peor añadir al delito un blasfemo desacato(Villarroel de 1738:17).

Aquí vemos en el pensamiento de Villarroel la estrecha relación que estableció entre juicio-confesión-arrepentimiento-perdón-redención en la eterna lucha entre el bien y el mal. Subyacente a esta historia estaba la salvación de los hombres y por ende, la tarea neurálgica del poder pastoral fue guiar las almas hacia el juicio final, sorteando toda suerte de tentaciones, trampas y peligros puestos por la serpiente. Sobre esta idea de juicios divinos se legitimó la autoridad del obispo como juez de los hombres en la historia y en las cosas de este mundo. El poder pastoral y las justicias civiles y eclesiásticas se forjaron sobre estos juicios divinos; el poder de los obispos en tanto jueces y patriarcas se debatía entre el juicio primordial y el juicio final. El sistema legal del imperio español fue moderno pues creó categorías de sujetos coloniales definidos y sometidos a las leyes y los juicios y no desde sus genealogías familiares, como en la edad media (González Echeverría 1990:48). Desde una teología política, “obispo”, “indio miserable”, “párroco”, “vecino” fueron entonces categorías legalmente construidas. Así, por ejemplo Peña Montenegro se preguntaba ¿qué cosa sea párroco? y respondía:

...párroco es aquel a quien el obispo señaló y canónicamente instituyó superior en la iglesia parroquial para que allí a los feligreses les participe el pasto de la divina palabra y administre los santos sacramentos... y este cuidado es tan propio de su oficio, que no solo hemos de decir que puede el cura administrar los sacramentos que le piden sus parroquianos sino que tiene obligación a ello no sólo de caridad sino de justicia.” (Peña Montenegro de la 1771:1).

Para llevar a cabo sus obligaciones divinas de juez de los hombres, los obispos, debían ante todo tener una sólida formación en teológica y legal para juzgar la moral y el comportamiento de los miembros de sus iglesias. La educación, formación moral y la elección del obispo-juez, gobernador de almas fue de gran importancia. En palabras de Villarroel, a él lo hicieron obispo “*por predicador y sé del arte lo que basta para apacentar mis ovejas*”(Villarroel de 1738:171). El obispo debía ser letrado porque la ignorancia fue la peste de la prelación. El concilio de Trento puso especial énfasis sobre la idoneidad del obispo, piedra angular del edificio de la iglesia. El modelo a seguir fue el obispo de la contrarreforma Carlo Borromeo, reformador por excelencia de su iglesia, ejemplo del buen pastor al cuidado de sus ovejas con la

prédica, el ascetismo, la limosna, la liturgia y la praxis ceremonial. Las causas que juzgaban los obispos eran de dos índoles, espirituales y religiosas. Las espirituales fueron aquellas que trataban temas relacionados con sacramentos, ceremonias, ritos eclesiásticos y temas de fe y ley divina. Por causas eclesiásticas religiosas Villarroel entendía las civiles, que giraban en torno a los malos comportamientos de clérigos, monjas, religiosos y curas. Los jueces legos, reyes y audiencias no debían tratar estas causas. Las jurisdicciones de los dos cuchillos debían estar claramente demarcadas para garantizar un gobierno pacífico colonial. Estas separaciones no fueron posibles, entre otras cosas por las grandes distancias entre el centro del poder y sus colonias. Según Villarroel este fue el caso de las Indias donde era difícil resolver las disputas.

Hemos de advertir al lector que escribimos en las Indias, tres mil leguas de España y más de Roma, que en España hay un nuncio de su Santidad, cum potestate a latere legati y en la santa ciudad reside la fuente del poder, y el caso sobre que escribimos tuviera en toda Europa muy fácil el recurso; pero por acá no tiene un obispo superior, especialmente para casos de ese porte, que en otros ya se sabe lo que puede un Metropolitano. Por lo cual ha sido necesario que entremos en disputa: si podrá ingerirse la Real Audiencia en la que llamamos causa posesoria? (Villarroel de 1738:134).

En este paradigma legal-religioso, propio del poder pastoral, el obispo estaba por sobre todas las otras dignidades porque *“los obispos representan la persona de Dios”* mientras que los *“señores oidores la del Rey”* (Villarroel de 1738:342). Villarroel va más allá y nos dice que *“el obispo hace dos imágenes, con dos distintas representaciones, porque tiene dos oficios diferentes: una imagen es de Dios porque impera y otra de Cristo porque sacrifica”*(Villarroel de 1738:343). Estas dos representaciones están a la base de las profundas tensiones características del poder pastoral que se debatía entre lo sagrado y lo profano, entre la gloria a Dios y el gobierno de los hombres. Los obispos debían ser virtuosos, dadivosos, templados, ponderados, humildes como lo fue Cristo, pero al mismo tiempo tenían que representar la gloria de Dios en esta tierra por medio del ceremonial pontificio. El ser del obispo transitaba entonces entre la pobreza en imitación de Cristo y el fausto en representación de Dios: entre la humildad de Cristo y la gloria de Dios Padre. Villarroel hablaba así a los obispos y les advertía que:

...ser poderoso y no ser engreído es un milagro. Pelear con el tumor que nos engendra el tener es una valentía muy digna de admirar. Entrar en duelo con una felicidad y saberla un hombre vencer es una hazaña que la debe predicar no

menos que San Agustín (...) porque “si vuestra grande hace que os perdáis de vista, si tanto os levantáis que ya no os conocéis, como heredadas os tiene dadas Dios vuestras iglesias, privar os han de heredero si os hacéis engreído” (Villarroel de 1738:196).

Para ilustrar estas profundas tensiones propias del poder pastoral, Villarroel nos narraba la historia del ermitaño y el obispo. Un anacoreta que vivía una vida extremadamente austera había alcanzado tal perfección en la pobreza evangélica que hablaba continuamente con Dios. Dios le hizo saber que tenía garantizada su salvación. El ermitaño, a su vez, quiso conocer con quién iba a compartir la gloria en el cielo. Dios le reveló que sería con Gregorio Magno, príncipe de su iglesia y su obispo de Roma. El anacoreta había vivido desde su niñez en total aislamiento y soledad, y por ello no conocía Roma ni lo que era un papa. Su deseo de conocer su futuro compañero del cielo fue tan grande que abandonó su soledad y sus ejercicios espirituales para encaminarse a la ciudad santa. Llegó en un día en que Gregorio Magno salía con toda su solemnidad, acompañado de la nobleza romana. El papa era llevado en hombros, rodeado de arqueros y con todo el ceremonial pontificio. Desolado ante tal despliegue de riquezas, el ermitaño se dirigió a Dios diciéndole:

...muy poco Señor os he servido, no juzgo que os he agradado pues habiendo cuarenta años que ando desnudo, a los rigores del hielo, que tengo por mi posada una gruta, que como hierbas y bebo agua, me habéis significado que no he ganado más que Gregorio que viste púrpuras y bordados, que lo llevan en hombros y tiene príncipes por criados (Villarroel de 1738:197).

Dios le respondió al ermitaño haciéndole notar que si bien en el exterior el veía un papa rodeado de ceremonial, fausto y boato, en su interior Gregorio no se alegraba con tanta grandeza, al contrario le mortificaba. De esta historia Villarroel colige que el fausto y la grandeza eclesiástica importaban para la dignidad y que en el mismo poder, puede el obispo tener su mortificación. En los razonamientos de Villarroel podemos apreciar claramente que no había dignidad sin grandeza y que el poder pastoral se construyó desde y con la glorificación de Dios y sus representantes en la mundo. La autoridad y el poder del obispo se construyeron con el ceremonial, el fausto y el despliegue público de todos los signos de poder. El ceremonial de los obispos fue instaurado en el año 1600 por el papa Clemente VIII para resolver una demanda del concilio de Trento. El propósito de normar tan estrictamente cómo debe vestirse, actuar y vivir el obispo fue crucial en la manera como se construyó su

dignidad en una sociedad barroca. Se impuso la capa magna de seda, las perlas en los zapatos, diamantes en las mitras, anillos de gran valor pues se tenía como justo que los obispos traigan vestidos más preciosos que los de los otros señores que llamaban señores de títulos y los de grandes (Villarroel de 1738:187). Villarroel insistió en la necesidad de que para la dignidad del obispo se respetara el ceremonial romano tanto en España como en las Indias:

Gran probanza es en este negocio, el general uso, especialmente en las Indias de tantos y tan santos prelados. En Cartagena vi al señor obispo Ronquillo muy docto con capa magna de seda, en la suya y en mi casa, y no me acuerdo de haber visto otro sin ella. En Cádiz me visitó con capa y muceta de seda el señor maestro Cano, confesor que había sido del infante Carlos y era fraile dominico y el señor Ronquillo trinitario. El de Panamá, premonstratense monje y estaba de ello; y lo vi y no es creíble que hombres tales trajesen tan a la vista una culpa escandalosa. Yo la usé en Lima y me consagré con ella y no he de presumir que entre tantos doctos y santos faltara uno, que doliéndose de mi conciencia me lo avisara. Había de ignorar un tan cabildo la gravedad de la materia del precepto? El ceremonial le pone para que se guarde, pero con su proporción, obligando en cada punto conforme su tamaño (Villarroel de 1738:187).

Fue tal la importancia del ceremonial pontifical para la gloria del obispo, que su uso causó graves conflictos entre las potestades. El caso de Peña Montenegro en Quito es aleccionador. El obispo tomó posesión de su diócesis en 1655 luego de una larga sede vacante. Esta ausencia de obispo fue aprovechada por los otros poderes pastorales, los cabildos y las órdenes religiosas<sup>17</sup>. A su llegada a Quito, Peña Montenegro se encontró con una catedral a medio hacer y con la novedad que el cabildo eclesiástico había permutado, con apoyo de la audiencia y del cabildo secular, las casas episcopales por las del colegio de los jesuitas. En Quito gobernaban de facto en lo espiritual los franciscanos, los dominicos y los recién llegados jesuitas. La autoridad del obispo estaba sumamente debilitada al punto que la audiencia cuestionó la

---

<sup>17</sup> Antes de Peña Montenegro estuvo Agustín de Ugarte Y Saravia (1564-1650) nombrado obispo de Quito a los 82 años. Letrado como Peña Montenegro fue también formado en Salamanca como teólogo y jurista. Por su temperamento y su edad no estuvo en capacidad de imponer la dignidad episcopal y por ende, se fortaleció el poder del cabildo eclesiástico, las órdenes franciscana, dominica y jesuita y la presidencia de la audiencia y sus oidores. Peña Montenegro llega como obispo a Quito en 1655 tras cinco años de sede vacante. Tuvo que reconstruir el poder del obispo restándole y peleándose con los otros poderes locales. Es interesante estudiar este caso pues nos permite ver cuales fueron las estrategias que empleo para asentar la autoridad, la dignidad y el poder episcopal. La construcción de la catedral y del palacio obispal fue una de sus principales estrategias, junto con imponer el ceremonial romano y su jurisdicción sobre los conventos de monjas y la educación y reforma de los clérigos.

legalidad y la conveniencia de que el obispo usase del ceremonial romano instaurado por el papa Clemente XVIII. Según González Suárez (1970:704) el obispo Ugarte y Saravia había ordenado guardar el ceremonial para los obispos. A su llegada, Peña Montenegro quiso cumplir con el ceremonial en los cultos de la catedral. Los oidores le acusaron ante el Consejo de Indias por atentar contra la dignidad de la corona porque en las iglesias se sentaba en sitial con dosel, se hacía acompañar por su corte de diáconos y los predicadores a la hora del sermón le saludaban primero a él que al presidente de la audiencia. El Consejo resolvió que se guarde el ceremonial romano en Quito. Este caso como muchos otros nos ilustra la necesidad que tiene el poder de la gloria. Sin ceremonial como lo quería la audiencia, el poder pastoral se vería sumamente debilitado en su *autoritas* y sin autoridad no había legitimidad para gobernar.

Hubo también una larga disputa entre el obispo y la audiencia por el derecho que tenía el obispo de poner un dosel en el balcón de su palacio para ver los toros. Aducía Peña Montenegro tener una cédula real que le autorizaba hacerlo. Durante la disputa esa cédula resultó ser falsa y el Consejo falló en contra del obispo.<sup>18</sup> En esta disputa entre los dos cuchillos el ceremonial fue una poderosa arma para la gloria y la autoridad de los obispos indianos. Villarroel nos describe como el ceremonial debe ser empleado con moderación para no envanecerse demasiado:

Sin embargo de lo dicho, moderaría yo como lo ejecuto en mi persona esta doctrina. Saliendo el obispo religioso de su casa par la iglesia a ejercer el pontifical, como quien se comienza a vestir bien podrá llevar una capa de color y puede ser carmesí, si es grande la festividad. Un día de Corpus, de la Asunción de Nuestra Señora o del patrón, en un obispo cartujo a quien le será de escándalo? Si le ven en estos mismos actos con una costosísima mitra que llama el ceremonial preciosa, que ha de extrañar verle envuelto en un poco de tafetán carmesí. Si traigo todo el año mi santo hábito entero y solo distingo en la cruz de un portero mi religión, que agravio hago a mi profesión cuando ocho o diez veces en un año esmalto mi hábito con esas listas de obispo? Los señores obispos que dije vi en Lima tantos años no se les caían fuera de sus palacios esas capas de los hombros porque en ellos no tenían que encubrir hábito de religión; pero los que descubrimos de por vida que importa, que si tantas veces lo cubre la casulla, lo cubra tal vez la capa? (Villarroel de 1738:188).

Los obispos religiosos como Gaspar de Villarroel estuvieron especialmente expuestos a estas ambigüedades del poder pastoral. Sus dilemas y conflictos como los del

---

<sup>18</sup> AGI, Quito, 77, N. 86 "Sobre poner dosel para los toros"

ermitaño y San Gregorio Magno fueron entre vivir a plenitud la pobreza evangélica de sus votos o exponerse ceremonialmente con todo el esplendor que exigía la dignidad episcopal en la escenificación de los poderes coloniales. Para nuestro obispo agustino no era loable que un obispo religioso abandone su hábito, porque lo disminuía ante el aprecio de su rebaño.

En Lima hallé celebradísimas las memorias del señor Perea, obispo de Arequipa y del señor D. Fernando de Vera, del Cuzco, electo arzobispo de los Reyes, porque con la retención del hábito de mis padres San Agustín no parecían dos tan grandes pontífices sino dos muy pobres frailes a cuya imitación por tener yo algo de religioso conservé mi hábito. Me consagró un señor obispo de mi religión que usando su derecho se le quitó y me apretó tanto en que me le quitase que me amenazó con no consagrarme a lo cual respondí: nunca he tenido de religioso más que el hábito y no he de dejarlo aunque deje de serlo. Concluí en chanza lo que comenzó en pendencia: Ea Señor, rompa V.S. dificultades no busque cómplices (Villaruel de 1738:191).

Villaruel se debatía entre la virtud del obispo y la pompa propia de su dignidad. Sacaba a relucir la austeridad del Santo Tomás de Villanueva arzobispo agustino de Valencia que vistió con modestia para ejemplo de muchos prelados ostentosos. Su gobierno eclesiástico fue también un ejemplo de santidad. Lo compara con otro agustino, fray Luis López de Solís que fue obispo de Paraguay, Quito y Charcas y que un día fue pillado remendando él mismo su hábito. Su criado le reprochó que usase ese viejo hábito pudiendo tener cien hábitos de brocado. El obispo respondió que con este hábito vino a ser obispo y habiéndole pedido a Dios que lo enterrase con él, si no lo remendaba no lo podría hacer. A la hora de elegir entre obispos virtuosos y obispos letrados, Villaruel definitivamente inclina la balanza hacia los virtuosos, que a su parecer generalmente son también letrados.

### **Oikonomia: la casa del obispo y su diócesis como casa**

El obispo Villaruel hace un claro paralelismo entre administrar su casa y gobernar su diócesis. Ambas necesitan de los mismos dispositivos y destrezas:

Una grande familia es una ordinaria ocupación. Viene a ser en el obispado un gobierno de por sí. Y no le parece a San Pablo, que tiene mucha facilidad portarse en su gobierno bien, pues le da de este punto a su discípulo un especial documento: *sua Dominus bene prepositum*. Y arguye del mal gobierno de su casa, que puede esperarse que tendrá un obispo en su iglesia (1738:200).

Tanto el poder pastoral, como el gobierno de los hombres respondían a las lógicas de la *oikonomía*, un modelo organizado alrededor de la conducción, gestión y manejo de un *oikos*, una casa con todas sus gentes, cosas y riquezas. El gobierno pastoral entonces no sólo fue conducción soterológica, sino que para hacerlo, el poder tomó forma de administración y manejo de la vida en este mundo. Por ello, no se puede comprender el funcionamiento de la máquina gubernamental si no se entiende la estrecha relación entre sus dos polos: el reino y la gloria y el reino y la economía. Tanto el rey como el papa se definían como *vicarius Christi o vicarius Dei*. Como vicarios de Dios tenían la obligación de gobernar sus poblaciones (Agamben 2008:152). Esta condición vicaria del poder pastoral hizo que tanto la sujeción a Dios como al Rey necesitara de maquinarias especializadas de gobierno. Las burocracias reales y eclesiásticas se organizaron para contar, conocer, administrar, manejar, conducir a las gentes hasta el juicio final, la *parusia*, que pondría fin a la historia de los hombres.

Ese gobierno fue un *oikonomía*, con saberes para un manejo domestico de los hombres y de las cosas de una casa. Para los griegos, *oikonomía* significaba simplemente la administración y el manejo de la casa. A esta forma de poder, Aristóteles la definió como un paradigma práctico de gobierno. En los primeros siglos de la iglesia cristiana, el poder como *oikonomía* cambió, guardando su sentido práctico y tomando una clara función teológica. ¿Porque los padres de la iglesia tuvieron que resignificar la *oikonomía* transformándola en una *oikonomía* divina? Este cambio respondió a una necesidad puntual, histórica, ideada por teólogos como Tertuliano, Irineo, Hipólito frente al problema que se generó el monoteísmo y el dogma de la trinidad. La ambigüedad radica en que por el un lado el Dios cristiano es Uno, pero en su economía entendida como gobierno del mundo, Dios es trino. El Hijo y El Espíritu Santo intervienen, en la vida de los hombres por medio de santos, milagros, reliquias, prodigios. Con ayuda del rey y el papa, Cristo y el Espíritu Santo guían a los hombres hacia su salvación. Con este actuar de Cristo se introduce en el pensamiento cristiano una estrecha vinculación entre el gobierno providencial de los hombres y el dogma trinitario. Así, la intervención de Cristo y el Espíritu Santo se produce una separación ontológica entre el Ser y el Actuar, la episteme y la praxis, la política y la economía. Este aparato teológico-económico, como todo dispositivo, produce sujetos e identidades. Agamben los entiende como procesos de subjetivación. En el caso que nos ocupa, el poder pastoral colonial produce las categorías de “reyes”,

“papas” y “obispos” como vicarios de Cristo, e “indios”, “viudas”, “enfermos”, “huérfanos” como *miserables* a ser protegidas. Históricamente, este poder vicario tomo la forma de dos majestades Dios y Rey, de donde surge una de las características del gobierno español en el siglo XVII siendo así que:

...la falta de una clara definición del concepto de división de poderes entre las diferentes ramas de gobierno: la legislativa, la judicial y la ejecutiva. Como representante de un monarca absolutista, el Consejo de Indias legislaba, imponía contribuciones atendía las apelaciones judiciales y escogía los funcionarios coloniales tanto políticos como eclesiásticos sujetos únicamente a la aprobación real (...) La Corona mantenía un saludable equilibrio de poder y de autoridad entre sus funcionarios de América, no con la separación de poderes en el sentido que hoy damos a dicha expresión, sino por la división, o más bien el conflicto de autoridad entre aquellos funcionarios que ejercían los mismos poderes o poderes semejantes (Haring 1969:8-9).

Haring como Elliott (1992) intuyen que el poder pastoral necesitaba del conflicto entre las majestades para gobernar. Pero, al no contar con una analítica del poder estos autores sólo logran constatar este conflicto entre autoridades. Pero no logran explicar el conflicto, peor aún entenderlo. A mi juicio es justamente este conflicto entre poderes similares lo permitió negociar y mantener el imperio español en sus colonias americanas. Este poder vicario comenzó y se desarrolló en casa, en el *oikos*, con el *pater familias* que tuvo que gobernarse para gobernar. Gobernando pacíficamente su casa, el obispo desarrolló saberes que se transformaron en estrategias de gobierno que le permitieron administrar las poblaciones bajo su cargo en su casa grande, la diócesis. Como veremos a continuación el problema de gobierno es recurrente en el pensamiento y en la obra de Villarroel. Sus reflexiones y preocupaciones giran en torno a cómo deben los obispos indianos gobernarse a sí mismos, con que estrategias deben gobernar sus familias y sus casas, y que deben hacer para lograr un buen gobierno de sus clérigos y sus diócesis. En esta parte del trabajo voy a examinar de cerca estas tres técnicas de gobierno para aproximarme a una comprensión de cómo funcionó el poder colonial desde sus prácticas de gobierno.

### **El arte de gobernar la familia y la casa del obispo**

Como vicario de Cristo, Villarroel reflexionó extensamente sobre el arte de gobernar. Para el obispo se gobernaba desde la praxis, desde lo local, empezando con el arte de



governarse a sí mismo y su casa. Dedicó una parte importante de su tratado al justo ornato del obispo, su familia y su casa. Sus primeras reflexiones giraban en torno a como se constituyó la autoridad del obispo, siguiendo rigurosamente el ceremonial romano que ordena como vestirse y actuar para así elevar la dignidad de su cargo.

El ceremonial habla del color del vestido del obispo, de la forma y de la materia (...) veo infinitos obispos clérigos doctos y santos con manteletes y mucetas, sino están en sus obispados; sotana, muceta y capa magna cuando están en ellos, y seda todos, juzgo que por lo que yo he referido y por lo que no alcanzo, visten seda sin algún escrúpulo. Los religiosos obispos de San Agustín mi Padre tienen en su hábito color acomodado para seda, y cuando de una algo ajada, y que brillando no se llevase los ojos, no condenaría yo en un día muy festivo, que fuesen de seda el hábito (Villarreal de 1738:188).

Pero no sólo el ornato hizo al obispo. Siendo vicarios de Cristo no había obispo sin virtud. La sujeción del pueblo a su obispo se hacía en este doble movimiento entre lo que se vía y lo que se ocultaba: un justo equilibrio entre la externalidad del ornato y la virtuosidad de su fuero interno. Ambos gobiernos del cuerpo y del alma hacían al obispo, puesto que

...el acatamiento que hace el pueblo al obispo, viéndole con pompa y fausto y como es fundamento flaco, es fácil echar por el suelo el edificio. Porque los prelados pueden comprar la reverencia por menos costa. No crece el respeto al paso de lo criados sino al andar de la virtud del obispo (Villarreal de 1738:202).

Para Villarreal entonces gobernar fue justamente lograr este frágil y complicado equilibrio entre la dignidad externa y su dignidad interna. Los excesos de boato y los excesos de virtud amenazaban la autoridad misma del obispo. El poder pastoral se sostenían sobre estas tensiones y ambigüedades, entre imitar a Cristo y actuar como príncipe terrenal. Esto se ve claramente en el reclamo que hace Felipe II al obispo agustino Coruña por su exagerado virtuosismo. *Mandóle llamar el rey y significóle lo magnífico de su dignidad y ordenóle que se vistiera en la conformidad que aquel su nuevo estado requería* (Villarreal de 1738:203). Establecido así la importancia de gobernarse externa e internamente como obispo, Villarreal discutió entonces la importancia que tuvo para el obispo gobernar bien su familia. Gobernar una casa significaba para Villarreal disciplinar sus miembros y administrar sus bienes. Se preocupaba por el número de sus criados, por sus virtudes, los trajes que usaban, su crianza y la sabiduría que necesitaba el obispo para saberlos elegir. Villarreal relataba

quienes eran esos miembros de familia, cuales fueron sus relaciones con el prelado y que vinculaciones jurídicas y legales tenían con él. La familia del obispo no se definía en términos de linajes y herencias como en la edad media, sino en relación al estado, a la jurisdicción y a la dignidad del cargo de prelado. En este contexto la razón del obispo fue, como lo hemos visto, construir un orden cristiano, con el propósito de conducirlos a la salvación. Aquí se ve claramente el impacto que tuvo la reforma tridentina en la problematización del sujeto en términos religiosos y su consecuente necesidad de una fuerte y vigorosa conducción pastoral, pontificia y real. Es en este sentido que sostenemos que el gobierno de sí y de la casa del obispo fue un microcosmos de la diócesis y del mundo. A medida que el obispo lograba un buen gobierno pastoral de su casa podría también administrar bien su grey. El arte de gobernar del obispo es pues un ejercicio moderno, racional del poder que atravesaba toda la vida como tal. Villarroel en su manual incitaba a los obispos a observar y conocer la naturaleza de sí mismos y de sus gobernados: *A personas que están en tan alto grado, parecería desacato darles preceptos y en esa conformidad comienzo esta advertencia con la que tenía David en gobernar su casa: no tenga más criados, dice el santo, que los que sean virtuosos (Villarroel de 1738:226)*. Para ello el obispo vigilaba supervisaba, contaba y desarrollaba estrategias legales para un buen comportamiento y un buen manejo de su casa. La tarea de gobernar fue difícil pues el desorden y el caos empezaba siempre en casa, para luego afectar a toda la sociedad. Por ello fue preciso desarrollar un orden moral tanto interno como externo, base de toda policía y buen gobierno. Cabe recordar que el *oikos* del obispo colonial en el siglo XVII no era para nada la casa unifamiliar moderna, ni tampoco simplemente la familia ampliada, sino un organismo abigarrado en el que se entrecruzaban relaciones de poder estamentales, étnicas y de género sumamente complejas. Esta familia vivía en el palacio del obispo, una de las principalísimas edificaciones en toda plaza central de una ciudad colonial. La casa del obispo fue ante todo un símbolo sagrado de autoridad. Por ello el concilio de Trento dispuso que la casa del obispo se construyera siempre junto a la catedral, la casa suprema de Dios. El palacio del obispo ocupó un lugar central en la topografía colonial de poder y formó parte del complejo sistema de sujeción y dominación colonial (Fraser 1990). Su arquitectura monumental hablaba de poder, autoridad moral y riqueza. Tradicionalmente la casa del obispo estuvo adosada a la catedral, el espacio más sagrado de la diócesis. En Quito ese no fue el caso pues hubo una brutal disputa entre el obispo Peña Montenegro y los jesuitas por el control

simbólico de la casa junto a la catedral. Obispo y jesuitas tuvieron que negociar este espacio sagrado, cargado de simbolismo de poder. Oigamos los reclamos del obispo reclamar al rey:

Señor, habiendo llegado a este obispado de Quito del cual, aunque indigno me hizo Vuestra Majestad merced, teniéndome el cabildo una casa para hospedarme tan antigua y maltratada y una cuadra distante de la iglesia, reparando en la incomodidad de la distancia, me informé después como teniendo los obispos mis antecesores otras casas buenas y tan cerca de la iglesia que no había más de una calle en medio a ella, la habían trocado en sede vacante, los prebendados por ésta en que en el presente vivo, que se está cayendo, a instancias de los padres de la Compañía de Jesús, por estar continuas a las de su colegio (..) siendo así que por el concilio tridentino se dispone y de la distancia y de la forma de la distancia que ha de haber de una iglesia a otra y aquí hay tan poca que es una calle, y muy angosta, y las ventanas que han abierto están enfrente y al registro de la puerta de la iglesia y se podrán perturbar las horas canónicas, así cuando en sus celdas estudiaren y argumentaren los dichos padres, como cuando se pase el comercio de los mercaderes, como lo intentan, a las dichas tiendas que están fabricando y casa tan suntuosa como han levantado en la esquina, y en la misma plaza mayor y sobre la misma iglesia. Por lo cual suplico a Vuestra Majestad, por parecerme que acá no hallaré remedio, de enviármelo de su poderosa mano, mandando que, pues por las razones y derechos alegados fue nulo el trato del dicho cabildo en sede vacante, mande se deshaga el trueque y engaño de las dichas casas y que se deshaga el trueque y engaño de las dichas casas y que se le vuelvan a los dichos padres de la Compañía las que dieron y restituyan las episcopales poniéndolas en el mismo estado que las llevaron a su poder (Bandín Hermo 1951:123).

Lamentablemente para el obispo de Quito, los jesuitas también usaron sus influencias que resultaron ser muchas y muy poderosas. Dirigieron sus peticiones al Consejo de Indias usando la Audiencia de Quito y los cabildos secular y eclesiástico como sus intercesores. El Consejo de Indias recibió las peticiones y quejas de ambos bandos. Demoró diez años en tomar partido dejando así que se calmen los ánimos en Quito y reconociendo de facto los hechos consumados. Los jesuitas se quedaron con las casas al frente de la catedral y el obispo construyó su palacio en la plaza mayor, al frente de la catedral.

¿Quiénes vivían en las casas episcopales con el obispo? La ley y los doctores definían las poblaciones que habitaban la casa del obispo y que estaban bajo su jurisdicción. Consideraban como familiares del obispo a las personas que vivían en su palacio comían de su mesa y ejercían alguna ocupación u oficio doméstico. La casa del obispo estaba compuesta por criados y pajes tanto legos como clérigos. También tenía canónigos y prebendados. En contextos coloniales las poblaciones de criados fueron esencialmente no europeas *porque acá no hay otros criados que puedan*

*competir con los del obispo, no hay en todas las Indias criado con cara blanca (Villarroel de 1738).* Los criados del obispo se dividían en dos categorías: legos y clérigos. Los legos, según Villarroel siempre dieron más problemas que los clérigos, pues ellos por sus votos religiosos fueron más sumisos al obispo. Los criados clérigos no debían vestirse de manera ostentosa, aunque ellos mismos se costearan sus vestidos. Su lujo desacreditaba al prelado. El ceremonial pontifical les obligaba a vestirse algo mejor que los clérigos ordinarios, pero con recato, los pajes de los obispos se podían vestir como los de los demás señores. Especial atención debía prestarse a la forma que llevaban el cabello, pues criar cabello era mujeril y de gente ociosa, no apta para estar en la casa del obispo. Villarroel nos recuerda que *modestia y honestidad en los criados está publicando la virtud de su señor.* Obispos y familiares debían comportarse de la misma manera, guardando siempre el decoro de su estado y condición. Las identidades modernas se construyen justamente en esta correspondencia entre gobernantes y gobernados. Baruch Spinoza observaba en el siglo XVII este *deseo de ser*, deseo de parecerse a los de su comunidad. Trae a la memoria la idea de Hobbes de que el hombre no está equipado por naturaleza para vivir en sociedad, sino que se vuelve sociable por disciplina, por ser como los demás. El comportamiento civilizatorio del poder pastoral enfatiza la urbanidad del obispo y por ende, la construcción de urbanidades equiparables en las poblaciones sujetas a él, en su casa y en su diócesis (Burchell 1991:14).

El derecho reconoce dos tipos de familiares, los unos estuvieron al servicio del obispo y ocuparon oficios particulares. Los otros vivían en su casa y fueron sus mantenidos. Se los conocían como domésticos o comensales. Otro miembro importantísimo de su familia fue el compañero del obispo. La ley lo definía como tal y era escogido entre sus pares por los mismos obispos. Oigamos lo que Villarroel tiene que decir al respecto.

...y si yo tengo que hablar del mío tiene tantos oficios en mi casa que no parece familiar sino familia. Es mi compañero mi confesor, mi mayordomo, con especial poder y general administración de mis rentas, mi visitador general, mi secretario y mi limosnero. Para este último oficio tiene rara virtud y para los otros le sobra capacidad; y en el manejo de temporalidades es su limpieza tanta que desde que soy obispo no le he tomado cuentas (Villarroel de 1738:216).

En definitiva, podemos decir con Villarroel que el que gobernaba su familia, por delegación del obispo, fue su compañero, en tanto vicario, conservando el prelado la cabeza de la organización como *dominus, pater familias*, gran señor de su palacio.

Las mujeres fueron otro elemento importante, necesarias para mantener el orden de la casa y para que el *oikos* se considere completo. Las mujeres por su naturaleza entendían de las cosas de la casa, pero no está claro en las reflexiones de Villarroel si los obispos las debían moralmente tener como miembros de sus palacios. El universo de las mujeres según Villarroel se dividía en tres. En primer lugar estaban las “criadas”, encargadas de administrar las despensas, las cocinas y la ropa blanca, la cama del obispo y atenderlo cuando estaba enfermo.

La casa del obispo sin el cuidado de una mujer sería un perpetuo saqueo, por los esclavos, inclinados al robo, no teniendo una sobre estante tal, se verá en la hacienda una total ruina y destrucción, que con lo guardosa de una mujer, ningún hombre podrá competir...poner la casa en manos de un negro o de un criado fuera una grande monstruosidad...como pasaran en casa del obispo media docena de pajes, sin una mujer que los cosa y los remiende? Y siendo forzosa que haya negras en la cocina, han de ir criados a gobernarlas? Quién sino una mujer podrá entenderlas? (Villarroel de 1738:231).

Vemos aquí que las criadas fueron un mal menor y que el problema de gobernar a todo nivel giraba en torno a la administración de las personas y las cosas domésticas. Las criadas tuvieron oficio doméstico y ocupaban un lugar insustituible en el orden estamental del palacio. Sin criada la casa caería en un caos, debido al desorden de los hombres. Hay también otra categoría de mujeres que amenazaba la gobernabilidad del obispo. La presencia en la casa de sus “madres”, “hermanas” y “parientes” es *fuente continua de tentaciones, murmuraciones y escándalos* (Villarroel de 1738:232). Para el obispo entonces el dilema no fue entre tener o no familia y si era o no numerosa. El problema de poder pastoral fue crear orden y disciplinamientos internos y externos. El punto contencioso de esta forma pastoral de gobierno fue como ya lo hemos visto, gobernarse a sí mismos administrando sabiamente la dignidad episcopal de los príncipes de la iglesia y la pobreza de espíritu propia de un anacoreta. Por ello, llenar su casa de parientes pobres, pajes inescrupulosos, criadas pecaminosas y criados revoltosos y ostentosos minaba la autoridad y el poder del obispo. Una casa de obispo cargada de parientes fue costosa y le restaba al obispo recursos para cumplir con sus obligaciones de limosna y ayuda a los pobres. Poblaciones de parientes y pobres fueron dos cosas ingobernables e incompatibles con la dignidad episcopal.

Estas tensiones entre santidad y poder se manifestaban de manera explícita en los conflictos del obispo con su familia.

No pecan los obispos en tener muchos criados, en todo el derecho canónico no hay prohibición para ello, sería conocido atrevimiento condenar a bulto a tantos y tan santos prelados que tienen numerosas familias. La casa del obispo ha de ser hospital de necesitados. Y tal vez quiso mi padre San Agustín que fuesen términos sinónimos obispo y hospitalero. Refiere a uno que le recibió con grande agasajo: dice que se portó con él con una grande piedad, que se le mostró caritativo y misericordioso; y para significar tantas cosas trae una misteriosa palabra “recibióme muy como obispo” (Villarroel de 1738:197).

¿Qué se entiende en este paradigma pastoral por *recibiome muy cómo obispo*? Una de las funciones capitales del obispo-padre-protector fue la de entregar limosna. El obispo debía sopesar para su buen gobierno cuanto gastaba en ceremonias, pompa y parientes y cuanto en limosnas para sostener a los pobres. En esta ambigüedad del poder se expresaba la necesidad que tuvo el poder episcopal de la gloria para mantener sus símbolos de autoridad y la necesidad de actuar como padre en la protección de poblaciones *miserables*. Por ello siempre hubo conflictos entre la limosna del obispo para con los de su familia y para con los otros

... si el obispo ha de hacer limosna, no es en los extraños mal empleada, porque saben agradecer lo que se les da. San Lucas en el cap. 17 hablando de los diez leprosos que sanó Cristo Señor nuestro y del uno que volvió a darle gracias por el beneficio dijo *et hic erat samaritanus*, como dando a entender que no lo agradecieron los de su nación. Porque los vuestros, cuando más les dais, piensan que se lo debéis: y es muy para sentir cualquier ingratitud porque un ingrato es peste del mundo (Villarroel de 1738:199).

El mal gobierno en la casa del obispo limitaba al poder pastoral trayendo devastadoras consecuencias a la dignidad y autoridad del obispo. Una casa mal manejaba profanaba hasta el cuerpo del prelado como podemos ver en los casos que nos ha dejado el arzobispo de Charcas. Villarroel se lamentaba del maltrato y abuso a los obispos por parte de sus familiares. Son tan frecuentes que los obispos protectores necesitaron a su vez de la protección del rey:

Un prelado de estos que afectan muchos criados, forzosamente ha menester armar en su casa un tribunal, porque ellos cuando viven los inquietan y cuando mueren los roban. Esto último me diera harto gusto a mi, que se probase con dificultad, pero como nos lo dice la experiencia cada día no se necesitaba prueba; pero las historias están llenas de harto lastimosas probanzas. Estaba un

obispo en la postrera agonía y sus criados se daban prisa a saquear la casa. El triste dueño, ya despejada de ella, agonizaba solo y cada criado había salido con su hurto para ponerlo en cobro. Volvió uno a repasar lo que había quedado y vio una lámina en lo alto de la cabecera: subió sobre la cama y no pudiendo descolgarla, porque debía de ser pequeño, se subió de pies sobre el pecho de su amo, que con aquel peso se le reventó un apostema oculta que tenía. Era eso su mal todo, hasta allí no conocido, y en bajando el criado con la lámina, la echó dichosamente por la boca, dándole al buen obispo la vida el robo de su criado (...) experimentó este último desacato el cuerpo santísimo y purísimo del señor don Feliciano de Vega, arzobispo de México que yendo a su iglesia, murió en una granja y habiéndole robado hasta los vestidos con que murió porque no murió en la cama, envuelto el cadáver consagrado de un prelado tan ilustre y de tan rara virtud, en una manta de algodón volvieron los sacrílegos autores del primer robo a quitarle las medias, que habían olvidado, reprehendiendo su descuido en no llegar a la última indecencia con el cuerpo de un obispo ...y como nuestros católicos reyes tienen tan grande atención a todo lo justo, y tanto ofendidos de esta inhumanidad de los criados, doliéndose del mal tratamiento que se hace a los cuerpos de los obispos difuntos, de la grande injuria a su dignidad altísima y de lo que se deroga a los bienes de la iglesia, como protectores universales y patronos de las de sus reinados, han establecido, que sus ministros y oficiales, como mayordomos fieles, y buenos procuradores, hagan secuestro o secuestración de los bienes de los obispos difuntos, definiéndolos del robo, para que enteros e intactos den a cuyos son. Y para esto hay muchas cédulas reales, que cita el señor Solórzano. Y las audiencias oyen de justicia a los criados, que sobre los salarios de lo que han servido, ponen pleito a los bienes de sus dueños, y de la justificación con que lo hacen hablan latamente los doctores (Villarreal de 1738:200).

En esta larga cita se aprecia claramente el argumento completo que nos permite entender como se pensó el problema de gobierno en el siglo XVII en el virreinato del Perú. Los límites al poder pastoral comenzaban en casa y terminaba en su diócesis. Los obispos y arzobispos difícilmente lograron gobernar sus familias y debían recurrir a Dios y al Rey para su protección. La discusión sobre el arte de gobernar como ya hemos visto fue del orden práctico y giraba en torno a la idea de justicia, reforma y protección. El poder pastoral se ejerció por medio de los tribunales en la casa del obispo, sus miembros se sometieron a sus jurisdicciones y cuando no se lograba el orden doméstico, al igual que en pleitos públicos, se apelaba finalmente a la protección divina y a la protección del rey.

### **Las visitas del obispo-juez a su rebaño**

Etimológicamente el término obispo no viene de una matriz teológico sino de una concepción práctica y doméstica del poder. “Obispo” viene del vocablo griego *episkopos* que significa “epi” arriba y “skopos” ver, esto es el acto de mirar desde arriba, desde un punto de vista superior. También entre los griegos, *episkopos* tuvo el

significado de protector. Los griegos lo usaban para denominar los inspectores de gobierno, los que vigilaban, supervisaban, administraban, protegían las poblaciones (Agamben 2008:41). Siguiendo esta tradición de mirar para gobernar, el concilio de Trento dispuso que los obispos fuesen en persona a visitar sus diócesis. En casos de enfermedad u otras legítimas causas los obispos podrían eventualmente nombrar en su lugar, a un vicario probo. Trento insistía que sean los mismos obispos -en tanto jueces- que vayan en persona a ver, para conocer:

porque los ojos del propio dueño aprovechan más a la hacienda de las manos de los que no lo son, y así deben con sus propios ojos ver sus ovejas todas, que Dios les ha encomendado, poniendo en ello todo el esfuerzo posible, que es lo que aconseja el Espíritu Santo. (Peña Montenegro de la 1771:496).

Las visitas pastorales fueron fundamentales para el buen gobierno del obispo. El ver con sus propios ojos llevaba al gobernante, al *episkopos*, a conocer sus gobernados y juzgar si vivían bajo la norma cristiana. La visita pastoral fue por excelencia el dispositivo más importante de gobierno episcopal. No podía gobernar sin ver y conocer sus súbditos. Estos saberes fueron construyendo discursivamente los sujetos “prebendados” “curas” “españoles” “mestizos” “negros” “mujeres” “indios”. En este paradigma pastoral-legal, las visitas pastorales fueron consideradas como un acto jurídico. Los visitantes-jueces actuaban bajo el amparo de los decretos y cánones estipulados por los concilios de Trento, Lima, y los sínodos para Quito. Montenegro comienza su visita con la catedral como el lugar más sagrado. Verificaba si las misas se daban de manera adecuada, los prebendados estuviesen bien comportados y vestidos, iglesias, altares, coro y sacristía bien aseados. Especial interés en la visita del obispo a su catedral fue vigilar que los curas llevaran con rigurosidad los libros de padrón donde se contabilizaba quienes se habían confesado, calles por calle y casa por casa. Se anotaban los nombres de cada persona así españoles como indios e negros, procurando saber si habían amancebados o sospechas de ello, y si tenían hijos o si habían desposados no registrados. *Lo cual todo les mandamos hagan con toda diligencia so pena de excomuni6n e que por nos ser6n gravemente castigados* (Vargas 1978:29). Las constituciones sinodales también normaban como debían gobernar los curas a los pueblos de españoles y las parroquias urbanas.

Las visitas del obispo debían luego encaminarse a las doctrinas rurales donde se juzgaba más necesitada su presencia. En las parroquias el obispo evaluaba el



estado espiritual de sus ovejas, restauraba el ornato de los templos, disciplinaba a sus ministros y vigilaba que se guardasen los preceptos y mandamientos de Dios, se celebrasen los sacramentos y no se deterioren las ceremonias sagradas, quitando y corrigiendo abusos introducidos por iniciativa de esa *gente miserable* e ignorante que tenía bajo su protección. Con cada visita se iba construyendo la autoridad y el poder del obispo. El obispo como vicario de la iglesia debía garantizar la ortodoxia en las prácticas religiosas, contrastando con las heterodoxas prácticas andinas. Para ello y siguiendo los preceptos de Trento debía asegurarse que el cura sea el eje de los ritos, ceremonias y sacramentos religiosos. Con ello pretendía centrar la vida religiosa en Cristo, en la parroquia y en el cura. Para volver más eficiente su gestión, el obispo mandaba, como lo hizo Cristo con sus discípulos que sus doctrineros anunciaran su llegada, preparasen su visita e identificasen los pueblos más necesitados de su presencia. El doctrinero tenía que dar cuenta a Dios y a su obispo de sus encargos: gentes, bienes de la iglesia, cofradías, hospitales y demás obras pías en su parroquia.

La ley canónica normaba detalladamente las visitas. El sínodo de Lima de 1613 sentaba las directrices para los obispados del virreinato. Discutía cada detalle de la visita y no dejaba nada al azar o al libre albedrío del obispo:

Cada obispado había de señalar ambas cosas, dando regla y orden a los visitadores de lo que deben hacer, que no se ha de dejar a la conciencia de ellos, que como unos la tienen más ancha que otros, siempre habrá dudas, y para quitarlas era bien poner orden cierto. El sínodo de Lima dice que en los pueblos de españoles esté el visitar seis días para visitar a cada cura de lo que hubiere; y que si hubiere capítulos y querellas pueda estar más; pero pone pena de excomunión a los visitadores que por sus cómodos o por otros respetos se detuvieren más de lo necesario, y que si los curas de españoles quieren dar dineros en lugar del sustento sean a diez patacones por día: y que habiendo dos curas, se puede hacer las causas y visitas de ambos en los seis días, se visiten ambos....el derecho prohíbe que los visitadores puedan recibir dádivas y presentes. Estas palabras las entendía tan religiosamente el ilustrísimo y reverendísimo señor don Fernando Arias Guarte cuando visitaba, que antes del llegar al pueblo donde iba, enviaba a notificar al doctrinero, so pena de excomunión, que no pasase de cuatro platos...nótese que aunque en este obispado de Quito son más baratas los frutos que en el de Lima, las cosas del apresto para caminar son mucho más caras, y el tiempo que el visitador se ocupa en visitar, se le debe pagar, por cuanto hace oficio de cura en aquel tiempo, que el que lo es propio está suspenso, y todo puede entrar en la procuración: porque no se puede tomar punto fijo en lo que debe dar cada cura por ella, y así el mejor medio para no errar, será seguir la costumbre...(Peña Montenegro de la 1771:502).

Con todo cuidado, el obispo iba a constatar en sus visitas si los indios a su cargo están bien instruidos en la doctrina y el catecismo. Vigilaba si acudían a misa los domingos y días de guardar y se aseguraba que se confesasen y comulgasen como lo mandaba Trento. Ponía especial atención a la persistencia de idolatrías, hechicerías y supersticiones en las comunidades de su diócesis. La mirada del obispo se posaba con atención en las borracheras y amancebamientos de sus ovejas, prácticas que los alejaba de la salvación. Después de haber puesto remedio a estos vicios, el visitador

...examinará su vida y costumbres en que se ha de poner todo desvelo y cuidado por lo mucho que importa que el que hace oficio de cura y pastor, sea de vida honesta, virtuosa y ajustada, porque es el molde por quien se han de amoldar todos sus súbditos...en todo lo cual ha de procurar el visitador que todo lo que tiene a su cargo se encamine al servicio de nuestro Señor y aprovechamiento de las almas de estas nuevas plantas; sin atender a propios aprovechamientos, sino a la gloria y honra de Jesucristo. (Peña Montenegro de la 1771:497).

Como juez, el prelado llevaba una cruz pesada pues no bastaba saber gobernarse, sino también debía ser un buen pastor de sus súbditos. Según las leyes divinas y humanas el juez peca por omisión y por comisión. No castigar el pecado era una pena grave. Los visitadores solían recibir cohechos de doctrineros y encomenderos para no escuchar las demandas de los *indios miserables*, sus protegidos. Esos dones de los encomenderos enceguecían al obispo, le quitaban la vista de los ojos para que no viera y lo enmudecían para que no pronunciara las palabras de castigo a los poderosos. Ciego el visitador, dejaba de castigar al encomendero por el trabajo no pagado de los indios, la imposición violenta e ilegal de ofrendas y contribuciones. El obispo estaba obligado por ley a resarcir las culpas de sus inferiores, los doctrineros. El derecho le obligaba pues en estas circunstancias a restituir a los indios lo que el cura les debía. Peña Montenegro nos da el ejemplo de abusos comunes cometidos en el virreinato contra los indios:

A un indio pobre, que si los tuviera pagara su tributo, y para eso pide ante un visitador, y porque no los mandó pagar, faltó con el tributo debido a su cacique. De donde se siguió prenderle o tenerle con prisiones, las desdichas de una cárcel, el tiempo que dejó de labrar sus chacras o trabajar para ganar su jornal; después por salir de la cárcel vendió una junta de bueyes que tenía o una mula o mantas, el tercio menos de los que valía. Todos estos daños está obligado a satisfacer el causador principal, porque no pagando fue causa de ellos, y consiguientemente está obligado el visitador a satisfacer los que pudiendo como juez hacerlos restituir, no lo hizo, por cohecho o por amistad (Peña Montenegro de la 1771:498).

En este ejemplo podemos apreciar como ejercieron, en casos concretos el poder pastoral los obispos indianos. El obispo-juez recibía en su visita las quejas de sus protegidos-*indios miserables*, por medio de testimonios recogía pruebas sobre el delito cometido, establecía la responsabilidad de los culpables -que en este caso que nos ocupa fueron el cacique y el doctrinero de la parroquia- y con estos testimonios proseguía a juzgar, determinando quienes fueron los causadores principales y cuánto dinero y bienes se debía restituir al indio. En sus visitas, conocía y se informaba de las formas de vida y de las circunstancias locales de su rebaño. Proseguía a construir un orden pastoral colonial corrigiendo, amonestando, enderezando, disciplinando, castigando. El obispo-juez debía sobretodo estar atento y vigilar que los curas de su diócesis cumpliera con sus obligaciones como educadores y evangelizadores. Si por cualquier motivo descuidaban su rebaño, no suministraban los sacramentos ni atendían a sus necesidades espirituales, los indios estaban en su derecho de no pagarle al cura el estipendio y su salario. Veamos a continuación las deliberaciones del obispo, cómo resuelve el conflicto en cuestión y con qué recursos cuenta para afirmar su autoridad:

Tiene un cura por anejo de su beneficio un pueblo que está muy apartado, donde ni administra sacramentos ni enseña la doctrina cristiana, y cada año entra una o dos veces a bautizar, casar y cobrar los derechos de los entierros que hizo el sacristán, y el estipendio y salario que le toca. En estos casos vea el visitador si en aquel anejo puede haber congruo sustento para otro cura, y si lo hay procure poner sacerdote que haga oficio de doctrinero y estos indios tengan quien les enseñe y encamine; y si fuera tenue y no puede sustentar otro cura, que de aviso a las audiencias reales y a los corregidores para que los reduzcan a que salgan de los montes y vivan en pueblos fundados políticamente, pues tanto lo encarga su majestad por sus reales cédulas, y tanto importa esta diligencia, que sin ella, o sin la asistencia ordinaria de los curas es casi imposible que dejada la natural rusticidad, idolatría y errores sean verdaderos cristianos, y como cosa importante encarga su majestad por descargo de su conciencia a sus ministros que los reduzcan para vivir congregados en sus pueblos y no les permitan que habiten en los montes y cuevas como fieras (Peña Montenegro de la 1771:498).

Uno de los graves casos con los que se enfrentaban los obispos fue saber cuando las acusaciones de los indios contra sus doctrineros eran falsas o verdaderas. El obispo debía ser ante todo justiciero y sabio en su gobierno. Sin embargo partían del supuesto de que la condición de *miserables* les hacía por sus mismas naturalezas débiles y mentirosas. *Es cosa llana y probada con largas experiencias que los indios*

*son comúnmente mentirosos y con toda su rudeza tienen modo para acriminar y levantar de punto cualquier cosa, que no sea de su gusto, porque con el traje, con las manos, con la voz, con lágrimas significan suma desdicha....(peña 503)* ¿Frente a ello, cómo saber si las quejas del indio contra su cura eran verdaderas o falsas? ¿Cuándo debía creerle el obispo y castigar a sus clérigos por abusos y maltratos? Para Peña Montenegro el obispo debía revestir extraordinarias cualidades de juez para discernir entre mentira y verdad.

No porque los indios sean tan fáciles, se ha de presumir siempre que es mentira lo que piden y denuncian; que muchas veces piden su remedio justísimamente. Y así debe estar el juez indiferente, hasta que en la prosecución de la causa vaya notando lo que importa para descubrir la verdad; y así conviene que el visitador sea hombre muy prudente y sabio, porque si apasionado cree fácilmente los capítulos condenará injustamente al cura, con cargo de restituir los daños y menoscabo que padece en la honra y hacienda; y sino enmienda los excesos que puede tener el doctrinero, por presumir que por ser indios en todo mienten, será con cargo de restituir todos los daños que ellos padecen (Peña Montenegro de la 1771:503).

Con estos casos concretos de la Audiencia de Quito podemos apreciar como funcionó, en la práctica, la administración del poder pastoral en contextos coloniales. La diócesis de Quito se administraba como la casa, desde la experiencia personal, desde el ver y conocer para juzgar e imponer el orden a los sujetos de Dios y Rey.

## **REFLEXIONES FINALES**

A manera de conclusión podemos argumentar entonces que el poder pastoral en las colonias peruanas necesitó de la gloria y de la economía para crearse, recrearse, legitimarse y gobernar poblaciones europeas y no europeas, sujetándolas a las dos majestades, Dios y Rey. En este capítulo hemos analizado la manera como los obispos coloniales, representantes máximos del poder pastoral en el virreinato del Perú pensaban el poder y desarrollaron estrategias para administrar poblaciones. Estas estrategias de gobierno necesitaron de un sofisticado sistema legal compuesto de bulas papales, cédulas reales, concilios y sínodos. También organizó complejas maquinarias de gobierno eclesiásticas y reales para construir y sustentar un orden cristiano urbano, patriarcal, sexuado y racista. Este orden pastoral resultó en un complicado entramado de gobernantes y gobernados con enmarañadas y a veces violentas relaciones estamentales. Siguiendo las reflexiones de los obispos Gaspar de

Villarroel y Peña Montenegro podemos afirmar que en la práctica, el poder pastoral en contextos coloniales no gozó del monopolio de la gloria. A pesar de las ceremonias, liturgias y constantes rituales pastorales en los Andes, persistieron también glorias y alabanzas para otras sacralidades y deidades locales. Además, los poderes pontificios y reales tampoco lograron disciplinamientos profundos en las vidas y costumbres de las poblaciones en las ciudades, los pueblos y el campo. Basta ver el desorden en las familias y las casas de los obispos, los conflictos entre obispos, cabildos, audiencias y religiosos, el abuso de los encomenderos y obrajeros y los desmanes de los oficiales reales y eclesiásticos. Fue difícil sujetar a los clérigos, los encomenderos, las mujeres, las comunidades indígenas a un orden enteramente pastoral. La geografía sagrada y las lenguas maternas pusieron graves barreras a la subjetivación y cristianización de los andinos, permitiéndoles grandes movildades, líneas de fuga y estrategias múltiples para evadir los poderes tridentinos.

La corona y el obispo se definieron como vicarios de Cristo y protectores de las poblaciones más vulnerables, los *indios miserables*. Su misión fue protegerlos y cuidarlos de los abusos y explotación injusta de sus mismos curas, encomenderos, corregidores y caciques. Como jueces, los obispos impartían justicia entre sus súbditos, aspirando a ordenar la convivencia pacífica entre los distintos cuerpos sociales. La ambigüedad del poder pastoral se expresó en las múltiples demandas “justas” de los diferentes cuerpos de la sociedad virreinal. Cabe resaltar que desde la *episkopos*, la mira desde arriba del obispo, no se puede apreciar la recepción que todas estas ideas de poder y de gobierno tuvieron en las poblaciones gobernadas. Pero sí podemos decir que las comunidades indígenas exigían justo trato, adjudicación y conservación de tierras y justo pago de diezmos y tributos. Los españoles y lo criollos demandaban justas entregas de tierras y de comunidades indígenas en encomienda para su enriquecimiento y aumento de merecimientos y prestigio social. Los visitantes, corregidores y caciques exigían lo mismo en reconocimiento de sus servicios a Dios y Rey y en detrimento de las comunidades indígenas. Todo esto dio origen a una sociedad en perpetuo conflicto en la cual ningún componente encontraba satisfacción plena a sus demandas. Este proceso debilitó y limitó las capacidades del poder pastoral en el gobierno y administración de las poblaciones americanas y permitió el fortalecimiento de los poderes criollos virreinales.

### CAPÍTULO III

#### EPIQUEYA

##### **El estado, la iglesia y la justicia en el virreinato del Perú del XVII**

Los obispos indianos, Gaspar de Villarroel y Alonso de la Peña Montenegro en sus escritos sobre el buen gobierno en el virreinato del Perú en el siglo XVII tuvieron como su principal interlocutor al príncipe. A decir de nuestros autores, la unión de los dos cuchillos, el pontificio y el regio, fue indispensable para crear un orden colonial pacífico y justo (Villarroel de 1738; Peña Montenegro de la 1771). Trono y altar estaban políticamente ligados en torno al ejercicio de la justicia. En el siglo XVII, la religión cristiana fue el pilar del nuevo estado moderno pues construyó y puso en manos del príncipe la conciencia misma de sus súbditos. La lucha entre confesiones cristianas en Europa resultó en el debilitamiento del orden universal de la cristiandad y con ello, el surgimiento de estados e iglesias territoriales, bajo el principio de *cuius regio eius et religio*: un trono y un altar bajo las mismas líneas confesionales. Es por ello que el siglo XVII ha sido llamado la era de la conciencia. La sujeción y fidelidad a Dios y Rey constituyó la piedra angular del nuevo ordenamiento político. La obediencia a las leyes del estado –el derecho positivo- y la fidelidad a Dios por medio de la sujeción a su iglesia fue el gran debate de este período, aún más en las colonias americanas, cuando el poder pastoral se enfrentaba al surgimiento de nuevos poderes locales como los criollos, los caciques, los mercaderes y las órdenes religiosas (Prodi 2008).

Como se puede apreciar en los trabajos de Gaspar de Villarroel y Peña Montenegro, el poder pastoral católico instauró un universo de normas, de controles de comportamientos y disciplinamientos. En la guerra confesional por el control de las conciencias que dominó el panorama político europeo del siglo XVII, la novedad que surgió del Concilio de Trento fue un aumento importante de del número de confesiones, especialmente entre los clérigos y las órdenes religiosas. Esto dio como resultado la multiplicación de manuales de confesión y de buen gobierno y con ello, aumentó el poder de los sacerdotes, en tantos jueces de conciencia. Este fenómeno penitencial, entre otras cosas, fue lo que posibilitó y a su vez diferenció el surgimiento de los estados modernos católicos y protestantes. Siguiendo a Lutero, los estados protestantes definían el fuero interno de la conciencia como fuero de Dios. No reconocían en la persona la mediación de la iglesia. Así, el sujeto moderno

protestante se construyó de manera individual, vis à vis el poder del príncipe. En el mundo católico la batalla por las conciencias se resolvió de otra manera. El Concilio de Trento postuló una iglesia como comunidad perfecta. Sólo a través de ella se llegaba a la salvación. Iglesia y estado guiaban las ovejas a la salvación. En el mundo católico, el poder pastoral tomó forma de gobierno dual, el temporal y el espiritual. Esto se tradujo en el nacimiento de dos fueros, el fuero externo propio del derecho positivo bajo el poder del príncipe y el fuero interno de la conciencia normada por la jurisdicción eclesiástica. Tanto en el mundo protestante como en el católico, el siglo XVII evidenció la consolidación del poder bajo la figura del soberano. La novedad estuvo en que en el mundo católico el fuero de Dios fue el fuero de la iglesia mientras que en el protestante, Dios reinaba directamente en el individuo sin la necesidad de su mediación.

En el mundo católico esto dio origen al apareamiento de una teología política moral y práctica, que inspiró la escritura de cuantiosos manuales de gobierno. Prodi en su recorrido por la historia de la justicia afirma que “la moral en el siglo XVII se juridiza y el derecho se moraliza” (2008:305). Además se evidenció en Europa y sus colonias un proceso por el cual se criminalizó el pecado a la par que se condenó moralmente los actos ilícitos civiles y penales cometidos contra la sociedad y la naciente “razón de estado” como los delitos de lesa majestad. De esta manera surgió la distinción entre pecado y delito cada uno con su fuero, normas y regulaciones. El surgimiento del fuero interno -como lugar de la conciencia y del pecado- estuvo bajo la jurisdicción de la iglesia, mientras que el fuero externo -como lugar del delito- estuvo sujeto al derecho positivo. Esta construcción de fueros ligados al naciente estado moderno y a la nueva iglesia territorial constituyó en sí, un hecho de gran trascendencia para la formación del estado moderno en su modalidad católica. Los disciplinamientos de los católicos laicos, clérigos y religiosos estuvieron bajo la responsabilidad de la iglesia como se puede apreciar en los manuales de Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel. De esta manera, el fuero de la conciencia -entendido como la relación del sujeto católico con Dios- estuvo sujeto al fuero de la iglesia, única vía de salvación para el poder pastoral. Este fuero interno se construyó por medio de una “teología practica” que desde la experiencia, conjugó preceptos de la ley natural y divina para normar las conductas y la conciencia. El fuero externo fue en cambio gobernado por las leyes del príncipe, normas civiles emanadas del estado. Con ello se constituyó lo que hoy conocemos como derecho positivo. De esta manera,

el sujeto cristiano católico tuvo dos fueros a los cuales responder, el fuero interno sujetó a Dios y el externo sujetó al Rey.

Con el cisma del cristianismo y el debilitamiento del orden jurídico universal cambió la correlación de fuerzas entre trono y altar. Esto resultó en una verdadera guerra de confesiones por el control de las conciencias. Príncipes e iglesias territoriales batallaron de manera sangrienta por la sujeción de poblaciones a su Dios y a su Rey. El poder pontificio, legitimado en el derecho canónico, tuvo que negociar con el fortalecido poder secular, cediendo privilegios como el nombramiento de arzobispos y obispos y la inmunidad del clero. Entre España y Roma se negoció el Patronato Real de Indias. Similares negociaciones se dieron entre el papa y la corona francesa. Para descargar su “real conciencia”, los reyes españoles asumieron -en exclusiva- la responsabilidad de cristianizar y proteger sus sujetos coloniales. Bajo el patronato, los reyes enviaron sus obispos, clero y misioneros para fundar iglesias y conventos y organizar así, su iglesia indiana. Fue responsabilidad del príncipe disciplinar al clero y a los religiosos, así como aprobar e implementar las normas de los concilios y sínodos locales. De sus cajas reales se financió la iglesia indiana, solventando hasta los costos del vino y aceites para la celebración de la eucaristía.

Dentro de esta nueva forma que tomó el poder pastoral, la corona asumió de lleno su responsabilidad de administrar la justicia en las colonias. Los reyes españoles debían no sólo cristianizar a los indios sino también protegerlos por ser *poblaciones miserables* de la explotación injusta por parte de españoles, órdenes religiosas, clero, corregidores y caciques que se servían y aprovechaban de ellos. La corona debía también hacer justicia recompensando a las personas de calidad por sus méritos y servicios. Al gobierno colonial le correspondía vigilar el orden, suprimir rebeliones y recaudar impuestos. Este ejercicio de justicia hizo que ninguno de los componentes de la sociedad americana se sintiera plenamente satisfechos con las disposiciones de la corona y la iglesia. Por ello, altos niveles de conflictividad fueron consubstanciales al poder pastoral. Razón por la cual los organismos de administración de justicia fueron vitales en la construcción de sujetos y de un orden colonial estable. La justicia tuvo entonces dos caras: la del juicio divino y la del juicio humano. La vida colonial estaba continuamente sometida a estos dos juicios -el divino y el soberano. Por ello, los jueces adquieren una posición de poder superlativa en este ordenamiento social colonial. Como lo reiteró con frecuencia Gaspar de Villarroel, el propósito de la autoridad pastoral fue construir y preservar la paz y esto



sólo se podía lograr con una convivencia pacífica entre los dos poderes y entre los dos fueros, el interno y el externo.

La monarquía de los reyes católicos de España se mantuvo y consolidó bajo estos parámetros. Me parece interesante recalcar que en momentos de profunda crisis del poder imperial español en Europa, el poder real optó por poner a sus mejores gobernantes eclesiásticos a la cabeza de sus gobiernos coloniales para evitar con ello el desorden, la desobediencia y la insubordinación de sus sujetos. Se consideró en ese momento que estos operadores de poder podían gobernar de manera más justa y así mantener el orden colonial. El obispo Juan de Palafox fue enviado por el Conde Duque de Olivares como obispo de Puebla y visitador general del virreinato de la Nueva España. Su misión fue llevar a cabo un plan de pacificación y reforma de las colonias. Se alió con los criollos y los indios en contra de los poderes reales imperiales, que encontró abusivos y corruptos. En un ambiente sumamente belicoso y de revueltas, fue temporalmente designado virrey de México en 1642 (Alvarez de Toledo 2004). Así mismo, el poder político de los mercaderes había crecido de tal manera en el Perú que cuando el virrey conde de Castellar quiso hacer las reformas en favor de la corona fue derrocado por ellos. En su remplazo la corona nombró de manera interina, al arzobispo de Lima, Melchor de Liñán y Cisneros en 1678 (Osorio 2008). De la misma manera en Quito, ante el fallecimiento del presidente de la audiencia en 1673, Diego del Corro Carrascal, el obispo Alonso de la Peña Montenegro asumió de manera interina la presidencia hasta la llegada en 1678 del Lic. Lope Antonio de Munive, oidor de la audiencia de Lima (Bandin Herno 1951). Estos gobernantes eclesiásticos-civiles en tiempos de crisis del poder imperial revelan la estrecha relación entre las jurisdicciones espirituales y temporales en el surgimiento y consolidación del estado moderno católico. Sólo se dan en este periodo de revueltas en España bajo el declive de la monarquía de los últimos Austrias Felipe IV y Carlos II. Esta figura de eclesiásticos-gobernantes civiles no se vuelve a repetir durante el reino de los Borbones.

¿Cómo se pensó esta relación entre justicia, ley y conciencia en el virreinato del Perú? ¿Qué estrategias de gobierno pastoral se desarrollaron bajo este nuevo paradigma? Para abordar estas preguntas propongo tratar los siguientes temas. En primer lugar hago una aproximación a como se configuró en el pensamiento de los gobernantes eclesiásticos indianos esta separación de fueros internos y externos y como, desde allí, se construyó la sujeción consciente de las poblaciones a los poderes

imperiales. Luego trataré el caso específico de la epiqueya, una estrategia de gobierno pastoral que conjugó y moderó la universalidad de la ley con los casos particulares y las costumbres locales. La epiqueya es un operador privilegiado para comprender las negociaciones y los límites del poder pastoral en contextos coloniales.

### **El problema del fuero como lugar de la norma**

A mediados del siglo XVII, el obispo Peña Montenegro escribió en Quito su obra *Itinerario para párrocos de indios*. Para ello se inspiró en lo que se conoció como una teología práctica, pues plantó problemas prácticos de gobierno de poblaciones que se resuelven con normas religiosas. Luego de una larga trayectoria de gobernante eclesiástico en España, Peña Montenegro llegó con cincuenta años al Perú. Gobernó la diócesis de Quito por más de treinta años (1654-1687). Hizo numerosas visitas pastorales en su jurisdicción, conociendo de primera mano la vida, costumbres, problemas y realidades de sus poblaciones. Fue un experimentado operador de poder colonial con un gran conocimiento sobre las contingencias coloniales e imperiales (Bandin Hermo 1951). El título de su obra - *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*- nos permite aproximarnos al debate político de su tiempo y conocer de cerca la naturaleza del poder colonial. A pedido de los curas párrocos de su diócesis, el obispo quiteño les escribió un manual con importantes recomendaciones para el buen gobierno y administración de poblaciones de indios. Este manual tuvo una gran acogida en la colonia, recibió varias reediciones y fue empleado extensivamente por los curas párrocos desde México hasta el Río de la Plata (Taylor 1996). ¿Cuáles fueron a juicio del obispo Peña Montenegro las “*materias más particulares tocantes a ellos, los indios*”? ¿Qué decidió incluir en el manual y que temas quedaron invisibilizados por fuera? ¿Qué es lo que se dice y que es lo que calla?

El manual está dividido en cinco libros, en el primer libro discute el origen y la importancia de la parroquia y del párroco y las obligaciones del doctrinero de cristianizar los indios bajo su jurisdicción. El segundo libro trata sobre la naturaleza y las costumbres de los indios, las poblaciones bajo el gobierno y protección del cura. Siguiendo las normas vigentes bajo el patronato de Indias, los indios gozaban de los privilegios que la ley les otorgaba en tanto miserables, pobres, menores y rústicos. Bajo este régimen de exclusión y discapacidad estaban también mujeres, menores,

enfermos y viudas. El obispo discutió en profundidad el álgido tema de los tributos y si los debía pagar *en conciencia* los indios muy pobres. El tema de los tributos también se los miraba bajo la luz de la teología moral: si eran justos e injustos y cómo discriminar entre ellos. En el tercer tratado, Peña Montenegro discute los defectos y las faltas que cometían los españoles al aprovecharse de los indios al contratar con ellos la compra y venta de bienes y servicios. Luego se detiene para tratar el tema de la idolatría, los hechiceros, los sueños y la embriaguez. En relación a estos problemas Peña Montenegro propone un programa de reformas y de gobierno a los curas párrocos para facilitar la buena administración de sus nuevos cristianos. Peña Montenegro, en tanto *obispo-protector-de-poblaciones-miserables*, consideró que los indios necesitaban especial cuidado para frenar los abusos de los encomenderos, caciques, corregidores y jueces de residencia. También dejó claro cuáles son las obligaciones de los mineros, los obrajeros y los dueños de trapiches en relación a estos miserables.

Una vez definida y legitimada la función del párroco, el obispo de Quito prosigue a discutir el problema de la administración de sacramentos entre indios. Sus preocupaciones básicas giraban en torno a saber si los indios, en tanto *miserables*, estaban en capacidad de recibir los sacramentos. Para el tema que nos preocupa, el problema de los fueros internos y externos, el sacramento tridentino de la penitencia es de especial interés. El cura en su capacidad de confesor-juez deberá tener los conocimientos teológicos y las condiciones morales para conocer, juzgar y absolver o condenar al indio por sus pecados. A través del cura, la iglesia católica se volvió mediadora en la salvación prometida por el poder pastoral. Para una buena confesión, Peña Montenegro elaboró un breve método para facilitar el examen de conciencia. El tratado cuarto de este libro pone en evidencia las condiciones y los atributos necesarios en un buen confesor. Nuevamente el tema de la penitencia estaba íntimamente ligado al tema de la conciencia tanto para el cura-juez-confesor de indios como para el penitente, quien por medio de un examen de conciencia reflexionaba sobre sus actos cotejándolos con las normas morales cristianas. Esta reflexión lo debía llevar al dolor y al arrepentimiento para enmendar y disciplinar su conducta. El libro cuarto se inserta en el debate de la época sobre los límites entre los fueros de la ley natural-divina y la ley civil o regia. En el último libro de su *Itinerario para curas párrocos*, Peña Montenegro discute los privilegios de los arzobispos, obispos indios y como debían portarse los visitadores en las doctrinas de indios.

Todos estos saberes, indispensables para desarrollar estrategias de buen gobierno de indios fueron tratadas en términos de “buena conciencia” de “casos de conciencia”, de “fuero interno” y “fuero externo”. El siglo XVII se conoce en la literatura como la era de la conciencia donde surge con fuerza, el problema de la separación de los fueros espirituales y temporales (Thomas 1971; De Certeau 1992; Prodi 2008). Junto con la obra de Peña Montenegro, el manual para obispos escrito por el obispo de Chile, Arequipa y Charcas, Gaspar de Villarroel entre 1637 y 1665 tuvo una enorme repercusión en el desarrollo de las buenas y efectivas prácticas de gobierno colonial. Su famoso tratado de los dos cuchillos estuvo dirigido a los obispos indios y fue escrito desde su experiencia de gobernante colonial. Desarrolló y practicó, en su propia palabra el arte de artes que fue gobernar en relativa paz, logrando en cierta medida, reconciliar el poder de Dios con el creciente poder del rey. Su objeto de reflexión fue la relación entre los poderes temporales y espirituales, el trono y el altar. Es así que el famoso jurista del rey, Juan de Solórzano y Pereira recomendó en Madrid, en junio de 1654 la publicación de este manual de buen gobierno, por su gran utilidad para los gobernadores de Indias.

Concluyo –nos dice Solórzano- que no solo se puede, sino precisamente se debe dar a la estampa estos libros, pues han de ser guía y norte de buenos prelados, jueces eclesiásticos y de magistrados, gobernadores, y corregidores seculares para que el acertado proceder en sus ministerios y el uso y ejercicio de sus cuchillos; y que sepan y entiendan que si alguna vez conviniere desenvainarlos, no ha de ser para digladiar o esgrimir entre sí, sino como dijo San Pedro en la primera de sus epístolas : ad vindictam malefactorum, laudem vero bonarum, quia sie est voluntas Dei (Villarroel de 1738 :Introducción).

La obra de Villarroel lleva el título de *Gobierno eclesiástico pacífico y la unión de los dos cuchillos, pontificio y regio* (Dos volúmenes. 1656-1657). La idea de los poderes duales, unidos pero separados, se reflejó en la metáfora de los dos cuchillos tomada del libro de Lucas en el nuevo testamento. En este siglo XVII, época de tantas guerras, turbulencia y conflictos políticos Gaspar de Villarroel buscó gobernar las colonias de manera justa y en paz. Desde su larga experiencia de gobierno, nuestro obispo indiano trató, en gran profundidad, el tema de los conflictos entre los fueros internos y externos, el pecado y el delito, la ley natural y el derecho positivo. En los dos manuales estamos frente a un pensamiento político práctico que se desarrolló a partir de problemas específicos de gobierno, que generaron una praxis determinada, y un cúmulo de conocimientos (Bourdieu 2007). Empieza su tratado con una amplia

discusión sobre la dignidad del poder episcopal como continuación de la vida de los apóstoles. Distancia a los apóstoles, con jurisdicción universal como los papas, de los obispos con límites locales en sus rebaños:

Los apóstoles en cuanto obispos no tuvieron limitados términos, cada uno era obispo en todo el mundo y en cualquiera parte de él podían usar su jurisdicción. Esta es la limitación con que los obispos heredamos aquella dignidad. Tenemos divididos los términos de los otros para el pontifical en territorio ajeno. Cada cual tiene aparte su rebaño; y sin licencia del pastor en propiedad, no podemos echar a sus ovejas, aun una bendición, porque como quita pecados veniales, es acción jurisdiccional y pide jurisdicción...siendo que cada obispo tiene sus límites y en ellos esta forma de principado eclesiástico, la cual siempre se ha de entender sin perjuicio de la jurisdicción real, porque esta sobre ser sacratísima y estar los obispos obligados por juramento a conservarla ilesa. (Villaruel de 1738 :3).

La iglesia indiana se construyó bajo el patronazgo real y el beneplácito del papa. Villaruel recalca que los príncipes católicos ponen gran cuidado en que sus obispos fueran venerados y respetados por las autoridades virreinales y por sus súbditos. Considera que en relación a los otros príncipes católicos de Europa, los obispos españoles eran los más queridos por sus soberanos.

No debemos los obispos españoles envidiar a los franceses, porque nuestros reyes católicos los autorizan mucho, Filipo Cuarto el Grande que hoy vive, hace de los obispos grande estimación, que no les da la mano para besar. En las audiencias públicas les oye primero a ellos que a los títulos. Y teniendo tantos por donde poderles mandar, nunca en sus cartas dice que les manda sino que les ruega. En sus real capilla se sientan los grande en unos bancos rasos a los pies de su cortina, sin que pueda verlos todo el tiempo que están sentados; y los obispos sentados y cubiertos en la vía sacra, a seis pasos de la cortina, gozan de aquella honra cara a cara. Y en el ordenamiento real, nuestros soberanos príncipes los prefieren a los grandes (Villaruel de 1738:4).

Así, analizando el discurso político en los manuales de buen gobierno de poblaciones de estos dos obispos indianos, podemos entender mejor cómo se pensó y ejerció el poder en las colonias americanas en momentos de profunda crisis del poder imperial en Europa.

### **La relación entre gloria, poder pastoral y justicia**

El patronato le concedió al príncipe importantes privilegios que permitieron la glorificación y sacralización del poder real y del poder espiritual. El patronato concedió al rey importantes privilegios honoríficos como la precedencia en los oficios religiosos en las iglesias por él fundadas, construidas y dotadas. Entre los nuevos monarcas europeos, a los reyes católicos se les tributaba especiales ceremonias, honores y cortesías (Kantorowicz 1997). Al no estar físicamente los reyes en las Indias, los eclesiásticos -como representantes de Dios- debían hacer los honores y pleitesías a las autoridades virreinales -como imágenes vivas del rey (Cañeque 2004). El problema de la representación real y divina en las Indias fue fuente de continuos conflictos y estuvo siempre presente en el discurso político de Villarroel y Peña Montenegro.

Habiendo reconocido entre las cédulas las que tratan de cortesías, me ha puesto en admiración ver que son tantas y que hablan en tantas menudencias, admiro la paciencia del Consejo, pero me escandalizo de que a personas tan calificadas como obispos y capítulos de iglesias haya sido necesario, por sugerencias suyas darles para las cortesías reglas en especial cuando los oidores son vivos retratos del Rey como queda probado ya y es forzoso que se de por deservido de los que andan cortos de respetar sus retratos....(Villarroel de 1738 :Vol. II, 41)

Para glorificar al poder soberano en las iglesias, procesiones y ceremonias públicas, se despacharon innumerables cédulas reales con minuciosas indicaciones de cómo escenificar cada ceremonia en la casa de Dios y en los espacios públicos como ciudad de Dios. Cuando los virreyes, presidentes, gobernadores y otros magistrados asistían a las iglesias para celebrar las fiestas importantes, las autoridades eclesiásticas y el pueblo les debían especiales cortesías. Todo estaba regulado y normado por el ceremonial: la manera como los prelados debían recibir a las audiencias, cómo debían servirles el agua bendita, darles el beso de la paz, quienes debían besar el evangelio, como se guardaba el orden en la distribución de bendiciones, inciensos, velas, cenizas. Una constante pelea entre los dos cuchillos fue el uso del dosel, como símbolo de autoridad, por el obispo en presencia del presidente de la audiencia y el virrey. Peña Montenegro mantuvo querrela con el presidente de Quito por el uso del dosel que duró más de una década. Finalmente, este conflicto entre poderes fue dirimido por el Consejo de Indias a favor de la audiencia de Quito (Bandin Hermo 1951). González Suárez recogió del archivo de Indias una multiplicidad de estos conflictos de Peña Montenegro con las autoridades reales por hacer respetar la dignidad episcopal.

Cuando llegó Peña Montenegro a Quito, había pasado mucho tiempo el obispado en sede vacante. La falta de obispo había empoderado a la audiencia, los encomenderos, el cabildo eclesiástico y la Compañía de Jesús. Al establecerse en Quito, el obispo Peña Montenegro pretendió que el presidente de la audiencia, Pedro Vásquez de Velasco, le rindiera pleitesía visitándolo primero a él en su palacio episcopal. El presidente se negó a ir y empezaron los conflictos de poder con la audiencia. En una misa de jueves santo, el presidente le ofreció el brazo al obispo para ayudarlo a bajar del altar; el obispo rechazó este gesto de condescendencia. Estos mismos desaires del obispo al presidente se repitieron en la misa solemne de acción de gracias por el príncipe heredero Carlos II (González Suárez 1970 :Vol. II, 702). Estas actitudes y escándalos entre los dos cuchillos fueron ofensa a Dios y desacato a la figura y dignidad del rey, debilitando la presencia de ambos poderes en las colonias (Bandin Hermo 1951). La justicia divina y soberana debían tomar cartas en el asunto para evitar el escándalo y el debilitamiento del poder pastoral.

Este punto –el del dosel- levantó en las Indias grande escándalo y el obispo que tan a poca costa como ponerse una mitra puede conservar la paz con una real audiencia y no partir la república y huye de su misma mitra, qué frutos puede prometer del trabajo de su sermón? Querer predicar cierto obispo, asistiendo la Audiencia, sin vestirse de pontifical, puesto el dosel, fue una centella, que levantó tanta llamarada que llegó el humo a Castilla, y no se pudo apagar con muchas diligencias del Rey. El Presidente y la Audiencia tuvieron con el obispo tan grandes encuentros que no bastando con el obispo una reprehensión severísima, fue forzoso mudar al Presidente a Audiencia de menos porte. Pero Dios que lee los corazones aunque los puso el Rey en partes tan distantes, como la distancia no les enfriaba la ira, envió por ellos y murieron casi juntos. Por su reputación y por lo que nos falta por decir, no digo sus nombres, ni nombro su ciudad....de esta historia de las cédulas referidas, y de lo que se platica en las iglesias todas, se ve con claridad que los obispos no usan el dosel sino en sus casas y en la iglesia. Entonces si están presentes la Audiencia o el virrey, han de estar de pontifical entero porque en todo el ceremonial de Clemente XVIII no se trata de dosel en toros ni en otros actos públicos fuera de las iglesias, sin sólo en oficios eclesiásticos (Villarreal de 1738 :Vol II, 137).

En esta forma pastoral de poder, se peleaba a muerte por estar en la gloria. Los conflictos se daban por ocupar los lugares sagrados centrales en los rituales, las liturgias y las ceremonias religiosas. Las tenues fronteras entre los dos cuchillos, el pontifical y el regio, hacían que Gaspar de Villarreal tratara en extenso el ceremonial de los obispos en la casa de Dios, espacio sagrado compartido para la gloria del rey y sus representantes virreinales. El ceremonial del pontífice y el ceremonial del rey debían conjugarse para no deslucir ninguno de los dos cuchillos. En su tratado de

buen gobierno, Villarroel legitimó el poder episcopal como organizador del orden y la paz a la vez que reconoció la importancia de las Audiencias en la conservación de las Indias.

Las fundaciones de las audiencias reales se encaminaron por la piedad de los reyes al bien común, a conservar los hombres en paz, a defender los pequeños de los poderosos, a que en la tierra no falte justicia...son los oidores una viva representación de los reyes. Son las audiencias imágenes de sus príncipes. Díjolo el mismo rey...en que haya audiencias son los más interesados los obispos. Esta conclusión tiene sus fundamentos no en los derechos, no en las letras divinas no en las humanas, sino en las grandes experiencias: los obispos de las indias han tenido encuentros donde hay audiencias, pero donde gobernadores, afrentas e injurias...importan las audiencias por la tranquilidad y quietud de las repúblicas y para defender el orgullo de la nobleza, sin audiencias todo fuera vetaría, sin oidores burlaríanse de las leyes...las audiencias reales son el asilo y amparo de los pobres, ese es el cuidado todo de los reyes, a imitación de aquel Soberano Rey de quien dijo Isaías que venía al mundo a entablar justicia (Villarroel de 1738 Vol. II, 4).

Como obispo Villarroel, insistió que solo habrá paz y armonía en el gobierno de los hombres y las cosas si las audiencias gobernarán en hermandad con el gobierno episcopal. De lo contrario, cuando se *deshermanan los dos cuchillos*, vendría la desobediencia civil y lo que es peor aún, el castigo divino. Los casos más frecuentes de desgobierno fueron aquellos en los que el poder soberano atropellaba al poder espiritual, o el poder espiritual se entrometía en los intereses del príncipe:

Notorio incentivo de las guerras todas del mundo es el natural apetito de ensanchar los términos, han turbado las repúblicas los casos de competencias, encuentros entre obispos y magistrados han inquietado mil pueblos, y si unos y otros quisiesen contenerse dentro de sus propios términos, se atajaran muchos escándalos, pero como hay pocos que pueden sufrir no ensanchar su jurisdicción, pocas veces se llega a litigar sin grave ofensa de Dios y sin deservir al Rey (Villarroel de 1738 :Vol. II, 164).

Ciñéndose a los preceptos del estoicismo, tan en boga en estos tiempos de formación del estado moderno, Villarroel nos relata el comportamiento ejemplar de Fernando Arias de Ugarte, criollo como él, nacido en la Nueva Granada (Oestreich 2008). Arias de Ugarte fue oidor en tres audiencias y ocupó las más importantes prelacías siendo obispo de Quito, tres veces arzobispo en Lima, Nueva Granada y Charcas. Gobernaba por esos tiempos en Perú el virrey Conde de Chinchón. Se presentó una gran disputa sobre quien de los dos cuchillos debía autorizar una permuta de doctrinas a dos clérigos en la diócesis de Lima. El virrey sostenía que él, como patrono de la iglesia peruana, tenía la jurisdicción exclusiva sobre los clérigos mientras que el



arzobispo, defendiendo su jurisdicción episcopal y peleaba por decidir él sobre el destino de sus clérigos.

El virrey debió de hallar razones y pareceres de que aquella permuta se había de hacer con intervención de la persona del virrey, a quien toca la administración del patronazgo real. Hicieron apretadas diligencias con el arzobispo, y aunque era muy santo y el virrey muy discreto, muy religioso y muy detenido: el arzobispo se detuvo más de lo que debiera y el virrey se apresuró más de lo que solía. Envióle un recado al arzobispo, que le había dictado el enojo, y en lo que estuvo muy prudente, fue en la elección que hizo del mensajero el señor don Nicolás Polanco de Santillana, de la orden de Santiago, entonces catedrático de la universidad de Lima y hoy en Santiago de Chile oidor de la Real Audiencia. Este caballero como tan entendido se halló en gran aprieto al dar el recado porque le juzgaba acedo para la dignidad y virtud del arzobispo, y por otra parte la legalidad y justo respeto al orden del virrey (Villarreal de 1738 : Vol. II, 167).

El virrey impuso su voluntad y el arzobispo la aceptó con santa resignación. Villarreal reflexionó sobre este desenlace que para él no se resolvió en justicia, sino por la fuerza del *muy poderoso brazo real*. En esta correlación de fuerzas, se achicó la jurisdicción episcopal. Ante la agresión del virrey, el arzobispo no respondió con furia sino con estoica prudencia, paciencia y firmeza. De esta manera, gobernándose a sí mismo, evitó un escándalo en Lima que hubiera podido perturbar seriamente la paz virreinal, en momentos de crisis imperial y fortalecimiento de los poderes locales.

En este caso como en muchos otros primó la razón de estado por sobre los intereses del obispo. Los conflictos entre jurisdicciones provocaban la ira. Para Villarreal, siguiendo las recomendaciones de Seneca, la ira era falta de gobierno de sí que imposibilitaba el gobierno justo de otros. El obispo ante todo debía como gobernante sujetar las poblaciones con su ejemplo y prudencia. Inspirado en Seneca, Villarreal opinaba que *la ira con más facilidad se previene que se ataja*. Frenando la ira se evitaba el escándalo, que tanto daño hacía al poder pastoral y a la paz y orden colonial. Para ilustrar esta concepción del poder pastoral, Villarreal transcribió una importante cédula de 1640 en la que el rey amonestó, en duros términos, a un obispo indiano por causar disturbios en sus colonias al antagonizar con los poderes virreinales. Recordemos que la crisis de 1640 fue devastadora para Felipe IV en Europa. El enorme esfuerzo militar para sostener continuas guerras contra los ingleses, los franceses, los rebeldes holandeses, portugueses y catalanes había llevado a la corona a una debacle financiera y a una grave pérdida de prestigio en Europa. Como lo hemos visto, el conde duque de Olivares propuso una “Unión de armas”

entre los reinos, que fracasó rotundamente. Con ello se agudizaron las revueltas y se precipitó la separación de Portugal, Holanda y Cataluña de la corona española (Elliott 1986). En México en estos mismos años, el obispo Juan de Palafox trató de implementar las reformas de Olivares provocando serios disturbios y sublevaciones que amenazaron gravemente el orden virreinal (Alvarez de Toledo 2004). Con este telón de fondo, escuchemos la urgencia con que el rey definió el poder pastoral y la razón de estado en contextos coloniales:

... y por otras diversas relaciones que se han tenido en mi consejo de las Indias, he entendido las discordias y poca conformidad con que os habéis gobernando, así con el dicho presidente, como con los demás oidores y ministros de la dicha audiencia, originado todo de pasiones y enemistades adquiridas con muy poco o ningún fundamento, sólo por pareceros que los procedimientos de la dicha audiencia en defensa de mi patronazgo y jurisdicción real no son tan ajustados a vuestro dictamen, como vos quisieras, cosa que deberías haber escusado, tanto por la conveniencia que de ello resultaba a mi servicio, como por la decencia y autoridad de vuestra persona y dignidad, así me ha parecido advertiros como lo hago, que en todo me he tenido por muy deservido, y especialmente por lo que se ha reconocido y resulta contra vos, de no tener la correspondencia que se debe, y es justo con la dicha mi audiencia, respetándola como a tribunal que representa la suprema autoridad de mi persona, y de quien depende la administración de la justicia en partes tan distantes y dilatadas de mi monarquía, pues a quien más obligación le corre de esto es a vos, para que a vuestra imitación hagan todos lo mismo, porque faltando ese requisito, y viendo que la parte principal se divierte de una acción tan debida y necesaria, podrá ocasionar algún disturbio e inquietud entre los frágiles sujetos del común, a que dificultosamente se pueda acudir ni reparar; y donde más necesita de que ambos estados estén unánimes y conformes, es en esta provincia, donde por la ociosidad y poca cordura de la gente que siempre andan divididos en bandos, es más peligrosa cualquier inquietud, y el querer vengar pasiones propias no es decente en un prelado y pastor como vos, que debe dar con su vida y modestia buen ejemplo a todos, y es bien que en lo de adelante os procuréis gobernar con más atención y acuerdo teniendo con todos los ministros y especialmente con el presidente y oidores de la dicha audiencia, buena correspondencia y urbanidad, que se debe, tratándolos en general y en particular con el respeto y cortesía a que se obliga su calidad y la naturaleza del puesto que ocupa. Y también a los oficiales que dependen de la dicha audiencia, pues son criados mío, excusando de vuestra parte los encuentros y escándalos pasados, obedeciendo con mucho respeto las provisiones reales y autos del acuerdo que se os intimaran. Y templando mucho vuestros discursos y aceleramientos para que lo ejecutivo de ellos sea con el decoro, atención y prudencia que estáis obligados, teniendo siempre presente la confianza y estimación que de vos hice cuando os presenté a su santidad para este arzobispado, y estando vierto y persuadido a que si la amonestación que así os hago no bastare a reprimiros y moderaros, será fuerza pasar a mayor demostración con vos, llegando si fuere necesario a valerme de su santidad para la ejecución de ello que será la que pareciere más conveniente a mi servicio, buen gobierno y satisfacción publica, en que se procederá con la indignación y severidad que veréis por el efecto, pues no es justo ni se debe admitir que por vuestras temeridades y desaciertos se ponga en riesgo evidente

y peligroso de perder esta república. De Madrid a 30 de mayo de 1640 años YO  
EL REY (Villarroel de 1738 :Vol II,138)

Con lo dicho por el rey en esta importante cédula, queda claro que la razón del príncipe, como razón de estado, estaba por encima de cualquier otra preocupación. Inclusive el problema del buen gobierno pastoral estaba supeditado a que los intereses del estado-príncipe sean “bien servidos” y se mantenga el orden y la paz en sus colonias. Planteado así el problema del buen gobierno en las Indias, los graves conflictos entre los dos cuchillos amenazaban el orden constituido y debían por tanto ser resueltos a favor del Rey. Así, frente a la insubordinación y pérdida de control de la colonia, la razón de estado estaba por encima de la preocupación por la salvación de las almas. Villarroel, si bien estuvo en principio de acuerdo con esta manera de concebir el poder soberano insistía en que las sagradas escrituras probaban que *aunque se debe mucho a la majestad del Rey, están las causas de Dios en primer lugar (Villarroel de 1738 : Vol. II, 140)*. Esta tensión entre Dios y Rey fue inherente al poder pastoral y fue su principal característica en el imperio español de mediados del siglo XVII. Sufriendo esta tensión en carne propia, el obispo Villarroel se volcó a escribir su famoso tratado para lograr esa convivencia pacífica entre los dos cuchillos tan anhelados y necesarios en tiempos de crisis imperial.

¿Cuál fue entonces la relación entre este poder dual de los dos cuchillos, la gloria y la justicia? ¿Qué necesidad tuvo el poder colonial del espectáculo y la liturgia? ¿Cuál es su relación entre corona, iglesia, justicia y el espectáculo barroco? El poder pastoral en su dualidad tanto pontifica como real necesitó para hacerse y legitimarse en las colonias un despliegue de arte, plegarias, oraciones, himnos, procesiones, liturgias y ceremonias reales. A la luz de la sociedad del espectáculo barroca, la función política del ceremonial y la liturgia aparece hoy oscura y eclipsada, por lo que ha suscitado poco interés en las ciencias sociales a pesar de la importancia actual de los rituales políticos (Mauss 2008). En sus trabajos, Mauss define la oración como un rito oral, que constituye un *acto eficaz* que se refiere a las cosas sagradas y que actúa sobre ellas. Sostiene que las ceremonias religiosas *hacen a Dios*, lo que implica que el hombre en última instancia es, de alguna manera “el creador del creador”. Hay que tener cautela pues “*Hacer* (a Dios) no significaba en el siglo XVII crear *ex novo*: La idea fue más bien que, en ausencia de rezos, procesiones y rituales, el pleroma divino perdería fuerza y decaería. Dios y Rey tuvieron, en consecuencia, necesidad de ser recordados y actualizados incesantemente por los

rezos y la piedad de los hombres. Su impiedad los debilitaba y los llevaría eventualmente al olvido (Agamben 2008: 249) Es así que la oración, los sermones los himnos, la liturgia y los ceremoniales reales y pontificios servían para glorificar y aclamar a Dios y al Rey y legitimar su gobierno entre sus súbditos.

Los cultos religiosos, himnos, oraciones, liturgias, ceremonias reales de los siglos XVI y XVIII en América colonial glorificaban y alababan a Dios, legitimando así el poder de la iglesia y la corona desde la trascendencia, la providencia y las historias salvíficas cristianas. Ambos poderes como hemos visto tuvieron en el siglo XVII sus raíces en el cielo. Uno de los rasgos más sobresalientes del ceremonial hispánico fue la unión entre el culto y la política real en las fiestas religiosas y civiles. Un ejemplo de ello fue la fiesta de *Corpus Christi*, que reunía teológica y políticamente a Dios y a Rey en las mismas procesiones y en misas. La ciudad de Quito se convertía por unos pocos días en una prolongación del espacio sagrado del templo, en una “Nueva Jerusalén”, en la ciudad de Dios. Las autoridades eclesiásticas y civiles salían en procesión exhibiendo la eucaristía, exponiendo espectacularmente la unión entre *theología y oikonomia*, el poder divino y el poder terrenal. (Dean 1999) El culto y la gloria hacían y reforzaban a Dios y al hacerlo, legitiman el poder terrenal de la iglesia y del estado. La gloria que hace y rehace el poder pastoral le permite a su maquinaria de gobierno hacer justicia entre los hombres de esta tierra.

### **Los fueros como fronteras móviles, inestables y negociables**

En esta discusión sobre la naturaleza del poder pastoral bifurcado en brazo real y brazo pontificio ¿que se entendía por *fuero* en el siglo XVII? ¿Cuál es la relación entre fuero, producción de saberes y constitución de poderes? En los textos tanto de Peña Montenegro como el de Gaspar de Villarroel, “fuero” era un concepto clave para entender las estrategias de gobierno temporales y espirituales. Fuero interno, fuero externo, fuero sagrado y fuero profano, fuero de Dios y fuero de los hombres ¿qué es un fuero? Prodi define al fuero como un *lugar*, o más bien un *punto* donde los poderes se materializan en decisiones y sentencias que moldean y afectan la vida cotidiana de hombres y mujeres. El fuero representa movimiento, flujo, una especie de frontera móvil donde los límites y los confines están en constante negociación y conflicto entre poderes. Por tanto, los límites de los fueros están en continua redefinición. La delimitación de los fueros y el problema de las jurisdicciones, que tanta rivalidad y violencia causó en las colonias están íntimamente relacionadas con la

correlación de fuerzas en un momento dado de la historia virreinal (Prodi 2008 :17). En este sentido, fuero externo como punto de decisiones, estuvo bajo el poder y la norma del príncipe Habsburgo. Su administrador fue un juez-gobernador. Dependiendo del nivel de jurisdicción, las decisiones y sentencias fueron tomadas a niveles locales por corregidores y gobernadores. A niveles regionales juzgaban los grandes magistrados, oidores, presidente de Audiencia- Si las cosas no se resolvían en esos niveles, los casos llegaban a los virreyes y al Consejo de Indias vicario del propio rey. El fuero interno fue gobernado por un confesor-juez quien no sólo perdonaba los pecados sino que por medio del examen de conciencia fue creando conciencia y disciplinamientos individuales y sociales. En caso de disputas y dispensas se acudía a al obispo y cabildo eclesiástico. Si no se podía resolver satisfactoriamente se apelaba a la curia romana, vicaria del Papa. Como lo podemos apreciar en Villarroel y Peña Montenegro, el fuero interno fue gobernado directamente por curas seculares y religiosos, supervisados por los prelados y en última instancia, en casos muy específicos dirimidos por el papa en Roma. El ejército de curas y religiosos esparcidos por todo el territorio virreinal, junto con los gobernadores civiles construían y mantenían el orden colonial.

En este choque de movimientos entre el fortalecimiento del soberano y su derecho positivo y el debilitamiento del papa y su derecho canónico emerge el problema moderno del gobierno. También apareció en estos tiempos de crisis la urgencia de gobernar las conciencias y las conductas, tema central en las doctrinas pastorales católicas y protestantes. Finalmente surgió la preocupación por el arte de gobernar el estado pastoral, compuesto por príncipe y obispo que encabezaban las nuevas iglesias territoriales. El problema moderno del gobierno estuvo así acompañado por estos otros problemas que emergieron en diversos ámbitos. Todos se conjugaron finalmente en el arte de gobernar bajo la forma de una “corona/iglesia”, los dos cuchillos que formaban el poder pastoral en España y en América del siglo XVII.

Esta separación entre fueros del derecho positivo y de la conciencia fue una novedad en Europa y sus colonias en el siglo XVII. Resultaba sumamente difícil conciliar el creciente poder del rey con el debilitamiento del poder de la iglesia universal. Con la ruptura de la cristiandad entre confesiones protestantes y católicas, se disolvió el ordenamiento político no territorializado, sostenido por un orden jurídico universal. Trento separó a los príncipes en protestantes y católicos. Con ello

se fortalecieron las leyes civiles que devendrán con el tiempo en un cuerpo legal-secular, con cierta autonomía de lo sagrado (Hsia 2005; Agamben 2008). Según Prodi, alrededor de fines del siglo XVI se produjo un viraje importante en torno a la penitencia como estrategia de profundización de la conciencia y construcción del fuero interior. Este proceso se dio a la par del uso masivo de la imprenta, el auge del mercantilismo y la expansión imperial de Europa a tierras foráneas. El resquebrajamiento definitivo de la iglesia universal fortaleció los poderes monárquicos, especialmente las coronas inglesa, española y francesa. La parroquia se vigorizó como piedra angular de las nuevas iglesias, definidas territorialmente. Mientras tanto, los curas párrocos, con asistencia de sus ayudantes registraban en sus libros los bautizos, matrimonios, confesiones y defunciones. En el mundo católico, se prestó especial atención a la confesión anual obligatoria como una estrategia de sujeción a Dios. No asistir a la confesión transformaba a las personas en pecadores públicos. Según Prodi, este viraje hacia el fuero interno generó las condiciones de posibilidad para el surgimiento del fuero externo, regulado por el soberano. Con la práctica sistemática de la confesión surgió un derecho de la conciencia, separado de la esfera de la norma escrita del rey, que luego, con el fortalecimiento de los poderes temporales imperiales, se transformaría en el siglo XVIII, en derecho positivo. Dentro de este nuevo reordenamiento político, las órdenes religiosas, en especial la jesuita negociaron su poder con el poder del obispo y las autoridades virreinales. Con el respaldo de Roma, los religiosos reivindicaron su plena participación en la vida y el gobierno de la diócesis. La Compañía de Jesús nació con la creación de las iglesias territoriales, pero no se sometió completamente ni a ellas ni al rey. Con visión de salvación universal, desarrolló su propio proyecto político, que a veces coincidía con el rey y su iglesia y muchas veces disentía. Al hacerlo conservó una cierta independencia con respecto a la corona y a sus autoridades eclesiásticas. Las órdenes religiosas fueron las protagonistas de la confesión pos tridentina en Europa católica, España y sus colonias (O'Malley 2000). Como tales fueron instrumentales no sólo en el disciplinamiento social, sino también en superar las violencias y venganzas privadas, locales y desarrollar con ello, una nueva conciencia social y nueva espiritualidad. Al intervenir y mitigar los conflictos sociales entre familias y vecinos, los curas seculares y religiosos posibilitaron la construcción y el mantenimiento del orden social colonial a nivel parroquial. La parroquia pos tridentina se constituyó de esta manera en centro del gobierno espiritual (Taylor 1996; Hsia 2005; Prodi 2008).

## **La conformación del fuero episcopal colonial**

Con la conformación del fuero episcopal indiano se reflejó una permanente tensión entre el universalismo católico romano, en cierta medida representado por los jesuitas, y las nuevas iglesias territoriales relativamente autónomas de la corona. Por eso el tratado de la *Unión de los dos cuchillos pontificio y regio* fue tan bien recibido en las esferas políticas coloniales. Gaspar de Villarroel trazó una vía por la cual los poderes pontificios y el regio podían complementarse en la administración pastoral de poblaciones coloniales,

Es necesario que nos pongamos freno, y sepamos, que sin embargo que podemos lo obispos mucho, no lo podemos todo, y que ha de haber quien pueda más. Yo tengo un clérigo bastante letrado, que mirando a bulto la común doctrina de los doctores, me ha dado cien pareceres que a no haber estudiado yo lo que basta, me persuadiera que en Chile estaba Roma. Para este padre no ha habido impedimento dirimente, ni su pluma halla dificultad en toda bigamia: y por decirlo todo de una vez, no hay derecho ni concilio en que no le pareciese a él que podíamos dispensar, redújose en estudio el punto. Y porque podrá haber algún prelado menos espantadizo y que tenga más apetito a prorrogar su jurisdicción, o algún clérigo del porte del referido, será necesario examinar este poder y que quede con claridad que casos se deben restringir. Que pueden los obispos en sus diócesis cuanto puede el sumo pontífice en la iglesia universal, y que puede dispensar en todas las leyes canónicas, positivas y conciliares, sino es que se les prohíba la dispensación por su santidad, es sentimiento de todos los doctores juristas y teólogos que le llaman de ordinarios axioma. Trato el punto el padre Sánchez (...) de suerte que como se señaló puede dispensar el obispo cuando hay necesidad, y en la ley o no se dice que no dispense o se dice que cuando no diga quien, se entiende del obispo (Villarroel de 1738 :16).

A pesar de ello en el siglo XVII, la tensión entre príncipe y papa subsistió, generando situaciones sumamente conflictivas que obligaban a defender, continuamente, el fuero episcopal. El obispo debía enfrentarse y negociar con la corona, de la cual formaba parte, con las órdenes religiosas con las cuales compartía el fuero espiritual y con un papado que desconfiaba de los obispos nombrados por el patronato de Indias. Esta relación de fuerzas obligaba a una continua negociación. El conflicto generó un orden político en permanente crisis en Perú de finales del siglo XVII. Ninguna de las partes consiguió el monopolio total de la fuerza y el poder. Se tuvo que tranzar en las circunstancias locales, las condiciones de sujeción. Villarroel discute la relación entre los obispos y el rey. Si bien los obispos fueron nombrados por el rey bajo el patronato de Indias, aparentemente no estuvieron del todo sometidos como vasallos. Escuchemos lo que nos dice al respecto:

Parece que el obispo no puede ser vasallo, porque es absolutamente excepto en lo criminal y en lo civil de la jurisdicción real; y teniendo el vasallaje como queda dicho su raíz en esta forma de sujeción al rey, no parece que queda en el rastro alguno de vasallaje...los obispos no son vasallos, no siendo señores temporales, con todas las obligaciones que tienen los verdaderos vasallos a sus reyes, porque si el vasallaje cabal se compone de la sujeción en el juicio y la obediencia en el mando y entonces es el rey enteramente señor cuando ejerce el mero imperio, cuando juzga y cuando manda, no teniendo jurisdicción sobre el obispo para juzgarle en lo civil, ni en lo criminal, por su notoria excepción, es punto cierto que en consagrándole obispo, le falta a la lista de vasallo (Villarroel de 1738 :32).

Sin embargo, Villarroel se inclinaba a pensar que el obispo podía ser una suerte de vasallo porque los prelados españoles debían sus lealtades al rey que los designó, aunque estaban también sujetos al papa. Nos explica porque:

La obligación en que los obispos de España están a su rey por la presentación y por el beneficio singular de querernos elegir induce en los prelados un justa sujeción que podría atreverme a llamarla vasallaje. Y en virtud de ese reconocimiento deben los obispos, antes de salir para sus obispados, besar a su rey la mano y hacerle especial reverencia por la especial obligación en que de nuevo le están... y aun que es verdad que la nominación no es derecho feudal, tiene con él alguna similitud porque es honra que se recibe de mano de su rey, y esta pide una correspondencia grande, y pues las temporalidades son del rey y priva de ellas a los obispos (...) y el santo concilio de Trento en la bula a los príncipes cristianos en su recomendación que está al fin de él, los reconoce por protectores de la iglesia y de los eclesiásticos. Y quien quiere ver un gran cúmulo de doctores donde se induce en los obispos este título de sujeción y vasallaje, nacido de su protección y amparo. Y si fue bastante título para introducirlo, que a unos soldados les diesen tierras o frutos, porque no lo será con los obispos, darles los reyes sus diezmos, y donde estos faltan sustentarlos de sus rentas. Uno, y otro se halla en los prelados de Indias que habiéndoselos dado el papa a nuestros reyes católicos, se los dieron liberalmente a los obispos; y de allí nace el juzgar los doctores gravísimos por regalía y bienes profanos y quieren que por esta parte su cobranza no pertenezca a la iglesia. Y porque de esto se ha de mover dificultad de por sí, no quiero probarlo ahora. Baste saber que pues el rey quita las temporalidades a los obispos que le son inobedientes, está claro, que los mira como suyos (...) Por corona de esta disputa, será forzoso que por lo predicador y lo obispo por lo que me autorizo ser vasallo por la obligación natural y por las mercedes que he recibido de mano de mi rey, a que he correspondido poco...(Villarroel de 1738 :40).

En sus negociaciones con príncipe y papa, el obispo indiano tenía a su favor importantes conocimientos prácticos generados por su gobierno de parroquias, doctrinas y visitas pastorales. Los saberes sobre las poblaciones-objeto de intervención le permitieron al obispo construir sus capacidades y estrategias de buen gobierno local. Estos saberes sostenían al poder episcopal y le permitían demarcar el



fuego episcopal frente al fuero del príncipe. Con ello se separaba del fuero externo del rey, manteniendo su autonomía frente a los poderes locales encarnados en mercaderes, caciques, obrajeros y mineros. Administrando conciencias el obispo también mantuvo sus vínculos con Roma: juzgando conciencias, el clero emitía sentencias siguiendo los principios de una teología política práctica apoyada en la casuística, que daba soluciones morales a problemas particulares locales. Por otro lado como veremos más adelante cuando discutamos el uso de la epiqueya como instrumento de gobierno, los obispos se reservaron para sí un segundo nivel de jurisdicción por medio del sistema de casos reservados. Esto les posibilitaría conocer y resolver los conflictos de niveles locales sin necesidad de recurrir a poderes superiores como el rey o el papa y colocarse así en el centro de la nueva jurisdicción espiritual de la diócesis (Prodi 2008). En definitiva, se puede afirmar que el fuero episcopal tuvo un territorio definido, el de la diócesis, conformado por una multiplicidad de doctrinas y parroquias, compuestas a su vez por una diversidad de poblaciones denominadas indígenas, españolas, mestizas, negras y demás.

El poder del obispo estuvo en el siglo XVII situado entre dos polos externos, el poder territorializado del príncipe con su derecho positivo en forma de norma escrita, y el poder universal del papa bajo el derecho canónico, que Villarroel denomina “potestad de orden”. En este juego de poderes, el derecho de la conciencia permitió delimitar el fuero propiamente episcopal, como jurisdicción propia del obispo. Oigamos la discusión de Villarroel sobre la potestad del prelado:

Dividamos la potestad del obispo como lo distingue el derecho. Una llama potestad de orden y otra de jurisdicción, y aunque gran parte de esta tiene en aquella la raíz, fácilmente se pueden apartar, porque no es tan necesaria su conexión. A los sacerdotes cuando los ordenamos les decimos después de consagrados *accipite spiritum sanctum, quórum remisistis peccata remittuntur eis*, y habiéndoles declarado la potestad de orden para absolver, quien duda que no se les confiere entonces la potestad de jurisdicción ¿Aunque esta se la da el derecho tal vez en caso de necesidad. Esto supuesto, pues son dos distintos poderes en el obispo, el de la jurisdicción y el del orden pontifical, veamos como le compete la una, y por la otra parte. Tócale por la potestad de orden conferir el sacramento de la confirmación, consagrar la crisma y los óleos, ordenar clérigos, consagrar vírgenes, templos, vasos sagrados y altares, bendecir capillas, vestiduras sagradas y corporales y degradar clérigos. Estas funciones declara el derecho todas juntas y las tratan los canonistas. Y estas cosas unas tienen los obispos por derecho divino y otras por derecho eclesiástico, por aquel le incumbe administrar el sacramento de la confirmación, ordenar clérigos, consagrar sacerdotes y obispos y los santos óleo: esto les toca a los obispos por institución de Cristo nuestro señor; las demás cosas referidas les pertenecen por disposición eclesiástica. Y no obsta que tal vez algunas de estas cosas, que

pertenecen a los prelados sólo por derecho divino, las cometa a simples sacerdotes el papa: que no por eso dispensa en el derecho divino, porque ese derecho sólo hace al obispo ministro ordinario, y en esa conformidad sólo lo podrá el papa cometer por mera delegación y no llega su potestad a que ninguno, fuera del obispo, sea ministro ordinario..... la potestad del jurisdicción se reduce a dos clases, o a dos categorías: justicia y gracia. La de justicia que llaman contenciosa, incluye todo lo forense en el conocimiento de causa civil, criminal y mixta. La jurisdicción graciosa conceder reverendas, dar dimisorias, nominar curas, hacer instituciones y colaciones y generales, nombrar visitadores, en conclusión se reduce a este capítulo todo lo que no es litigioso (Villarroel de 1738 :68-69).

En el fuero eclesiástico la penitencia tridentina, como sacramento en manos del clero y de los religiosos posibilitó, el examen de conciencia, juzgar el pecado y determinar la culpa y por ende, disciplinar y sujetar las poblaciones a las normas espirituales ancladas en la ley natural y divina.

Puso Dios tan gran poder en la confesión sacramental, que en virtud de la absolución pasa este acto por su misma esencia tan floja, a un ser sobrenatural y divino con que el que se llegó a confesar con una desnuda atrición, por la eficacia del sacramento queda contrito. Este es un admirable efecto del sacramento de la penitencia, y un prodigioso indicio de la misericordia divina. Véase ahora si el que llega a confesar no tuviese jurisdicción, en que grande infidelidad dejaría forzosamente al que con solo atrición se confesase con él? (Villarroel de 1738 :60).

Así, Prodi argumenta que en “esta dialéctica entre el derecho universal y el derecho particular, tomando como eje las visitas pastorales, los sínodos diocesanos y los concilios provinciales, inicia su marcha otro proceso, más profundo y oculto pero de incidencia tanto mayor en la larga duración: la constitución en el fuero penitencial por fuera de la legislación de la jurisdicción positiva, civil o eclesiástica, del control de las conciencias. Una metamorfosis que lentamente transforma las estructuras mismas de la diócesis. Junto con la administración formal de la justicia eclesiástica y el tribunal episcopal que limita cada vez más su autoridad a las causas más específicamente eclesiásticas (atinentes al clero y a los beneficios eclesiásticos) y a las causas matrimoniales, nacen iniciativas cada vez más orgánicas de administración de justicia en el fuero penitencial, de disciplina no jurídica de la conciencia.” (Prodi 2008 :266) Como se puede evidenciar en los escritos de Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel, se consolidó el fuero episcopal frente a los poderes del rey y del papa, ampliando el fuero interno penitencial como fuero no judicial -no litigioso como diría Villarroel- donde se plasmaron los novedosos disciplinamientos cristianos, un fuero paralelo pero

autónomo al derecho positivo del soberano y al derecho universal canónico tradicional. El juez de los tribunales eclesiásticos se debilitó frente a la consolidación del cura-juez-confesor. Con ello se consolidó el fuero episcopal frente a los poderes del príncipe y del papa. El gobierno pastoral tomó su naturaleza dual, pontificia y regia con el urgente propósito de gobernar y administrar poblaciones. No era poder sin su brazo regio, pero tampoco lo era sin el pontificio. Gaspar de Villarroel puso especial empeño en la separación de los fueros y advirtió a sus curas no entrometerse con el poder soberano para evitar el “escándalo”, tan temido en la colonia porque debilitaba el orden constituido. Justificaba la intromisión del rey en la jurisdicción eclesiástica cuando los predicadores alborotan el orden social desencantando a los súbditos de sus soberanos. Púlpito y política eran vistos como una combinación peligrosa para la razón de estado:

Si los predicadores turban en el sermón la jurisdicción real, y siembran doctrina contra la debida obediencia y se experimenta que los pueblos se conmueven y se escandalizan, obligando a los vasallos en sus sermones que se desaficionen de sus reyes, que en estos casos y otros semejantes podrán las audiencias y los virreyes, usando de lo que permite el gobierno político y económico, desembarazar las tierras del rey del que se las pretende inquietar, como pudiera cualquier otro lego echar un clérigo que se le entró a turbarse su casa, usando con él la violencia. El señor Solórzano no se desvía de esta sentencia, porque hablando de la expulsión de los predicadores que exceden en los púlpitos, ingiere la palabra escándalo como quien bien conoce, que no es ocasión bastante que reprehenda los vicios acedamente, sino que es necesario, para tomar tan agria resolución que escandalice el pueblo, pero en ese mismo lugar extiende el señor Solórzano el poder, no sólo a extrañar un predicador de los reinos, sino también a castigarlo (Villarroel de 1738:Vol. II, 159).

Veamos ahora como funcionaron estos fueros externos e internos en un caso concreto que se dio en el Perú de mediados del siglo XVII. Gaspar de Villarroel nos habla incesantemente del ensanchamiento y achicamiento de los fueros, del agrandamiento de los poderes regios o el achicamiento de los eclesiásticos. Nos presenta el caso específico de un obispo impostor que engañó por más de tres años a las autoridades civiles y eclesiásticas del Perú haciéndose pasar como obispo-designado para la diócesis de Caracas. Vivió de la gloria, de los festejos, obsequios y donaciones propios de su fingida dignidad.

Un religioso bastante letrado y de grande disimulo había pasado de España con pretexto de ciertos negocios y licencias de sus prelados. No era de las religiones que residen en las Indias y calló la suya porque no acostumbró nombrarlas en aquellas materias en que podrían entenderse que quiero

deslucirlas. Habíase detenido algunas leguas del Cuzco en unas doctrinas, así llamamos acá los curatos que tienen por feligreses indios, donde le habían regalado mucho. Escribió al corregidor de aquella ciudad, a los preladados de las religiones y a algunos caballeros particulares que su Majestad le había hecho merced de presentarle para el obispado de Venezuela que llaman Caracas de Indias...(Villarroel de 1738 :132).

¿Cómo se debe juzgar este caso de un clérigo-impostor que se hace pasar por obispo y estafó y se burló de los poderes locales? ¿Cómo se juzga y gobierna desde las colonias, lejos de los centros de poder imperial y papal? Villarroel se preguntaba si en este caso habría algún resquicio por donde pueda entrometerse la jurisdicción real en el fuero eclesiástico. Argumentaba el tema de las fronteras entre fueros:

Grandes doctores con gravísimos fundamentos hallan en los jueces seculares la ya probada incapacidad en el caso de la posesión juzgando esta causa primera espiritual. Y antes de decir quienes son debemos advertir al lector que escribimos en las Indias, tres mil leguas de España y más de Roma, que en España hay un nuncio de su Santidad cum potestate a latere legati y en la santa ciudad reside la fuente del poder y el caso sobre que escribimos tuviera en toda Europa muy fácil recurso. Pero como acá no tiene un obispo superior, especialmente para casos de este porte que en otros ya se sabe lo que puede un Metropolitano. Por lo cual ha sido forzoso que entremos en disputa: ¿Si podrá ingerirse la real audiencia en la que llamamos causa posesoria? (Villarroel de 1738 :134).

El “escándalo” como desorden social fue una grave amenaza para el poder pastoral, construido sobre el ejemplo de sus gobernantes, la honra y la gloria. Para el obispo Villarroel, el poder real se podía entrometer en el fuero episcopal cuando la pelea entre el clero fuese de tan magnitud que alterara el orden público con sus escándalos. Aquí se puede apreciar como empieza a primar la razón de estado por sobre la separación de fueros porque “ *las escandalosas conmociones obligan a romper las reglas generales.....puede ingerirse un juez lego en esa forma de posesorio cuando se teme escándalo.*” (Villarroel de 1738 .137). También prima la razón de estado cuando un caso como este suscita la violencia, que es monopolio del príncipe:

...el obispo que entrando sin bulas quiere tomar la posesión puede ser resistido por el cabildo y queriendo usar de la violencia él, podrá el capítulo recurrir a la audiencia real para que le imparta el auxilio contra el invasor. Y por los grandes peligros que se podrían temer de que gobernase sin jurisdicción, por la nulidad de sus actos jurisdiccionales y por evitar los escándalos es muy probable que pueden los magistrados auxiliar el capítulo y resistir al intruso.....y no ensancha esta jurisdicción económica o política el derecho de patronazgo porque como quiera que patronazgo no hace a los reyes en jurisdicción superiores a los obispos, no pueden impartir su auxilio sino en caso que se haga violencia y no

se reponga lo atentado después de la apelación o interpuesta ella no se suspenda la ejecución de lo proveído que a ser posible sin esta circunstancia el levantar la fuerza, sería mayor la jurisdicción de los magistrados legos que la del metropolitano, que sólo conoce de las causas de los súbditos sus sufragáneos por vía de apelación. (Villarreal de 1738 :140).

### **La práctica del ejercicio del gobierno pastoral de la conciencia**

Con ayuda de los planeamientos anteriores puedo ahora aproximarme a cómo se pensaban y operaban las fronteras y límites entre los fueros internos y externos en contextos coloniales. Este debate fue central en la formación del gobierno colonial católico y estuvo siempre presente en los tratados de política del siglo XVII en Perú. Para entender como operaban estos conceptos, examinemos de cerca uno de los “casos de conciencia” que nos propone Peña Montenegro en su *Itinerario para curas párrocos*. El obispo trató la compra y venta de mercancías entre indios y españoles como un contrato normado por la ley, a diferencia de la permuta o trueque que pertenecía al ámbito de la costumbre. El contrato se hacía por mutuo consentimiento de las partes. El contrato de compra y venta -como todo contrato legal- podía deshacerse de la manera que se hacía. Para que sea válido, sin vicios de consentimiento, el contrato no debía ni podía haber sido consensuado por la fuerza o con engaño. Ahora bien, el contrato pertenecía al fuero externo y está regulado por el derecho del reino, el derecho positivo. Peña Montenegro reconocía y respetaba esa esfera de lo profano. En tanto obispo hablaba y reflexionaba sobre el problema de la justicia en los contratos entre españoles e indios. Esta discusión la enmarcó en el debate de la época, sobre cómo distinguir entre lo que es delito y pecado. Una transacción podía ser legal según el derecho positivo pero pecado en el derecho de la conciencia. Aquí vemos en la práctica, como se ejercía el gobierno pastoral empleando las herramientas proporcionadas por la teología moral. Con ejemplos de su experiencia de gobernante, Peña se preguntaba si es pecado comprar de mala fe o mala conciencia a los indios mercancías que se pensaban robadas. Interesante cómo el valor de las cosas en este paradigma moral estaba ligado al afecto y utilidad que tenía para su dueño:

Los indios estiman mucho mulas, vacas, bueyes y ovejas; y si fueran suyas, en sus propios pueblos hallaran muchos que se las comprarán por el justo precio; y así ir a vender barato, es claro argumento de que es hurtado lo que venden, y esta verdad la experimentó un sacerdote fidedigno en un beneficio que tuvo, no

pocas veces venían indios a vender vacas, bueyes y mulas y con este discurso se hacía depositario; y luego parecían los dueños, que siguiendo el rastro venían a dar con su ganado.....y adviértase que no solo está obligado a restituir el que compra con mala fe, inmediatamente del ladrón, sino también el que compra mediante, como pongo por ejemplo, dio un indio o negro una fuente de plata a un pulquero; yo no podré comprar esa fuente, si sé o debo saber, que él la compró de un negro.. Y esto es tanta verdad que aunque sea cuarto o quinto, o centésimo poseedor, como dicen Angelo y Sylvestro, es lo mismo....(Peña Montenegro de la 1771 :160).

Peña Montenegro nos da otro ejemplo de una transacción legal pero inmoral según el fuero de la conciencia. Escuchemos lo que nos cuenta

Pongo otro ejemplo: Tiene un indio un caballo, o una vaca que vale comúnmente siete pesos y estímala en mucho, porque con la leche que vende todos los días se sustenta. En este caso tiene fundamento el aprecio y estimación que hace y esto se debe pagar. Pero si tiene un árbol infructífero, como es un sauce, o un aliso grueso y se le corta el español con la voluntad de su dueño, satisfará su conciencia restituyendo lo que vale el tronco, sin que tenga obligación a pagarle algo más por la estimación que hacia del árbol...pero advierte el confesor que aunque no tenga obligación de restituir, peca mortalmente quien contra la voluntad de su dueño lleva lo ajeno, porque aunque lo pague, le causa grande pesadumbre y así llora una india vieja por una gallina, como pudiera por un hijo, y el indio cuando le falta una vaca o mula queda en grandísima tristeza, y así digo que lo común es pecar mortalmente (Peña Montenegro de la 1771 :161).

En esta discusión se evidencia la preocupación de la época por separar los comportamientos pecaminosos de los delincuenciales y criminales. ¿Cómo se determinaba que era pecado y que era delito? Peña Montenegro hacía una distinción entre las verdades de Dios y las opiniones de los hombres. La moral estaba anclada en Dios y la ley positiva, como ley de los hombres era producto de los estudios y la experiencia. *Por la fe conocemos sólo verdades, que Dios nos ha revelado, y no cosas que por estudios y diligencias humanas se alcanzan...sólo la Iglesia tiene la potestad para declararnos las cosas que pertenecen a la fe, las cuales manifiesta Dios a su Iglesia, como son las que se contienen en las Sagradas Escrituras...*(Villarreal de 1738 :206). En el proceso de conformación del estado moderno, la positivización de la norma jugó un papel fundamental. El poder soberano normó las cosas de los hombres y criminalizó ciertos comportamientos. El poder de la iglesia, con sus raíces en el cielo, gobernó por medio de los sacramentos los aspectos más relevantes de la vida y la muerte y regulaba las conciencias. Al momento en que nuestros obispos escribían y reflexionaban sobre el poder colonial, cohabitaban de manera relativamente pacífica el derecho como norma escrita y la moral como conciencia.

Esta separación de fueros y poderes se puede apreciar con claridad en la discusión de Peña Montenegro sobre de quien era la culpa/pecado de que los indios no estuviesen bien sujetos a Dios y Rey. La responsabilidad de acuerdo al obispo recaía en primer lugar en el soberano, luego en los encomenderos, los corregidores y justicias, como también en los curas doctrineros negligentes:

Parécele a alguno que con facilidad se responde a esta dificultad diciendo que el no estar suficientemente promulgada y enseñada la fe en algunas doctrinas es por descuido de los doctrineros y que estos defectos van siempre por cuenta del cura, a cuyo cargo están; pero si bien consideramos las cosas como pasan y practican el día de hoy en estas partes, no siempre tiene la culpa los curas y para que se vea claro supongo que a quien primero toca la enseñanza y doctrina de estos indios es a su Majestad, porque Alejandro VI con esa condición le adjudicó estas partes occidentales y le hizo señor de ellas. Su majestad cumple muy bien con su obligación, pues estando ausente, hace todo lo que moralmente es posible en orden a la protección y doctrina de los indios, que es despachar cédulas reales en su favor e instrucciones para que los prelados y justicias las pongan en ejecución, que si llegaran a debido efecto no había más que desear y así el rey para con Dios y las gentes, haciendo lo que puede para descargar su conciencia. Los encomenderos también tienen obligación estrecha de la enseñanza y doctrina en sus encomiendas; estos sacan un tanto de los tributos que cobran y dan a los curas para que tomen a su cuenta doctrinar los indios y echan con todo esto toda la carga y obligación sobre los hombros de los doctrineros; pero si después el mismo encomendero embaraza y ocupa a los indios en granjerías propias, y no les da lugar a que los doctrinen, qué culpa tendrá el doctrinero si el encomendero saca de su pueblo a los indios para las minas seis y ocho leguas distantes de donde asiste el cura? Si porque ocupa los indios en tejer o hilar cada año ve el doctrinero tres o cuatro veces no mas los indios? Si manda el cura que todos los indios acudan a la doctrina los días que manda el sínodo, y los encomenderos y españoles a quien sirven, dicen que no quieren ellos que vayan, qué culpa tendrán sino saben la doctrina cristiana, ni tienen fe los indios en las partes donde los encomenderos tienen costumbre de que sus indios personalmente les sirvan (que son muchas) y ellos los tienen en ocupación que impiden a la educación y enseñanza de los indios? Ellos pagarán en el tribunal de Dios el día de la cuenta la poca que tuvieron con su obligación en cosa tan importante, porque estos encomenderos pecan mortalmente y tienen obligación a restituir a los indios otra tanta cantidad como dan a los doctrineros porque los enseñen, porque eso lo dan ellos de tributo por ser doctrinados.....pero en la parte que hay ordenanza que los encomenderos no asistan en sus encomiendas para evitar daños y opresiones a los indios, tienen más mano lo curas y más libertad de ejercitar su oficio, entonces si no saben la doctrina cristiana los indios, corre por cuenta del doctrinero la culpa que en esto se comente que es gravísima, y deben los confesores no absolver a los que se enmendaren por estar en estado de pecado mortal, con obligación de restituir pro rata pues parte del estipendio que dan es porque los enseñen e industrien en la fe, pero en caso que el amo y encomendero o de palabra o con obras dice que no les obligue a sus indios a que acudan los días señalados a la doctrina, no tiene el cura por la falta de instrucción, obligación de restituir algo, la razón es, porque el que tiene obligación a hacer y pues el principal no quiere que el substituto haga doctrina no hay porque obligarle a restitución por esta parte. Pero tendrá obligación a dar cuenta para que lo remedien, al obispo y a los

ministros reales, a cuya cuenta corre este cuidado y a quien su majestad lo ha encomendado, los cuales deben descargar la conciencia real, y no encargar la suya gravemente, teniendo omisión en cosa de tanta importancia por contemporizar con los encomenderos! También entran en cuenta los corregidores y justicias, que debiendo celar el cumplimiento de las reales cédulas, que tanto y tan repetidamente encargan las instrucciones y las enseñanzas de los indios, esos son los que más les embarazan y ocupan en sus tratos y contratos y otros servicios corporales, que para haber de ejercerlos, es forzoso faltar a la doctrina, misa y enseñanza cristiana, de que nacen de no saber algunos ni lo que han de creer, orar y obrar que son los rudimentos del evangelio (Peña Montenegro de la 1771 :218).

Crear, orar y obrar son las bases, “los rudimentos” de la sujeción de poblaciones a Dios y a Rey. Aquí volvemos a encontrar el poder pastoral entrelazado con la oración y la gloria para crear y recrearse tal como nos lo proponen Mauss y Agamben (Agamben 2008; Mauss 2008). Estamos frente a una práctica política que en lo cotidiano creaba a todo nivel, condiciones locales de sujeción. En este proceso descrito por Peña Montenegro, los indios quedaban bajo la protección y administración de Dios, Papa, Rey, encomenderos, obispos, y finalmente curas. Podemos apreciar claramente como se pensó el poder pastoral y como funcionaron los eslabonamientos desde lo imperial hasta los poderes locales. También podemos vislumbrar como se construyeron las sujeciones de indígenas *miserables* a Dios y Rey, “*para descarga de la conciencia real*”. Se conjugaban la ley soberana bajo la forma de cédulas reales y el derecho canónico con su ética y preceptos morales. Nació la distinción legal entre pecado y delito. No será sino hasta la revolución francesa que se evidenciará una concentración y fusión casi total del poder del soberano con el derecho positivo. La estructura de la justicia en el virreinato del Perú a mediados del siglo XVII, como lo vemos claramente en el discurso y en las prácticas de gobierno, fue dual con un precario equilibrio entre el brazo real y el brazo pontificio. El fuero externo normaba la vida de los hombres, también la gobernada la norma moral y la conciencia. En este contexto la justicia del rey estaba limitada por la justicia de Dios y viceversa. Además, las leyes en tanto universales fueron reconocidas pero no siempre aplicadas. Siguiendo los preceptos del jesuita Francisco de Suárez hay tres tipos diferentes de normas, el derecho civil, derecho del soberano que regulaba la vida de los hombres en la sociedad; el derecho canónico que regulaba la vida de la iglesia y la norma moral que reposaba sobre el derecho divino-natural y regulaba la conciencia por mediación de la iglesia. La ley natural estaría implantada en la mente humana y le permitiría discernir lo bueno de lo malo, lo honesto de lo



infame. La ley natural o ley de la conciencia era asunto entonces de la moral y de la teología donde se insertaba el pecado y la culpa (Prodi 2008.319).

### **Epiqueya como estrategia excepcional de gobierno pastoral**

La escasez de curas párrocos letrados y de vida ejemplar representaba una gran dificultad para el ejercicio del poder espiritual en las Indias. Las colonias tenían serias limitantes al buen gobierno de poblaciones. Entre ellas estaba la distancia con la metrópoli, la geografía quebrada y difícil de los Andes, la barrera lingüística para los curas criollos y españoles, la gran movilidad de las poblaciones nativas que no se sujetaban ni a parroquias ni a doctrinas, el creciente poder de los encomenderos, mercaderes y las órdenes religiosas. Una de las dificultades coloniales de las que se quejaban constantemente Gaspar de Villarroel y Peña Montenegro fue la lejanía con los centros del poder imperial, Madrid y Roma. En la práctica, esto les llevó a improvisar, interpretar y adaptarse a las contingencias y circunstancias locales. En casos difíciles y excepcionales, los obispos contaron con una estrategia de gobierno sumamente provechosa llamada epiqueya. Escuchemos de lo que se trata en boca de Peña Montenegro:

La epicheia es nombre griego y es lo mismo que equidad, la cual es una virtud que en ocasiones de cualquier otra virtud se halla, de las cuales hay ley promulgada, no mirando al semblante, que parece por de fuera en la letra de la regla y ley, sino cuanta a la intención del legislador: y así se llama la epicheia corrección de la ley, o interpretación, porque yendo contra las palabras de la ley sigue el pensamiento de quien la promulgó y así es licito en ocasiones rasgar la letra, porque quede entero su sentido: virtud necesaria muy de ordinario en estas regiones tan remotas y distantes que es casi imposible consultar al legislador para que explique la ley: y a veces fuera vicio seguir la corteza de la ley en algunos casos particulares, que los legisladores no pudieron prevenir totalmente, porque en hacer leyes no se atiende a los casos extraordinarios que suelen acontecer sino a lo que más ordinario acontece. A mucha costa de prudencia se ha de usar de la epicheia porque no se ha de perder el respeto a las palabras de la ley, usando de ellas conforme a su antojo ni se han de observar tan rigurosamente, que por guardar el orden del derecho se permita que den en tierra mayores intereses (Peña Montenegro de la 1771:370).

¿De dónde viene esa figura de la epiqueya? ¿Qué se entendía por epiqueya? ¿Cuáles fueron sus bondades como estrategia de gobierno en condiciones coloniales? ¿En qué casos fue permitido emplear la epiqueya y en cuales no? ¿Cuál fue la relación de la epiqueya como virtud con la idea de justicia y equidad legal? Como hemos visto en la primera parte de este capítulo, en el XVII se consolidó el fuero de la conciencia.

Emergió como parte del proceso de conformación del estado moderno dos fueros normativos claros, el fuero de la ley humana emanada del poder soberano y el fuero de la moral bajo el derecho de la conciencia. Para Peña Montenegro y Gaspar de Villarreal, la virtud de la epiqueya nació para ajustar o adaptar la ley universal a las contingencias locales. Como bien lo resaltan nuestros obispos, epiqueya fue de origen griego, aristotélico, de frecuente uso en la edad media donde todavía no había un monopolio del poder y de la violencia en la figura del príncipe. Los cristianos estaban sujetos al derecho canónico y a las normas morales de la iglesia. Como vasallos también lo estaban a la norma escrita del rey. En el virreinato del Perú, los cristianos estaban sometidos al rey y al fuero eclesiástico regido por la normativa tridentina, los concilios y los sínodos locales. Según Aristóteles, la doctrina de la epiqueya estaba emparejada con la de la equidad. La epiqueya, como bien lo argumentan los obispos indianos era una interpretación excepcional de la ley que permitía no ejecutarla al pie de la letra sino sólo atenerse a su espíritu, a las intenciones del legislador. *¿Pregunto yo si en este tiempo se ofrece un caso con urgente necesidad, han de cerrar las puertas al remedio? Verdaderamente que fuera vicio seguir siempre la corteza de la ley en todas las cosas particulares, que los legisladores no pudieron prevenir totalmente, cuando el recurso para consultar al legislador es casi imposible, particularmente en este nuevo mundo (Peña Montenegro de la 1771 :370).*

La epiqueya como virtud se podía aplicar en determinados casos cuando la aplicación estricta de la ley ocasionaría serios perjuicios o “vicios” como dice Peña Montenegro. Con prudencia fue posible corregir la letra de la ley cuando el gobernante, en tanto juez, juzgara que en el caso particular en que le competía actuar, la ley no procedía. Peña Montenegro discute el caso de los matrimonios en tierras cristianas remotas y en tierra de infieles. En tierras remotas era imposible contar con un cura párroco para celebrar el contrato de matrimonio como lo estipulaba la ley canónica. En tal caso, dejar de casar hubiera sido un gran perjuicio, un “vicio” para la salvación de las almas que vivían en pecado mortal por amancebamiento y concubinato. Con ello se condenarían para siempre la pareja, al igual que los hijos engendrados fuera de la ley. De este caso particular saca dos conclusiones:

La primera es que los cristianos que se hallaren por varios casos y fortunas en algunas provincias de infieles, perdidas las esperanzas de tener cura en mucho tiempo, se podrán casar sin párroco ni testigos, porque estos corre la misma

cuenta que de los cristianos cautivos en Argel, o en otras partes del mundo, pobladas de gentiles, como de ordinario sucede y se ve claro en las provincias de Esmeraldas descendientes de un negro que un naufragio se engorgoñó y vino a parar en las costas de estas tierras, y allí se mezcló con las indias de que han procedido pueblos enteros de mulatos, demos caso, que si como fue negro hubiera sido español, entendido el que padeció esta fortuna, y que sus hijos y nietos los hubiera bautizado e instruido en la forma para sus descendientes, claro está que estos cristianos se podían casar sin párroco ni testigos, sino conforme al uso de casarse de aquella regiones, donde el decreto del concilio no obliga.....La segunda conclusión es que no solo en tierras de gentiles sino que también en pueblos cristianos se puede practicar la segunda opinión que afirma que en casos de urgente necesidad, donde no hay cura ni esperanzas de que lo habrá presto, se podrán casar sin párroco, caso que cada día puede suceder, muriéndose en alguna doctrina de las muy retiradas el cura, que por ser beneficios tenues, no hallen los vicarios a quien enviar y es dificultoso dar aviso al obispo; y aun después de que tiene noticia el prelado, apenas se halla quien vaya. Cuando esto escribo yo, he visto irse prolongando los edictos de un beneficio de montaña, llamado las Caballerías, por más de seis meses, por falta de opositores, y estará más de un año y medio sin cura....(Peña Montenegro de la 1771 :369).

Epiqueya -como virtud que modera la ley- estaba íntimamente relacionada con el principio aristotélico de equidad, entendida como la aplicación equitativa de la ley positiva a las cosas de los hombres. Por equidad canónica se entendía entonces, una cierta medida de la ley. En el caso de Esmeraldas en Quito que nos presenta Peña Montenegro, por su lejanía no era posible realizar matrimonios como lo pedía la norma tridentina con cura y testigos. No había ni iba a haber curas para esas remotas comarcas. En este caso, apoyándose en la virtud de la epiqueya, el obispo reconoció que los matrimonios realizados bajo las costumbres locales, aunque no eran legales, podían ser reconocidos en justicia, morales como matrimonios propiamente católicos. Esta flexibilización de la ley fue preferible a que las personas cohabiten en pecado y tengan hijos ilegítimos, pues en el juicio final, todos serán condenados. De esta manera, en casos de excepción, el obispo- juez moderaba la ley canónica con prudencia y magnanimidad reconociendo la legalidad del contrato local de matrimonio por más de que estuviese por fuera de la norma tridentina. Esta interpretación de la ley implica que el derecho canónico podía ser interpretado equitativamente, para que la ley sirva los propósitos de un interés mayor, la justicia. Las reflexiones del obispo Montenegro le llevaban entonces a preguntarse

¿Si se podrá interpretar la ley en algunos casos de manera, que sea lícito a los súbditos ir contra las palabras expresas de ella? Cuestión es esta, que la trato aquí de buena gana, porque es muy necesaria su resolución acá en las Indias, por la gran distancia de caminos; pues hay tres mil leguas de aquí a Roma y

porque se ofrecen y ocurren accidentes nuevos, que totalmente mudan las cosas; y en estos casos la observancia de la ley es muy dificultosa o estorba mayor bien; y el recurso al Pontífice para la consulta dificultoso: por eso se pregunta, si alguna vez se podrá obrar contra las palabras expresas de la ley, interpretando prudente y benignamente la ley por la epiqueya, aquello que dicta la prudencia? Y antes de tratar la cuestión se ha de suponer que no habla ni tiene lugar la epiqueya en la ley natural: que es indefectible, por ser la misma razón natural que dicta en lo interior del alma lo justo o lo injusto, y así solo se trata de la ley humana escrita, la cual ponen los legisladores universalmente y esta admite muchas excepciones y suceden casos singulares en que fuera dañoso atarse a las palabras de la ley, por eso se propone la dificultad en las humanas, en que no se pudieron prevenir todos los sucesos y casos que pueden acontecer, por donde viene a ser defectible. ...las palabras de la ley se han de acomodar y sujetar a las cosas particulares que suceden, y no estas a las palabras de la ley en todo lo que suenan. La razón es porque las leyes humanas y positivas se ponen a imitación de las divinas, las cuales no obligan a lo imposible, ni a lo muy dificultoso... entonces entra la epiqueya corrigiendo el defecto de la misma ley, que no explicó lo que se había e hacer en semejante caso (Peña Montenegro de la 1771 : 409).

Así, en estas reflexiones de Peña Montenegro podemos apreciar la estrecha relación de la virtud de la epiqueya con la idea de justicia legal. La epiqueya fue la virtud que corrigió el carácter necesariamente imperfecto de la ley humana escrita, civil o canónica. He aquí la perpetua tensión entre las leyes que por definición son abstractas y universales y las acciones de los hombres que son por naturaleza, concretas y contingentes. La epiqueya, en ciertos casos ayudaba a resolver la inevitable tensión entre lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto. En una situación contingente real, el gobernante prudente y sabio del siglo XVII podía hacer que la ley se adaptara a las circunstancias y no viceversa. La ley divina o ley natural era perfecta porque era la ley de Dios, quien dicta los juicios de la conciencia. El derecho positivo en tanto hecho por los hombres era perfectible. En casos específicos, la virtud de la epiqueya en manos de gobernantes prudentes podía hacer que se expresara el espíritu de la ley, su intención, más no su palabra. Detrás de esta virtud de la epiqueya estaba el reconocimiento que la ley divina era el fundamento del poder pastoral de los dos cuchillos. En el siglo XVII, apegados a la conciencia, los gobernantes todavía podían negociar la norma escrita con las costumbres y contingencias locales. La virtud de la epiqueya puso en evidencia la tensión entre la ley y la conciencia, entre el fuero externo gobernado por la ley positiva y el fuero interno por la moral. La epiqueya entendida de esta manera no era un acto de complacencia con las circunstancias particulares sino más bien un acto de justicia legal, apegado a la teología moral. Como virtud presupone un abrirse a la voz de Dios -a la prudencia y a la sabiduría- para

discernir lo justo por sobre lo legal. Se ha dicho que la epiqueya como argumento era la ley de leyes (Dermot O'Donoghue 1973). La epiqueya permitió que la intención, lo que hay detrás de la ley, se expresara y gobernara en situaciones excepcionales donde primaba su espíritu por sobre la palabra escrita. La epiqueya aristotélica estuvo a la base del sistema ético-legal de santo Tomás de Aquino. Su sistema reposaba sobre dos principios estructurantes, la ley natural y las virtudes. Para Aquino, la ley natural era la impresión de la luz divina en el alma del hombre: en su razón y en su conciencia. Esta luz divina era la inteligencia que guiaba las cosas, en armonía, hacia su perfección. Así, la ley natural fue la participación de todo hombre en la ley divina. Por medio de su concepción de ley natural como divina, santo Tomás unificaba lo "bueno" con lo "justo", lo que "es" con lo que "debería ser". Por la luz divina todo hombre por ser creado por Dios, tendía naturalmente a la justicia y a lo bueno. La epiqueya como virtud hizo que la justicia de la ley se expresara. Con ello prevaleció el principio de equilibrio pastoral entre la norma escrita y la moral, bajo el paraguas de una teología política (Dermot O'Donoghue 1973 :156).

En el arte de administrar poblaciones, los gobernantes debían ser virtuosos y versados en teología y jurisprudencia. Gobernar era pues el arte de artes y por tanto sólo debía estar en manos de gobernantes santos y doctos "*....es la ciencia de las ciencias y el arte de las artes de gobernar los hombres....es grande temeridad que sin saber se dedique un hombre a regir. No le piden al obispo ilustres abuelos, no que sea rico, sino que sea letrado que es grande afición doblar la rodilla a una estatua, y un obispo indocto y adorado de que se distingue de un ídolo?....los derechos y el nuevo tridentino disponen que el que ha de ser obispo sea docto en teología y en derecho*"(Villarreal de 1738 : Vol. I, 535). A estos hombres justos, la epiqueya, como moderación de la ley, les permitía capear situaciones difíciles donde no hubiera sido justo ni equitativo aplicar la ley al pie de la letra. Cada sistema legal debía contemplar un principio de excepción, como parte de sí mismo. La ley era por definición absoluta y por ello no podía percibir todos los casos particulares que debe normar. La epiqueya como estrategia de gobierno pastoral constituyó pues una herramienta para gobernar en equidad, en casos de anomalía, frecuentes en situaciones coloniales. La epiqueya le permitió al gobernador ser justo sin necesariamente ser legal. Con ello no se debilitaba el sistema ético –legal pastoral sino que por el contrario, salía fortalecido. Además, esta forma pastoral del poder, el uso de la epiqueya reconocía un orden superior, divino e infalible que al final del día

juzgaba el gobierno de los hombres. La epiqueya como equidad reconoció por lo tanto una ley divina –que actuaba sobre la conciencia- para hacer justicia que por encima de lo que disponía ley positiva de los hombres.

### **El uso de la epiqueya en casos extraordinarios de gobierno**

El jurista jesuita Francisco Suárez limitó el uso del argumento de la epiqueya a tres situaciones concretas. La primera situación era cuando lo que estipula la ley positiva entra en conflicto con lo que la conciencia entiende como justo. Esto es, cuando hay un conflicto entre fuero externo y fuero interno. Un segundo caso era cuando por causas excepcionales, sujetarse a la norma escrita resulta insoportable y su aplicación generaba efectos indeseables y dañinos. La tercera causa (que es la que se aplica a los matrimonios en Esmeraldas que hemos visto) cuando el cumplimiento de la ley positiva, por circunstancias especiales e imprevistas, se hacía más dificultoso de lo previsto en la mente del legislador. Es preciso dejar claro que el uso de la epiqueya en la mente de los juristas Peña Montenegro y Villarroel fue siempre para casos excepcionales, en los que la norma escrita no se podía aplicar. Por su excepcionalidad, la epiqueya ha sido siempre un recurso legal debatible entre juristas. Sin embargo fue un recurso legal importante para la administración de poblaciones en las Indias por la enorme distancia entre el gobernante que tuvo que enfrentar casos específicos de excepción y el príncipe metropolitano como fuente de justicia. Para gobernadores como Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel, la epiqueya fue un recurso argumental para corregir, modificar o suavizar la ley canónica e imperial, adaptándolas a la particularidad de las circunstancias coloniales. Se la aplicó siempre en casos excepcionales cuando la ley del imperio no se acomodaba a las circunstancias. Con ello se fortalecieron como operadores de poder, volviéndose más flexibles y abiertos en el ejercicio de gobierno. Así lo siente el Villarroel cuando nos dice:

Y como quiera que a distancia grande del Príncipe suceden muchos casos particulares, en que no sólo fuera dificultoso, pero aun nocivo, guardar las leyes, esperando que las interpretase o sobreseyese, fue forzoso buscar breve remedio en estos casos. Y para eso santo Tomás y con él los doctores todos escolásticos, aprendiéndolo de Aristóteles señalaron una virtud, que reducen a la de la justicia, llamamos epiqueya. Muchos juristas llaman equidad esta virtud, la llaman conveniencia o benignidad del derecho, justicia templada con misericordia..... basta para la epiqueya que sea la ley por entonces sobradamente rígida, y en cierta forma inhumana y en esos casos, si quisiese el súbdito dispensar en su trabajo y sobreseer en su dispendio, no usando de la epiqueya, no habrá pecado en guardar la ley, pues aunque sea sobre sus fuerzas,

no viene a ser nociva a la conciencia. Es menester de mucha prudencia y virtud para que de la epiqueya no se use mal. Y como abrir la puerta de par en par a usar de ese remedio en la forma referida sería obligar a que sin causa se entrase por ella (Villarroel de 1738 :Vol I,107).

La importancia central de la ley para la administración de poblaciones no se puede exagerar pues sin ley civil y canónica no se hubiera podido construir un imperio y gobernar hombres y mujeres en tierras tan lejanas. Sin ley no hay orden y sin orden prevalece el escándalo que lleva al caos y a la descomposición de la república. En el arte del buen gobierno, Villarroel buscaba que las “buenas y justas” leyes se adaptaran a las repúblicas y no las repúblicas a las leyes.

Aunque las leyes de Castilla y de León son importantísimas para México y el Perú y para las demás occidentales provincias que se han agregado a la corona, por la grande desigualdad de estas y de aquellas tierras, por ser tan diferentes las costumbres, tan desiguales las ocupaciones, porque hay en los indios diferentes calidades que en todas las demás naciones por lo nuevos descubrimientos y conquistas, por las minas, quintos, derechos reales y porque los naturales están muy sujetos a vejaciones, no fuera posible gobernarse sin nuevas leyes, porque es entablada sentencia de doctores, que se ha de conformar la ley con el tiempo, con la condición del súbdito, con las circunstancias y las ocasiones y con los humores de la región (Villarroel de 1738 : Vol II, 79)

Villarroel se preguntaba entonces en qué circunstancias y casos particulares se podía un gobernante apartar de la ley usando prudente y sabiamente la epiqueya. Lo que quedaba claro es que sólo se puede aplicar la epiqueya a la ley humana positiva. Bajo ningún motivo podía el cristiano modificar la ley divina-natural. El derecho indiano se caracterizó por su destacado casuismo. Frente a la distancia de los centros de poder, en el XVII la delegación fue uno de los elementos claves de este sistema jurídico, tanto en el desarrollo de una doctrina indiana como en el ejercicio práctico del poder. Mentos casuistas como las de Peña Montenegro y Villarroel le daban gran importancia jurídica a las costumbres y contingencias locales. En este contexto se observa en el pensamiento casuístico de los dos obispos indianos que la epiqueya es un principio interpretativo, justificado por la distancia con los centros imperiales de poder. Villarroel nos presenta un caso concreto que aparentemente fue de mucha preocupación en México y Perú. Se pregunta si un obispo indiano podía tomar posesión de su obispado y usar de su fuero episcopal, sin mostrar sus bulas papales. Recordemos que en el siglo XVII era el rey quien lo elegía, por virtud del patronato y

el papa quien lo confirma por medio de sus bulas. Pone un caso en Indias, desde donde construyó sus argumentos para el uso o no de la epiqueya:

Pongamos caso que entre estas Indias y España estuviese cortado el comercio, que los herejes hubiesen ocupado los dos capitales puertos, Portobelo y Buenos Aires, y que habiendo bastante fundamento que esta opresión había de durar mucho, bien pudiera un obispo confirmado, habiendo la certidumbre que pide el derecho de la confirmación que el Papa le hizo, habiendo por otra parte de su iglesia necesidad urgente o por falta de obispos comprovinciales, o temiéndose la invasión de los herejes en la fe o en las costumbres, ejecutar con su consagración la gracia pontificia, por el bien universal de sus ovejas. Lo mismo pudiéramos decir de Inglaterra, si estuviesen los puertos tan obstruido que fuera moralmente imposible llegar las bulas del Papa, que en este caso y en otros del mismo porte tendría lugar la ratihabición (Villarroel de 1738 :Vol. I, 111).

Pone otro caso particular donde era prudente y justo aplicar la epiqueya como moderación de la ley. A una persona se le encomendaba un arma y vino el dueño a reclamar el arma para matar a alguien. La ley del depósito le obligaba a la persona a no retener lo ajeno. Este precepto le obligaría a la persona a entregarle a su dueño el arma; pero la conciencia juzga que no lo haga para evitar un mal mayor, el asesinato de una persona. En este caso se justificaba ampliamente aplicar la virtud de la epiqueya. Villarroel nos dice que de esos casos particulares pudiera él ofrecer infinitos ejemplos *“en que faltando contrarié, la razón de la ley cesa su obligación y es virtud el no guardarla, y esa virtud llamamos epiqueya.(Villarroel de 1738: Vol. I, 112)”*

Y para finalizar Peña Montenegro nos advierte que a pesar de esa infinidad de casos de los que habla Villarroel se debe siempre usar de la epiqueya con mucha prudencia, pues de lo contrario se podría debilitar el respeto a la ley y al sistema normativo-legal que al final del día fue el que sostuvo al imperio. Es preciso entender que el equilibrio entre los fueros externos e internos fue lo que generó orden y paz en el gobierno pastoral de los hombres.

A mucha costa de prudencia se ha de usar de la epiqueya porque no se ha de perder el respeto a las palabras de la ley, usando de ellas conforma a su antojo, ni se han de observar tan rigurosamente que por guardar el orden del derecho se permita que den en tierra mayores intereses(Peña Montenegro de la 1771 :370).



## REFLEXIONES FINALES

En este contexto resalta el significado político-teológico de la fórmula “*el rey reina pero no gobierna*”. El Papa reinaba pero no gobernaba en las colonias. Era *per se* la máxima autoridad espiritual y legal del mundo ibérico pero bajo el Patronato Real eran sus obispos, clero y órdenes religiosas, como máquina gubernamental providencial, quienes realmente gobernaban las conciencias en las colonias. Por medio del Patronato, la diócesis fue independiente de Roma en materia de fe, doctrina moral y disciplina sacerdotal. El clero y los sacerdotes se hallaban bajo el monarca como patrono de la Iglesia indiana. Pero el rey sólo reinaba, siendo las burocracias virreinales las que efectivamente gobernaban las poblaciones por medio de sus virreyes, magistrados, presidentes de audiencias, corregidores y sus burocracias judiciales, políticas y administrativas. Estos dos paradigmas del poder pastoral, *Teología y Oikonomia* sostuvieron durante la colonia una profunda y compleja articulación. La iglesia y el estado eran inseparables y mantuvieron una cooperación antagónica, en perpetua tensión, que se podría explicar según las propuestas de Agamben por pertenecer ambas lógicas al paradigma teológico-económico de poder. Fueron las ceremonias reales y las liturgias las que permitieron hacer y mantener esta forma de poder dual. Sería sólo al final de la Colonia, con la Ilustración, que las lógicas económicas gubernamentales debilitaran y conquistaran las lógicas teológicas del poder pastoral. La teología política fue entonces colonizada por la teología económica. Se debilitó el orden constituido por la máquina gubernamental providencial y se exacerbó los desórdenes y escándalos que llevaron a América a su separación de España y del cuerpo del Rey y a la conformación de otra forma de poder, donde primó *Oikonomia* por sobre *Theologia*.

Estas reflexiones sobre la naturaleza del poder pastoral en contextos coloniales me llevan a cuestionar los estudios clásicos sobre el estado en el siglo XVII en el Perú. Análisis clásicos como los de Elliott, Pagden, Capdequí y Phelan, describen la maquinaria de gobierno en términos institucional-burocráticos. Sus entradas analíticas reposan sobre nociones anacrónicas de un “estado” separado conceptualmente, de una “iglesia” que le es funcional (Ots Capdequí 1941; Pagden 1990; Elliott 1992; Phelan 1995). La historiografía tradicional no da cuenta de cómo se ejercía el poder en contextos coloniales en tiempos de crisis imperial, con las dificultades de gobernar poblaciones no europeas, geografías quebradas, lenguas

nativas, costumbres locales profundamente arraigadas, surgimiento de poderes locales, lejanía de los centros metropolitanos de poder, entre otros factores que limitaban el ejercicio práctico del poder pastoral de corte universal. Mi tesis, luego del análisis de los manuales de Peña Montenegro y Villarroel, es que el poder se pensaba y se practicaba negociando y adoptándose a estas contingencias coloniales. Esto se logró gracias a la hermandad de los dos cuchillos y al incesante conflicto entre los dos. Para esta forma dual de poder, la gloria, el ceremonial y la liturgia fueron vitales para construir, reconstruir y legitimar a Dios y Rey y con ello, sujetar las poblaciones a sus leyes. Gloria, poder y justicia estaban por tanto, entrelazados. En esta forma de poder, la maquinaria de gobierno fue concebida y vivida como un solo cuerpo, con raíces en el cielo y dos brazos en la tierra. Por tanto es necesario a mi juicio integrar estado e iglesia en un mismo plano analítico para entender como operaba este gobierno en la sujeción del mundo colonial andino del siglo XVII.

## CAPÍTULO IV

### LA COMUNIDAD COLONIAL Y SU AFUERA

*El reino de Chile está como colgado de un cabello, tiénelo en pie un buen número de indios que llaman amigos. Estos se bautizan cuando se reducen o viven bautizados si son de los indios antiguos que nacieron antes del general alzamiento. Unos y otros entran en sus reducciones casados con muchas mujeres y son contra sus naturales, unos leones. Acompañados cuando hacen sus entradas, o malocas, de un corto número de nuestros mosqueteros, hacen prodigios. En las campeadas son soldados y gastadores, que es tan monstruosa esta tierra no fuera posible andar un paso sin ellos, y como ladrones de casa saben veredas y atajos. Tienen con sus parientes las correspondencias que bastan para que se tengan noticias de los designios del enemigo y a estos importa que les suframos mucho.*

*Gaspar de Villarroel, obispo de Chile (1738 :Vol II,312)*

En la sección anterior analicé cómo se fue tejiendo la sociedad colonial en el virreinato del Perú del siglo XVII. Como discutí con anterioridad, el XVII fue el siglo de la conciencia. Las poblaciones sujetas a Dios y al Rey se pensaban pertenecientes a una comunidad universal, la comunidad cristiana. Se sentían parte de un cuerpo místico de Cristo, parte de la creación divina y de su gobierno terrenal. La evangelización hacía de los hombres americanos, hombres cristianos, almas en salvación. Creer, orar y actuar era el camino pastoral de las poblaciones coloniales. Todos los hombres fueron creados a imagen y semejanza de Dios y por ello participaban en su ley divina, natural de acuerdo con Santo Tomás de Aquino. Pero no todos los hombres pertenecían a la comunidad que viene, a la comunidad de salvación. Las comunidades que tenían fe, oran y actúan en *imitatio Christi* son las que se salvan. Los que no creían, ni oraban ni actuaban como Cristo eran pura singularidad, unos cualsea. Afuera es quienquiera, los que están afuera no tienen ni identidad ni son identificables. Agamben los define como “*Cualsea es la figura de la singularidad pura, no tiene identidad, ni esta determinada respecto de un concepto, pero no es simplemente indeterminada; más bien es determinada sólo a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades. A través de esta relación, la singularidad confina, como dice Kant, con todo lo posible y recibe así su omnimoda determinatio no de la participación de un concepto determinado o de una cierta propiedad actoral (ser rojo, italiano, comunista) sino únicamente a través de este confinar*” (Agamben 2006 :57).

Me pregunto entonces ¿cómo se define la comunidad pastoral en relación con su afuera? ¿Qué era ser cristiano en la comunidad colonial y qué era esa gentilidad que estaba en su afuera? Detrás de esta concepción pastoral del poder subyacía una idea particular de comunidad y su afuera. ¿Cómo se pensó la comunidad en contextos coloniales? ¿Cómo se pensó su exterioridad y su afuera? Al tenor de estas preguntas, el objetivo de este ensayo es explorar en el pensamiento de los obispos Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel estas formas de pensar y hacer comunidad en el virreinato del Perú del siglo XVII. Para ello en una primera instancia voy a dilucidar cómo se pensó la comunidad en términos pastorales. Metodológicamente me apoyo en las discusiones de comunidad y afuera planteadas por Esposito, Agamben y Foucault. El poder pastoral como todo poder fue relacional y necesitó del “otro”, para pensarse y definirse. La comunidad pastoral se pensaba en relación a su afuera, las poblaciones que aún no habían sujetas a la ley de Dios y del Rey. El orden colonial fue impuesto de manera poco homogénea. Como bien lo anotaban los obispos, la geografía quebrada andina, la diversidad de lenguas, la escasez de curas probos, las estrategias de evasión de los andinos y la resistencia de muchos grupos a las márgenes hizo que el poder pastoral tuviese serias limitaciones de gobernar y sujetar poblaciones en el virreinato del Perú.

### **Pensar la comunidad colonial**

Dentro de este contexto histórico colonial ¿qué era una comunidad en contextos coloniales y por tanto que no era una comunidad? ¿Cuáles fueron sus vínculos? ¿Cuál fue la naturaleza de sus miembros? ¿Cómo se construyó? Como discutiré a continuación, pensar la comunidad fue ante todo un problema de su origen, destino y naturaleza. Al pensar la comunidad se planteaban cuáles eran esos principios organizadores que la definían como tal, el “nosotros” en contraposición con lo que no era, los “otros”. Tradicionalmente, se ha pensado la comunidad como un aglomerado, un agregado o un conjunto de sujetos unidos entre sí por algún tipo de vínculo. Los vínculos se han pensado en términos de lo dado, del ser en común como es sangre, lugar, origen, destino. Este ser en común, por definición, se planteaba en contraposición con la diferencia, la alteridad, la oposición. En este paradigma, los miembros de la comunidad son sujetos preconcebidos, inmutables, poseedores de esencias a históricas. Las filosofías del sujeto, como las del filósofo del siglo XVII Baruck Spinoza, Nietzsche y Foucault cuestionaron esta esencialización del

individuo. Argumentan que el vínculo social como realidad es una producción discursiva de la modernidad que estableció un orden normativo, disciplinar, en el cual se produjo el sujeto moderno. Las palabras crean las cosas, hacen a los hombres. No hay posibilidad de pensar una realidad objetiva, una realidad externa, fuera del lenguaje que la construye. El discurso no sólo nombra sino que también es acción, es ante todo práctica (Foucault 1980).

Siguiendo estas líneas argumentativas, pensadores contemporáneos como Esposito, reproblematican la noción tradicional de comunidad, preguntándose como pensar una comunidad sin caer en la idea de un estar juntos, un nosotros como un cuerpo de identidad preconstruido, sobre esencias comunes e inmutables en la que los sujetos están ontológicamente separados los unos de los otros. Propone apartarse de estas concepciones a históricas y esencialistas para abordar la comunidad como un *cum* (con) y *munus* (obligación). La obligación, el *munus*, es lo que une, vincula a los que están juntos, sin que por ello se pueda establecer de ante mano y con precisión los límites y las fronteras entre ellos. Los individuos no son predeterminados, sino que se hacen en comunidad. Esposito nos dice que *“La comunidad no pertenece a nuestro pasado ni a nuestro futuro, no es lo que la sociedad suprimió ni lo que ella debe proponerse como objetivo. Así como no es resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia que los individuos comparten. Ni tampoco es el lugar arcaico del que ellos provienen y que abandonaron. Y por ello, por el simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su ser en un mundo común (..) El cum no es algo que se agregue desde el exterior al ser de la existencia, es precisamente el que lo hace ser, el ser que es”* (Esposito 2007 :156-160).

Estos planteamientos me brindan importantes pistas metodológicas para entender cómo se pensaba la comunidad y su afuera en contextos coloniales. La problemática de la comunidad es central en la obra de los obispos Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel. A lo largo de sus tratados, los obispos nos brindan sus visiones de cómo debe ser la comunidad pastoral colonial. Como veremos a continuación, la comunidad colonial fue pensada en términos de su origen, destino y el vínculo entre sus miembros. En su *Itinerario para Párrocos de Indios*, Peña Montenegro nos habla del origen de la comunidad como mandato divino. Según el obispo, Dios habló así a su hijo:

...hablando con la humanidad de Cristo, que yo te daré por herencia que los pueblos de los gentiles te sirvan y obedezcan tus leyes, que aunque sean ganados en buena guerra y tu anegado en peligros de penas, quiero que sean los gentiles lauros y guirnaldas triunfantes para la cabeza que estuvo coronada de crueles espinas. Y porque se vea que palabras de Dios no son promesas humanas que siempre faltan diciendo y haciendo, le da posesión de todo el mundo: possessionem tuam términos térrea, para que la jurisdicción de su ley se extienda a los más retirados términos del Orbe...otras ovejas tengo en potencia, otras ovejas que por ahora no pertenecen al rebaño de las escogidas y estas me conviene reducir las al aprisco de la Iglesia, de manera que vengan a ser rebaño debajo del gobierno de un pastor....(Peña Montenegro de la 1771 :1)

En la comunidad pastoral el vínculo que acomuna a los hombres fue la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Su destino era la salvación individual de cada uno de sus miembros. Así concebida, la comunidad cristiana era universal “*le da posesión de todo el mundo*” e inacabada, porque siempre se ha representado a sí misma como limitada por un afuera, por gentiles e infieles, una alteridad externa a ella y por eso mismo, reconocible como tal ¿Qué es el saber pastoral sino el que reconoce lo que todavía le falta y por tanto nunca se da por vencido ni retrocede ante su inevitable obtención? Conquistar, dominar y sujetar poblaciones a la ley divina y soberana no es otra cosa que llevar el conocimiento de Dios a los gentiles, para incorporar los, por medio de la fe y los sacramentos, a su comunidad ecuménica. De esta manera, para los obispos la comunidad era una entidad de origen divino, esencialmente inacabada. Está en su misma naturaleza expandirse e incorporar en sí, las poblaciones gentiles que aún están por fuera de la ley. Escuchemos al obispo Peña Montenegro:

...ahí se sigue que los infieles son del cuerpo de la Iglesia en potencia porque siendo criaturas racionales, son capaces y aptas para recibir la fe católica de Cristo, el cual, como cabeza de todos los hombres murió por todos y tiene suficientísima virtud para salvarlos...de donde queda asentado que Cristo es cura, cabeza y prelado de los infieles y esto no le puede faltar por haberle dado el Padre Eterno la conversión de los gentiles por premio de sus trabajo...poco premio era darle la conversión de las tribus de Israel, “*consuélate pues te hace Sol resplandeciente entre los gentiles para que tus influencias lucidas destierren sus tinieblas hasta las más remotas naciones del mundo, sin que haya persas, ni indios en las retiradas provincias del Perú que dejen de ser iluminados con los resplandores de la fe, premio de tanta estima para Cristo, que se alegra solo con ver que se ofrezcan ocasiones de tratar con gentiles*”(....) De aquí se saca por clara consecuencia que Cristo es Pastor de ambos rebaños: el uno es de los cristianos que oyen su palabra con resignación pronta a su voluntad, con amor a su ley en los escritos de la Iglesia; otro de ovejas descarriadas, aunque tuyas que ni conocen a su Pastor, ni obedecen al Cayado y silbo de su gobierno (Peña Montenegro de la 1771 :2).

Esta comunidad en perpetuo movimiento, en continua formación y transformación, conoce su fin sólo con el fin de los tiempos. Hasta que eso suceda, el orden social será asunto del gobierno de los hombres. Para ello fue preciso una maquinaria de administración de poblaciones. Con este fin, el papa Alejandro VI, por medio del Patronato Real compartió su delegación divina con el Príncipe: los reyes de España. Así, el poder pastoral dual se construyó sobre este perpetuo y continuo movimiento de expansión de la palabra de Dios al mundo:

...es cierto que los reyes católicos de España fundan sobre todo el occidente su principado y señorío supremo, con cargo de la predicación del Evangelio, conversión y protección de los indios, y que fuesen como tutores y curadores suyos para conservarlos en paz y buena enseñanza, y así lo confiesen en repetidas cédulas, protestando cumplirle, aunque fuese derramando su sangre...(Peña Montenegro de la 1771 :3)

### **El carácter indeleble del bautismo como vínculo comunitario**

El origen de la comunidad pastoral era divino y su destino formar hombres virtuosos para lograr su salvación. Su objetivo primordial fue salvar a cada una de sus ovejas ya sujetas a la ley de Dios y Rey, recuperar a las descarriadas, y evangelizar a las que aún no conocen ni obedecen “al cayado y silbo de su gobierno”.

La sementera de la Iglesia ya se sabe que es la predicación del evangelio y que el dueño de ella es Cristo nuestro señor... y de esta fertilísima sementera los principales obreros fueron los sagrados apóstoles, pues plantaron y derramaron el rubio grano de la divina palabra por todo el universo según lo ordeno su Divina Majestad. A los sagrados apóstoles hemos sucedido los obispos en la ocupación y dignidad apostólica y los curas y demás sacerdotes, coadjutores de los obispos, sucedieron a los setenta y dos discípulos....a todos nos conviene salir a la cultura de esta tierra y sembrar la preciosa semilla de la Divina Doctrina, advirtiendo que a la medida que el rocío divino de la predicación ablanda la tierra seca y empedernida, para que se arraigue la semilla en ella, el demonio con sus extraordinarias diligencias e infernal tesón pretende desbaratar las lluvias celestiales de la divina palabra para que alejándose de los campos de la gentilidad, se esterilicen de manera que solo se cubran las malicias, de culpas, idolatrías y abominaciones; pero no hay que temer solicitudes ni ardides diabólicos, que para ganar almas para el cielo, ayuda la majestad de Dios con singulares favores. A Jacobo se le ofreció Dios, Gen.46 num.3, para que entrando en Egipto, con su predicación redujese aquella bárbara gentilidad y que por medio de ella se dilatara el conocimiento del verdadero Dios. Ea, señores sacerdotes, sucesores de los discípulos de Cristo, obreros de la sementera celestial, buen ánimo, entren en este dilatado Egipto de la gentilidad indiana, que con las asistencias divinas se aseguran fértiles agostos y se prometen una felicísima cosecha (Peña Montenegro de la 1771 :104)

En estas metáforas agrícolas de siembra y cosecha, vemos claramente que lo que acomunaba las ovejas era la palabra divina. La doctrina ahuyentaba al demonio, que en forma de lobo, seducía a las malas ovejas y las llevaba la perdición, apartándolas de su camino de salvación. En el pensamiento pastoral católico de la época, no había salvación fuera de la iglesia, la iglesia era la comunidad. Estaba compuesta por un ejército de servidores, obreros de la sementera celestial, que conducían a los miembros hacia su fin. Para ello, como dispositivos de gobierno, Cristo instituyó los sacramentos. La vía única de entrada a la comunidad era el sacramento del bautismo que, junto con la confirmación y ordenación, imprimía en el alma un carácter indeleble, imborrable. El bautismo “*como única puerta para entrar al cielo*” fue responsabilidad del cura párroco. En tiempos de necesidad y a falta de párroco podía ser realizado por un *quien sea*, fiel o infiel. Esto fue posible porque los hombres eran apenas un medio para el bautismo siendo Cristo el que realmente daba la bienvenida a los nuevos miembros de su comunidad:

El sacramento del bautismo, que es la puerta única para entrar en el cielo, según lo enseña Cristo Nuestro Señor por San Juan, y es el primero de los santos sacramentos....el ministro de este sacramento es el propio párroco, pero en tiempo de necesidad cualquiera lo puede ser, hombre o mujer, fiel o infiel, si tiene intención de bautizar y hacer lo que hace la Iglesia, así el Concilio florentino ....fuera de que si el cura no los bautiza por escrúpulo, huyen los indios de manifestar los recién nacidos, hasta disponer y prevenir sus festejos, ya a veces pasan años y en viendo que tienen dos o tres, no se atreven a decir que no están bautizados, de miedo de la reprehensión, que justamente les han de dar los curas, de que es dejarlos sin bautismo y después de muertos sus padres, por algunas noticias que tuvieron de ello, venir adultos a pedir bautizo (Peña Montenegro de la 1771 :272-274)

El carácter indeleble del bautismo distinguía al cristiano del que no lo era y separaba al que estaba adentro de la comunidad del que estaba por fuera. El bautismo imprimía carácter, hacía al sujeto, lo formaba, le daba vida y lo moldeaba a imagen y semejanza de Cristo. En las parroquias se registraba la entrada de los nuevos miembros a la comunidad en el *libro de bautismos*. Este dispositivo fue indispensable para la administración y control de los parroquianos y de gran servicio para el cura párroco. Además, como ya lo mencioné en un capítulo anterior, en las visitas del obispo a su diócesis lo primero que se revisaba era este libro para cerciorarse de que estuviera bien tenido y al día. Al ingresar a la comunidad se alteraba radicalmente la forma de vivir y de morir de los gentiles. Aquí podemos apreciar claramente que en el



pensamiento pastoral, el sujeto no era un *a priori*, externo a la comunidad, sino que se hace por medio de su evangelización, conversión y cambio en la manera de vivir y gobernarse. Por tanto, el individuo no nacía como tal, cristiano, se hacía por medio de los sacramentos que imprimían carácter al alma. La construcción del sujeto cristiano fue pues un proceso paulatino de incorporación a la comunidad hecha iglesia. Su ingreso comenzaba con el bautismo, luego venía la confesión, confirmación, y matrimonio para los profanos y la ordenación para los consagrados a Dios. Antes de la llegada de los españoles, las poblaciones andinas habían establecido vínculos entre sus ancestros, la naturaleza y el espacio en el que habitaban. Estos vínculos fueron profundamente lacerados por la cristianización y la hispanización. El bautismo y la extremaunción cambiaron las formas de nacer, vivir lo sagrado y experimentar la muerte. El cura bautizaba, casaba y asistía al moribundo en sus últimas horas. Las familias enteraban al muerto en la iglesia en espera de su resurrección en cuerpo y alma. Las cofradías y hermandades religiosas estaban encargadas de rezar por sus almas y mantener viva su memoria hasta el día del juicio final. De esta manera la iglesia se vinculó con las élites indígenas y un número importante de ellas optaron por enterrar sus muertos en las iglesias en vez de en sus tradicionales lugares sagrados. La gente del común siguió a sus líderes étnicos desarrollando también vínculos con los curas párrocos y las órdenes religiosas (Ramos 2010 :277-285).

El principal, aunque muy propio efecto de algunos sacramentos nos enseña el Concilio tridentino y florentino que es el carácter que imprimen en el alma: voz griega que según afirman los santos padres y escolásticos, significa nota y distinción de algunas cosas....Supuesto lo cual digo que es doctrina de fe que el sacramento del bautismo, confirmación y orden imprimen este carácter y señal en el alma del que los recibe...Tres propiedades señalan los doctores ser propios del carácter. La primera y que consta del Concilio Tridentino y la nota Santo Tomás y los doctores, comúnmente es ser indeleble; y que una vez impreso en el alma no se pierde por el pecado, ni degradación, ni por la misma muerte, porque estando el carácter en el alma como sujeto inmediato, la cual es inmortal y ha de durar eternamente, es forzoso que él también dure eternamente. Por esta razón nos enseña el Concilio tridentino y florentino que no se puede dar ni recibir dos veces los sacramentos que imprimen carácter que son el bautismo, la confirmación y la ordenación. La segunda propiedad es que especialmente consagra el alma a Dios como templo suyo, y dispone al hombre para recibir o administrar dignamente los sacramentos. La tercera, que con nota y señal especial distingue unos hombres de otros. Por el bautismo se diferencia el cristiano del que no lo es. Por el sacramento de la confirmación, el soldado valeroso cristiano, expuesto a morir por la fe de Cristo con los auxilios de este sacramento, del que por no haberle recibido se halla cobarde y medroso. Y finalmente por el sacramento del orden se distingue el cristiano en que por él es

deputado y dispuesto para ser ministro de Cristo, ejerciendo los actos propios del orden que goza (Villaruel de 1738 : Vol. II 381).

De esta discusión sobre el carácter indeleble de los sacramentos se infiere los diferentes grados de penetración del poder pastoral en el virreinato del Perú. Las parroquias, administradas preferentemente por curas seculares, fueron los espacios más cristianizados, hispanizados y urbanos donde se practicaban regular y cotidianamente todos los sacramentos. Luego venían las doctrinas de indios, más apartadas de los centros urbanos y articulados con los intereses de las encomiendas y las haciendas. Generalmente fueron administradas por las órdenes religiosas y codiciadas por los curas seculares. Finalmente, a las márgenes del estado pastoral estaban las misiones encargadas de las poblaciones menos cristianizadas y apartadas. En estos espacios coloniales, los ejércitos de curas y religiosos tenían como misión transmitir a los indios *miserables* los sacramentos y “*los misterios de nuestra santa fe*” como lo estipulaba el Concilio Limense:

*...con precepto que todos los curas enseñen a los indios varones y mujeres y muchachos no solo en romance, sino también en su lengua, el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo y los mandamientos de Dios y de la iglesia, de modo que lo tengan en la memoria (Peña Montenegro de la 1771 :1)*

Si el bautismo fue el ingreso a la comunidad, la penitencia era el corazón mismo del poder pastoral. La confesión estaba orientada directamente para conocer las costumbres y los comportamientos de los miembros de su comunidad, en pensamiento, palabra y obra y evaluar que estuviesen conformes a la comunidad cristiana. Permeaba todos los espacios de la vida pública y privada, forjando sujetos coloniales. Como lo discuto en el capítulo anterior, con la confesión nace el derecho de la conciencia y la jurisdicción propiamente eclesial. El ritual de la penitencia fue mucho más complejo que el del bautismo y por tanto, debía ser llevado a cabo por expertos, los curas. El alma debía ser minuciosamente examinada por el confesor y el pecador debía sinceramente arrepentirse de sus acciones que no se conformaban con la norma cristiana. Una de las principales preocupaciones del obispo Peña Montenegro fue justamente la superficialidad de la evangelización de los indios de Quito, que no habían asumido enteramente la vida cristiana. A su juicio, en ciento treinta años de evangelización con dificultad se podía decir que estos indios rudos y *miserables* fueran cristianos:

Grandemente me lastima el corazón ver que en más de ciento y treinta años los indios con ministros reales, pastores eclesiásticos y doctrineros que tienen a su cargo el enseñar lo necesario para que se salven, los más de ellos, ignoran lo que es contrición o atrición, y consiguientemente llegan a los pies del confesor, sin las partes que esencialmente componen el sacramento: y así dudamos con mucho fundamento si serán válidas confesiones de los que con buena fe y sin escrúpulos, con ignorancia invencible llegan sin contrición ni atrición? El padre Suárez absolutamente dice que aunque no pecan llegándose a confesar sin atrición, porque la ignorancia invencible, los excusa de lo que hacen, pero que sin embargo de su buena fe, es nulo el sacramento de la penitencia, porque no es disposición para la gracia el pensar que está dispuesto, si en la verdad no lo está....Pero para consuelo de los que tenemos a cargo en este nuevo mundo millones de almas de indios, que los más ignoran la necesidad de la contrición, es piadoso y probable la opinión de muchos doctores que son válidas las confesiones de aquellos que con ignorancia invencible y con buena fe se confiesan, juzgando, que van dispuestos con atrición bastante, aunque en realidad no la tengan (Peña Montenegro de la 1771 :294).

Una de los mayores problemas que encontró el obispo de Quito en la cristianización de sus poblaciones fue la dificultad que tenían los indios para contar. Esto fue un claro indicador de su inferioridad frente a los europeos y obstaculizaba seriamente su confesión y arrepentimiento. Cuando el confesor les preguntaba cuántas veces habían ido a misa contestaban diez, cuántas veces se habían embriagado contestaban diez, cuántas veces mintieron, creyeron en sueños, quebrantaron las fiestas decían diez. El obispo hizo hincapié en la correlación entre la capacidad de contar y el *logos*. Contar para el siglo XVII era un importante indicador de madurez. No saber contar situaba a los indios a la par que las poblaciones de menores e inválidos y por tanto fueron clasificados como *miserables*. Esto, a juicio del obispo, no era de sorprender pues antes del bautismo estos indios habían pertenecido a la categoría de bárbaros. Con estos dispositivos clasificatorios del poder pastoral, los indios ingresaban a la comunidad no como iguales sino como *miserables* con naturales capacidades para contar, pensar, sentir y razonar. Para el obispo esta falta de *logos* dificultó grandemente el examen de sus conciencias. De su incapacidad de conocer y enumerar sus pecados derivaba también sus serias limitaciones para enmendar. Los pecados más frecuentes de estos *miserables* -según nuestro obispo- fueron la embriaguez, el maltrato a la mujer, la mentira, supersticiones, creer en sueños, faltar a los días de fiestas, hurto. En el examen de conciencia se preguntaba también sobre estupro, relaciones sexuales antes del matrimonio y fuera de él, las infidelidades y el pecado nefando, la sodomía y la homosexualidad.

...esto sucede porque entre los indios no parece que hay obligación a restituir algo equivalente a la virginidad que quitaron por fuerza, porque las doncellas no la estiman en nada, mas antes la tenían en el Perú por afrentosa, teniéndose por desechadas de los hombres, pues por falta de quien las solicitase estaban doncellas, y ellas mismas se convidaban y rogaban a que las violasen por no llegar al matrimonio con esa afrenta...y aunque es verdad que hoy con la predicación y enseñanza de los predicadores no hay tanta desenvoltura, pero no llega a tanto la estimación que hacen de la virginidad que pierdan casamiento ni otra comodidad por haberla perdido; pues es cosa sabida que comúnmente entre los indios no siente ni le causa pena al marido hallar corrupta a su mujer (Peña Montenegro de la 1771 :316).

Por todo ello, el confesor, por medio de ejemplos, debía enseñar al indio *miserable* qué era pecado para la comunidad cristiana y cuán terribles sus castigos. Con la pedagogía del miedo se lograba aborrecer los pecados y reformar las costumbres y conductas más arraigadas.

Pero después de que tenga el confesor al penitente cercado de miedo, le puede encaminar al fin perfecto, excitándole a servir a nuestro Señor y aborrecer el pecado, porque es ofensa de Dios, solo porque esto le agrada y así lo quiere (Peña Montenegro de la 1771 :305).

Se debía poner mucha atención en la manera de hacer un buen examen de conciencia. El confesor debía prepararse para hacer un minucioso interrogatorio sobre los pensamientos, las intenciones y las acciones de los penitentes. Descuido o negligencia del confesor en esta tarea hacía que él y el penitente incurrieran en pecado mortal. La confesión era personal y privada; nunca pública

Todo lo que conviene para que la confesión sea entera y fructuosa y todo lo que parece que el penitente calla por ignorancia, inadvertencia u olvido; y dado caso que hechas todas las diligencias no confiesa el pecado que el confesor conoce que ha cometido...no se puede absolver al penitente cuando se ve claramente que niega algún pecado que cometió, y es la razón manifiesta, porque no sólo pone óbice a la gracia, ocultando el pecado, sino que anula el sacramento: y como el confesor concurre al valor del sacramento con el mismo penitente, a entrambos toca evitar la irritación de él (Peña Montenegro de la 1771 :313).

Peña Montenegro advertía a sus párrocos de indios que la mayor dificultad para sus confesiones era la obligatoriedad de que el examen de conciencia se realice en sus lenguas locales. Los curas en su gran mayoría las entendían y hablaban mal. De ahí la importancia capital de tener sus ayudantes ladinos que hacían de intérpretes a la hora de la confesión.

Muchos indios hay que sin entender lo que dicen, rezan en romance todas las oraciones, refiriéndolas como papagayos, que hablan lo que tienen de memoria, y en preguntándoles en su lengua los misterios y artículos de la fe, están ignorantes de todo punto: y otros hay que aunque en su propio idioma dicen el Credo, no le entienden, y en preguntándoles, quien creó el mundo? Si hay otra vida después de esta? Quién murió para redimir a los hombres? No responden, lo que es señal de que dicen las oraciones sin entenderlas; y estos tales en realidad no saben los misterios de la fe, que debe saber el cristiano....(Peña Montenegro de la 1771 :222)

Además, para la comunidad cristiana la confesión a la hora de la muerte fue crítica pues de ella dependía, en última instancia, la salvación de las almas. A pesar de ello los obispos se lamentaban de un catolicismo superficial en las zonas más apartadas de los centros urbanos. Los indios no eran los responsables de esa situación. El obispo los eximió por ser ignorantes, rudos y *miserables*. Responsabilizó de ello a los curas que por descuidados y negligentes no habían cumplido con su obligación de educarlos y transformarlos en buenos cristianos, miembros plenos de la comunidad pastoral:

De aquí saco para la práctica que en algunos pueblos retirados, donde aunque los indios están conquistados y reconocen encomendero y pagan tributo no tienen de cristianos mas que de haberles dicho los curas que no juren, ni crean en sueños, ni en hechicerías, que no fornicquen ni juren en falso; si no tienen enseñanza con mas fundamento que una simple y desnuda proposición de estas cosas que ni ellos tienen obligación a creer lo que les dicen, ni pecan en la transgresión, y así juzgo que no confesando ni comulgando, como en muchas partes no lo hacen, jurando y creyendo en sueños, no pecan...excusando de pecados a los indios, la culpa es de los curas negligentes en su obligación (Peña Montenegro de la 1771 :322).

El obispo exhortaba a los curas a que con caridad y amor les enseñasen a vivir bien a los indios, para que:

Pongan tanto cuidado los padres en hacer los indios cristianos, como ponían los ministros de los indios en enseñarles sus ceremonias y ritos: que con la mitad de aquel cuidado serán los indios buenos cristianos, pues la ley de Cristo es mucho mejor y por falta de quien la enseñe con paciencia, no la saben los indios (Peña Montenegro de la 1771 :330).

Para concluir esta parte de mi análisis debo resaltar que el poder pastoral colonial hacía, inventaba, construía al indio colonial, como miembro de su comunidad de salvación. El indio colonial no fue pensado como el *otro* -como lo postula la historiografía tradicional- como el sujeto al exterior de la comunidad. El indio colonial fue pensado como parte del “*nosotros*” pero en calidad inferior y recibía

protección a cambio de su rendición. Como veremos en el siguiente capítulo, para el poder todos los hombres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, y por ende, todos por naturaleza eran iguales. Sin embargo las poblaciones conquistadas que reconocían a Dios y Rey y pagan tributos no eran tan iguales a los españoles. Su “naturaleza rustica” “carácter pusilánime” y “falta de entendimiento” los apartaban de los europeos. El poder creó con ello un pliegue a la igualdad y universalidad del hombre, con la idea de *poblaciones miserables*, iguales en creación más no en entendimiento. Así, dentro de la comunidad hubo distintos niveles de humanidad, ocupando los *indios miserables* el escalón más bajo. Sólo los negros esclavos fueron considerados por el poder pastorales inferiores a ellos. Por tanto se puede afirmar categóricamente que la exterioridad de la comunidad pastoral no fue el indio colonial cristiano. El “*otro*” fue pensado como las poblaciones gentiles, bárbaras, que aun no se han sometido y sujetado a la ley de Dios y del soberano. En el continuo estado de guerra del poder pastoral, el “otro” será inevitablemente cristiano, con lo cual se acabará vendrá el juicio final y el fin de la historia de los hombres.

### **Homo homini lupus**

Hasta que esto ocurriera, ¿Cómo se legitimaba el poder pastoral en la comunidad? ¿Porque los hombres se acomunaban en ella? ¿Cuáles fueron esos miedos y temores que a la vez sustentaban y se ocultaban en la idea de comunidad? ¿Cómo pensar el problema de la comunidad en contextos coloniales? Las grandes tradiciones filosóficas clásicas vinculan el problema de la comunidad con la vida y por ende, también con la muerte. El filósofo inglés del siglo XVII Thomas Hobbes fue el primero en intuir que lo que vinculaba a los hombres y los llevaba a buscar una vida en comunidad era el miedo de que cualquiera pudiera matar a cualquiera. Hobbes estableció que este miedo a morir de manera arbitraria yacía oculto en el fondo de toda acomunamiento. Por ende, *communitas* lleva consigo siempre un don de muerte. Para neutralizar este peligro de muerte, la comunidad por precaución se inmuniza siempre por adelantado. En la historia, esta inmunización tomó forma de contrato y la sociedad pagó un altísimo precio por contener la violencia generalizada entre sus miembros y mantener con ello la paz y el orden social. Para eliminar el peligro del *homo homini lupus* se irguió la “decisión soberana” debilitando con ello el *cum* (con) de las relaciones sociales horizontales (Esposito 2007 :42). Sacrificar la convivencia entre hombres a cambio de proteger su vida es lo que Esposito denomina “la pirámide

del sacrificio”, rasgo a mi juicio, predominante del gobierno pastoral. En este paradigma, Dios y Rey protegían a sus súbditos del desorden interno y del caos externo. A cambio, los hombres le debían a la corona y a Dios, su sujeción, lealtad y obediencia. El precio a pagar por la vida fue por tanto, sacrificar el *cum*, como relaciones *entre* los hombres por relaciones verticales de poder, dominadas por la ley divina y soberana. Esto nos ayuda a entender porque el orden colonial necesitó de las guerras de conquista como dispositivos para incorporar a los de afuera a la comunidad de salvación. Los de afuera en el virreinato del Perú representaron siempre una continua amenaza a la vida de los coloniales acomodados. El poder pastoral emprendió las guerras para reducir a los de afuera y con ello eliminar este continuo peligro de muerte. Así, consolidó el orden interno a la comunidad, fortaleciendo su capacidad de protección de poblaciones y de gobierno pastoral. Desde esta problematización de la comunidad y su afuera, escuchemos como se pensaba la conquista en contextos coloniales:

La conquista puede ser de dos maneras, o para reducir los que antes eran vasallos y sin causa justa se levantaron o para reducir a los que no eran súbditos, pero ocuparon o molestaron los que eran suyos: como son los turcos y sarracenos que a los vasallos de los príncipes cristianos o les quitaron las tierras y haciendas o los cautivaron o hicieron graves injurias. También puede ser para reducir a los que no son sus vasallos, pero injuriaron gravemente a los que eran suyos, como son los indios gentiles que en estas tierras siendo vecinos y confinantes de los indios católicos se entran en sus tierras y les quitan las vidas, haciendas, llevándolos presos y cautivos los niños y las mujeres, como ordinariamente sucede y sucedió este año de 1663 en las montañas de Mocoa y muchas veces ha sucedido en las de los jíbaros los cuales a los indios cristianos de Macas y otros de la jurisdicción de la ciudad de Cuenca los habían muerto y robado sus haciendas (Peña Montenegro de la 1771 :223).

El poder pastoral necesitó de la guerra permanente con los de afuera, para profundizar la protección y sujeción a la potestad divina y soberana a los de su propia comunidad. Por ello se puede afirmar que el gobierno pastoral colonial pidió a cambio de la protección de la vida, la sujeción de los hombres americanos.

Todas estas especies de guerra y conquista son santas y lícitas, concurriendo tres condiciones: la primera es que haya legitima autoridad para mover guerra, la segunda es buena intención que esto es que no intervenga odio, ni rencor y la tercera es que haya justa causa para mover guerra y conquistar aquellos contra quienes se hace....la potestad y autoridad legítima de mover guerra ofensiva y conquistar por medio de ella está en el Príncipe o República que no reconoce superior en lo temporal (Peña Montenegro de la 1771 :223).

Planteada en estos términos la conexión entre guerras coloniales y la legitimación de la comunidad virreinal, puedo ahora entender mejor porque los obispos indios insistieron tanto en la necesidad de que la comunidad pastoral esté al servicio “*del aprovechamiento en la república*” entendida como príncipe y “*la conservación de los indios*”, entendidos como *miserables*. El príncipe tenía la obligación de proteger la vida de sus súbditos, a cambio de que los súbditos le sean leales, sumisos y obedientes. El Príncipe hacía la guerra justa a quienes lo injuriaban, le hacían afrenta pública, se le rebelaban y defendían a los malhechores para que no sean castigados por la ley. Una razón de guerra muy importante en el Perú del siglo XVII fue la idolatría entre los convertidos, como lo hizo Moisés contra los judíos paganos en el Sinaí.

.....y lo mismo puede hacer cualquier Príncipe con los herejes de su reino, si con su idolatría perturban la paz y unión pública; y aun la puede mover contra los herejes de otro reino vecino si pretenden infectar con la peste de la herejía a sus vasallos, moviéndoles guerra defensiva y también ofensiva, castigando la injuria que hacen a sus súbditos. Y el Sumo Pontífice como pastor universal, en cualquier reino que hay herejes que turban la unión de la Iglesia con falsos dogmas pueden dar facultad al Rey o Príncipe poderoso para que con las armas castigue y enfrente estos herejes...(Peña Montenegro de la 1771 :224)

En el contexto histórico del Perú del XVII ¿que se entendía por aprovechamiento y conservación y cuál era la relación entre el “aprovechamiento en la república” cristiana, española, blanca y patriarcal y la conservación de indios *miserables*? En el siglo XVII se pensaba que los hombres por naturaleza eran cercanos a animales, y por ello se comportaban naturalmente como bárbaros. Sólo la ley y el orden de la comunidad cristiana podían salvar al hombre del hombre, de la perpetua amenaza de que cualquiera pueda matar a cualquiera. Esta concepción del mundo se ve claramente reflejada en la idea de *homo homini lupus*, tan frecuente en el convulsionado y guerrero siglo XVII. Siguiendo este razonamiento, el obispo afirmaba que los hombres dejados a su naturaleza y suerte eran por esencia bárbaros. Los marcadores sociales de los bárbaros fue la idolatría, comer carne humana, sacrificar hombres y matarse continuamente los unos a los otros.

.....con lo que se ve claro que los indios son hombres, no son lobos, osos ni tigres ni leones, ni demonios sino hombres de nuestra forma, redimidos con la Sangre de Cristo como la otra parte del mundo, descendientes de Adán y como hijos suyos contraen el pecado original y así son capaces del bautismo para



quitarle. Hombres son en suma de nuestra forma y acciones y es definición de que son nacidos para conocer, amar y servir a Dios, aunque no quieren algunos sino que los sirvan a ellos, sin acordarse de Dios...los crió Dios para salvarse. Tan esparcidas tenéis por todo el mundo vuestras misericordias, repartiendo dones de gracia con largueza, para que igualmente se salven, sin hacer diferencia, los hombres y los jumentos, esto es, los doctos y los indoctos, los cortesanos y los rústicos, los españoles y los indios (Peña Montenegro de la 1771 :270).

Para Hobbes como para nuestros obispos, la sociedad de bárbaros era por antonomasia, la sociedad originaria o natural. La comunidad civilizada para el filósofo inglés era artificial y se organizaba alrededor de un contrato. Solo la comunidad de cristianos, sujetos a Dios y Rey podía garantizar el aprovechamiento en la república y la conservación de los indios. Prueba de ello fue que sin la protección pastoral de las poblaciones *miserables*, difícilmente lograrían los indios sobrevivir en el orden colonial. Para los obispos, los principales lobos de los indios están en el interior mismo de la comunidad y eran los mismos cristianos, mineros, encomenderos, caciques, visitadores, curas, corregidores quienes se aprovechaban de sus debilidades y rusticidades naturales para explotarlos hasta la muerte: El hombre colonial fue en esta visión el lobo del indio colonial, *homo homini lupus*:

La desdicha mayor es que aunque por declaración del Pontífice se sabe que son hombres y no brutos, algunos parece que no lo creen, tratándoles tan inhumanamente, que les cargan lo que dejan de cargar sus mulas y caballos, porque descansan y engorden, testigo de vista fue el padre fray Buenaventura de Salinas, en el discurso tercero del estado del Perú en su memorial del Nuevo Mundo dice: “encontré uno caminando por sedientos arenales, con un largo y ancho canasto en los hombros, bastante para llevar cuarenta gallinas, carga que pudiera ser de un caballo de armas. Caminaba el indio en carnes vivas, grande el sol, mucho el sudor, su provisión cuatro granos de maíz y pimientos para beber, acometido de cuatro castas de mosquitos que le hacían compañía. Vean ahora si esto es tenerlos por hombres” (Peña Montenegro de la 1771 :271).

A cambio de su cristianización e incorporación a la *communitas*, el hombre andino recibió el reconocimiento del poder pastoral como “*hombres y no brutos*”. Pero, a pesar de ese reconocimiento y de ser creados por Dios y redimidos por Cristo, el hombre andino no fue nunca pensado completamente igual a los españoles y por tanto no tuvo garantizada la vida en la comunidad sólo vivían bajo la protección soberana. Los lobos que lo acechan venían del corazón mismo de la comunidad, siendo sus miembros más poderosos.

### **La comunidad pastoral y su afuera**

Sin embargo, como expondré a continuación, importantes poblaciones americanas que vivían a las márgenes del poder pastoral no se sometieron a su protección sino que negociaron con él. En el corazón de los Andes, el afuera de la comunidad cristiana estaba dado por la cordillera de los chiriguano, una frontera que se resistió al orden colonial por más de trescientos años. A lo largo de los siglos XVI y XVII el centro del poder colonial -Potosí y La Plata- fue amenazado algunas veces por ellos. Cuando los incas estaban consolidando su imperio, los chiriguano, poblaciones de origen guaraní estaban en plena migración hacia los Andes. Ubicados en un cuadrilátero entre los ríos Paraná y Paraguay y el mar Atlántico, se establecieron en gran número en las montañas del este y sur este de lo que sería luego la audiencia española de Charcas. Huayna Cápac tuvo que pelear contra los chiriguano en el valle de Cochabamba, actual Bolivia, construyendo fortalezas para, con gran dificultad, poder contenerlos. El primer encuentro entre españoles y chiriguano se dio en las costas atlánticas. Caído el imperio inca, amenazaron varias veces el nascente orden colonial haciendo incursiones sistemáticas en jurisdicción española. Como dice Thierry Saignes, citado por Wachtel (1988 :242), los españoles heredaron una frontera infestada por la expansión guaraní. A comienzos de la conquista se aliaron con la resistencia inca encabezada desde Vilcabamba por Titu Cusi. Con la ejecución de Tupac Amaru, el virrey Francisco Toledo decidió resolver de una vez por todo el problema de las poblaciones guaraní. En 1573 recibió una comisión de emisarios chiriguano en la ciudad de La Plata que venían a rendirle pleitesía. Le hablaron de un milagro de Santiago y le pidieron que mandara misioneros. Toledo solicitó una investigación y con ello los chiriguano se compraron tiempo para reorganizarse y armar su resistencia al poder pastoral. En 1574 el virrey encabezó un gran ejército y emprendió la pacificación de la cordillera. No pudo con los chiriguano. El hambre y la desesperación se apoderaron de las tropas, diezmándolas. El virrey Toledo se enfermó de gravedad y tuvo que abortar la expedición de castigo a los chiriguano. Toledo se contentó con fundar dos ciudades para contener la expansión guaraní, Tarija al sur y Tomina al sur este. Después de varios ataques a estas ciudades fronterizas, las zonas en peligro fueron finalmente pobladas con poblaciones cristianas. Los chiriguano se replegaron detrás de la cordillera donde fueron difíciles de sujetar hasta finales de la colonia (Wachtel 1988).

En la audiencia de Chile al extremo sur del virreinato del Perú, las poblaciones mapuches se resistieron con igual fuerza que los chiriguano al poder pastoral. Estas poblaciones “indómitas” fueron el objeto de reflexión del obispo Gaspar de Villaruel en su discurso sobre poblaciones gentiles y bárbaras. Las poblaciones americanas al norte del Bío-Bío estuvieron bajo el dominio de los incas, de los cuales aprendieron técnicas de cultivo, manejo de metales y sobretodo se habían acostumbrado a modificar sus creencias y costumbres. De los incas aprendieron a producir excedentes que recolectaban bajo la forma de tributos, en especies como en mano de obra. Las poblaciones originarias al sur del Bio –Bio eran nómadas, complementaban una rudimentaria agricultura con la caza y la pesca. Su organización social giraba en torno a las comunidades familiares lo que les daba gran movilidad espacial. El dominio español no logró mover esta frontera sur, manteniéndose en los límites de lo que fue el imperio inca. Lo sorprendente de los mapuches fue su plasticidad ante la avanzada del enemigo español. Adoptaron y adaptaron rápidamente las estrategias de guerra europeas. Asumieron el caballo como su principal arma de ataque, mejorando la silla y los estribos para darles mayor flexibilidad en la batalla. Las armas tradicionales de arco y flecha las mejoraron alargándolas e incorporando el cuchillo y la daga española capturada de sus adversarios. En la agricultura, incorporaron a su tradicional siembra de maíz, el trigo y la cebada que en esas longitudes maduraban más rápido lo que les permitió a los mapuches cosechar antes de la tradicional arremetida española en la primavera austral. Esta combinación de factores hizo que el afuera chileno estuviese por más de trescientos años limitado por los mapuches a las márgenes sur del río Bío-Bío. De gran valor simbólico para la resistencia, el gobernador de estos territorios Martín García de Loyola, conquistador de Tupac Amaru tras la capitulación de Vilcabamba, fue a su vez decapitado por los mapuches, obligando así a los españoles a replegarse al norte del Bio-Bio, abandonando las ciudades que había fundado más al sur. De esta manera, la guerra contra los mapuches y los chiriguano fue una constante que duró toda la colonia. La historiografía contemporánea distingue un primer período bélico intenso de 1550 hasta el 1656 y una tensa convivencia entre españoles y mapuches hasta la independencia.

En la audiencia de Quito, la región entre el río Marañón y el Amazonas, conocida como el Alto Amazonas, fue habitada por un sin número de etnias que, como los mapuches y chiriguano, tampoco habían sido sometidas al dominio inca.

Entre ellas se destacan los llamados “encabellados” “omaguas” a los que se refería el obispo Peña Montenegro y los “maynas” de los jesuitas. La misión jesuita toma su nombre de los habitantes de los ríos Morona y Pastaza. La frontera del Alto Amazonas se fijó alrededor de la desembocadura del Yavarí, debido a la presencia y la presión de los portugueses. Desde 1638 el nombre de Maynas se generalizó a todo el Alto Amazonas y fue reconocido como territorio de evangelización de los jesuitas por las cédulas reales de 1682 y 1683. A pesar de ello no existió verdaderamente una frontera definida; fue siempre disputada por los mismos indios, los portugueses, los franciscanos y los dominicos. La historia de este afuera de Quito se vivió en clave de oro. Entre 1536 y 1570 salieron misiones militares desde Quito en busca de oro, fundando ciudades y villas en la selva alta como Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Jaén de Bracamoros, Chachapoyas, Moyobamba, Santiago de las Montañas y Santa María de la Nieva. Los vecinos y los encomenderos buscaban someter a las poblaciones selváticas para la extracción de oro en los ríos. Los abusos y la explotación produjeron la revuelta de los jíbaros en 1574; se calcula que para finales del siglo XVI se había diezmado más del 90% de las poblaciones sometidas al trabajo de minas. La urgente necesidad de proveer de mano de obra a la extracción del oro fluvial ocasionó las “correrías” en persecución y esclavización de los indios. Pero las poblaciones selváticas no fueron fáciles de someter. En 1635 estalló un levantamiento general en el cual se atacó la ciudad de San Francisco de Borja dando muerte a muchos españoles. Como consecuencia se crea la misión jesuita de Maynas para pacificar, cristianizar y crear el orden colonial a las márgenes del imperio (Negro 2000 :186). Siguiendo el viaje de exploración de la sierra a la selva que hizo el inca Huayna Capac desde Quito, los españoles bajaron por los ríos Napo y Putumayo en busca de indios y oro. Establecieron la gobernación de Quijos donde se dedicaron a las minas de oro, la tala del árbol de la canela y más tarde el cultivo del algodón. En estas regiones se encontraron con los “encabellados” de los que hablaba el obispo Peña Montenegro. Estas etnias pusieron fuerte resistencia a la penetración española. Durante todo el siglo XVII fue imposible reducirlos, Los misioneros entraban por los afluentes interiores del río Napo tratando de evangelizarlos, pero sin éxito. Los “encabellados” aceptaban por un tiempo vivir en reducciones jesuitas pero luego había un homicidio, se incendiaban las reducciones y los indígenas se escapaban para regresar a sus asentamientos tradicionales. Estas poblaciones no se sujetaron al poder pastoral (Negro 2000 :142).

Estas poblaciones de encabellados, omaguas, mapuches, chiriguano pensados como los de afuera del orden colonial, me permiten argumentar de manera práctica que el poder pastoral en el siglo XVII sólo pudo construir comunidades coloniales en aquellas geografías donde ya habían estructuras preexistentes de dominio incaico. Los incas habían conquistado poblaciones andinas dispares, las habían sometido a drásticos cambios de creencias, costumbres, formas de cultivar y hacer la guerra. Las poblaciones más rebeldes habían sido desplazadas de sus lugares de origen y reubicadas en regiones cercanas al poder cuzqueño. Poblaciones fieles al inca fueron desplazadas a regiones inestables y de conflicto. El poder español aprendió de estas estrategias y tácticas de gobierno en los Andes. El poder pastoral se adaptó, empleó y reestructuró estructuras andinas de poder preexistentes para servir sus intereses de evangelizar, cristianizar e hispanizar las poblaciones locales y con ello, sujetarlas a Dios y a Rey. De allí que aquellas poblaciones que estuvieron fuera del orden inca no pudieron ser incorporadas eficientemente a las comunidades cristianas de salvación y permanecieron hasta finales de la colonia por fuera de la ley.

### **Pensar el afuera**

¿Cómo se pensó entonces el afuera desde la mirada episcopal? Una de las narrativas más frecuentes sobre el nuevo mundo fueron las historias que cuentan como la comunidad cristiana indiana estuvo desde siempre prefigurada en la Biblia. Las poblaciones andinas estaban predestinadas -desde el comienzo de los tiempos- a ser gobernadas por el poder pastoral. Con la predica de los apóstoles como lo relata el Libro de los Hechos, el evangelio se había expandido por todo el mundo. Cristo en persona les había exhortado a sus doce apóstoles a llevar su mensaje a los cuatro confines de la tierra. Peña Montenegro nos dice que en las Indias era bien sabido que estuvo en *ilo tempore* el apóstol Santo Tomás quien predicó el evangelio a los indios, entrando por el Atlántico y saliendo por el Pacífico recorriendo de esta manera grandes distancias en lo que siglos más tarde sería el virreinato del Perú

....pues como graves y curiosos autores refieren estuvo en el Brasil donde hoy están cuatro pisadas suyas estampadas en una piedra, de donde se arrojó a un río para huir de las saetas y piedras que le tiraban los brasiles. Entró predicando por el Perú, y en el asiento de la Cacha, cinco o seis jornadas del Cuzco, camino del Callao, le quisieron apedrear los indios, donde hasta hoy se ven ciertas peñas abrazadas con fuego del Cielo. De allí pasó el Apóstol a buscar mejor tierra donde semilla del Santo Evangelio arraigase y diese el fruto deseado.

Llegó a Carabuco, pueblo de la laguna Titicaca, que cae en medio de la provincia del Callao y Chucuito, de ochenta leguas de bojeo, de largo treinta y cinco, de ancho quince. Aquí levantó una cruz con cuya vista enmudecieron los demonios y no pudiendo llevar esto aquellos infieles, le azotaron cruelmente atado a un árbol. Quitaron la cruz y no pudiéndola quemar como lo intentaron la enterraron cerca de la laguna, donde con bañar aquel sitio el agua, la hallaron los nuestros al cabo de mil y quinientos años con la entereza que hoy se ve. En este punto el Santo Apóstol tendió su manto sobre las aguas, navegó y se fue por ella y se desapareció (Peña Montenegro de la 1771 :216).

También había evidencias físicas que el apóstol Santo Tomás estuvo en Arequipa porque en una erupción del volcán, en la lava bajó una túnica con un par de sandalias que olían a santo. Otra prueba irrefutable del evangelio en los Andes antes de los españoles fue la certeza que los incas habían conocido de antemano los misterios de la Trinidad y se los habían olvidado, quedando sólo vagos recuerdos en sus fiestas y adoraciones:

... celebraban los Ingas supersticiosamente en día de fiesta con tres estatuas del Sol que llamaban en su lengua, Apuinii, Churi Inti, Imic Vayqui, que quiere decir el Padre, el Señor Sol, el Hijo del Sol, el Hermano del Sol. Y en un famoso ídolo que llamaron Tarigatanga, adoraban en este uno tres y en tres uno, y esto sin duda les quedó del apóstol y ellos lo acomodaron a sus ídolos. Y en Chachapoyas y en Colongo, pueblo de Trujillo, Cañete, valle del Perú se hallaron piedras en que están estampados los pies de un hombre de gran estatura: de que se colige que anduvo todas las provincias y tierras pregonando el santo evangelio (Peña Montenegro de la 1771 :217)

Huellas de Santo Tomás se encontraban en todos los Andes. El evangelio fue predicado por el santo hasta Chile, por los últimos confines del entonces imperio inca y lo que sería posteriormente en esta predestinación divina, el virreinato del Perú. Peña Montenegro se lamentaba que con el pasar de los siglos, todo lo dicho por el apóstol haya caído en el olvido y no quedara rastro alguno de su divina palabra. A la llegada de los españoles los hombres del Nuevo Mundo habían olvidado a Cristo. A juicio del obispo, este olvido los excusaba del pecado de infidelidad e idolatría. Para reactivar la memoria dejada por el apóstol, la misión de la comunidad cristiana era pues tender sus lazos pastorales hacia estas poblaciones que habían sido incorporadas al designio divino desde su creación. Pero esta incorporación de los “*otros*” al “*nosotros*” debía hacerse –según el obispo- por un camino de doble vía, con la santidad de los evangelizadores y la presencia de milagros:

Adviértase también que para que los infieles estén obligados, pena de pecado mortal, a creer y recibir la religión católica no basta el predicarles la verdad, simplemente, que antes fuera liviandad de ánimo y temeridad, mudar de religión y admitir otra nueva, sólo porque unos hombres dicen, que la que predicán es la verdadera; sino que se requiere que los predicadores funden su enseñanza en buenas razones, en milagros y buena vida de los ministros: que todo junto es bastante para persuadir con eficacia y entonces pecarán sino creen. Nuestro Señor Cristo lo dice claro que si no hubiera hecho entre los judíos tantos milagros, para probar su doctrina, no fuera pecado su infidelidad. En cuanto a los mandamientos de la iglesia digo que a ningún infiel obligan, como está definido y es común de todos, porque los ‘paganos están fuera de la potestad de la iglesia.....(Peña Montenegro de la 1771 :217)

La palabra divina, los milagros, maravillas y prodigios junto con la santidad de los evangelizadores, fueron pues dispositivos de conquista cristiana. Los milagros, las huellas de Santo Tomás en los Andes, fueron señales irrefutables de la presencia e intervención divina en las cosas de los hombres. Los milagros, como instrumentos de conversión, desafiaban la experiencia ordinaria, alterando las leyes naturales de causa y efecto. Hasta antes de Trento (1545-1563), los milagros habían sido la piedra angular del cristianismo primitivo y medieval. Con la consolidación de la iglesia como institución, fueron perdiendo su importancia relativa. En el siglo XVII, en Europa católica y en sus colonias consolidadas, los milagros se consideraban aún posibles, pero ya poco probables. La consolidación de la comunidad cristiana en los Andes, en cierta medida, los hacía ya menos necesarios para el acomunamiento de sus miembros. En las Indias del siglo XVII, los eventos sobrenaturales fueron interpretados más como obras del demonio para seducir a los cristianos débiles que como señales de la presencia de Dios. (Taylor 2011). Sin embargo como lo he comprobado en el discurso de los obispos andinos este no fue el caso en las zonas marginales del virreinato donde se insistía reiteradamente en la presencia milagrosa de Dios tanto en la geografía como en las hazañas sobrenaturales de sus evangelizadores. En este contexto cabe preguntarse entonces ¿porque el poder pastoral necesita de milagros para incorporar a su comunidad a los de afuera? Gaspar de Villarroel, obispo de Chile le imploraba al papa Urbano III que canonizara con urgencia a fray Francisco de Solano como milagrero de los Andes. Su principal argumento fue que en un mundo tan apartado como Chile se necesitaba de milagros propios y santos propios para conservar a los indios, apenas cristianizados. Pide al papa que

...mire con paternales ojos los españoles que vivimos en este tan apartado mundo, y declarándonos por santo un ciudadano nuestro, nos quita nota que padecemos y la pena con que vivimos, de que en tierra de tantos tesoros nos faltan los tesoros verdaderos, y que sepan las naciones todas, que justamente ponen en haber dado santos a la iglesia su principal honor, que también ha labrado santos el Perú (Villaruel de 1738 : Vol. I; 23).

Las tierras americanas, a las márgenes del poder imperial necesitaban de milagros y de santos para demostrar -al interno de su comunidad y a la comunidad universal- que también eran poblaciones elegidas por Dios para su salvación. Chile, en los confines del virreinato, vivía situaciones sumamente inestables y precarias y tenía por tanto, urgencia de la presencia visible y de la protección de Dios y Rey. Como lo he relatado, el virreinato del Perú en su frontera sur estuvo trescientos años amenazada por poblaciones mapuches que no pudieron ser reducidas al poder pastoral. Los españoles y los mapuches mantuvieron durante toda la colonia una tensa convivencia con frecuentes brotes de violencia y guerras continuas. Levantamientos permanentes, muerte de españoles, quema de ciudades, raptos, secuestros caracterizaron las relaciones entre el adentro de la comunidad colonial y su afuera. Las fronteras eran fluidas y sumamente conflictivas y en estos contextos se necesitan de milagros para sobrevivir.

### **Poligamia en indios católicos**

En estas condiciones de continua precariedad y violencia, el obispo de Chile se preguntaba si era pecado que las audiencias y los gobernadores, para no perder las débiles alianzas con los indios cristianos amigos, les permitieran conservar la costumbre de tener muchas mujeres, yendo con ello en contra del matrimonio monogámico de la iglesia tridentina. La respuesta es sumamente interesante y la transcribimos a continuación:

El reino de Chile en estas Indias Occidentales ha cien años que tiene españoles, habiendo sido los primeros los que entraron con don Diego de Almagro, y aunque a pocos años de su conquista estuvo llana casi toda la tierra, no quedó agotada la mala semilla, y en tiempo del gobernador Loyola brotó cizaña. Levantáronse generalmente los indios, mataron al gobernador y como son feroces lleváronse siete ciudades, quedando tres solas en pie Coquimbo, Santiago y la Concepción, esta última es frontera, la principal plaza de armas. Para freno del enemigo, hay estrechos ciertos fuertes en que están los tercios divididos, de donde salen por tiempos a talar la tierra, y hacer malocas, así llaman las entradas. Traen tal vez mucha presa de caballos y personas: estas por órdenes de su Majestad, están condenadas a esclavitud. En esta guerra son las fuerzas principales ciertos indios amigos, que están en sus reducciones. Ayudan



como en México a Cortés los tlaxcaltecas. Son varios y pasan se con facilidad a los enemigos. Más como los gobernadores necesitan de ellos y perdidos una vez no tiene el reino seguridad, déjalos vivir como paganos y consiénteles mil delitos. No tienen más lista de católicos que el carácter del bautismo. Los más principales tienen ocho o diez mujeres, sin que entre estos indios haya número señalado, tienen más el que tiene más poder. Han dudado mucho los teólogos como consienten esto gobernadores cristianos, y esto me ha movido a disputar el punto y a fabricar este artículo (Villarreal de 1738 :Vol. II 302)

Cabe resaltar que además de este perpetuo estado de guerra, en 1647 hubo un terremoto que destruyó las ciudades españolas, causó graves destrozos en el campo donde se perdieron muchas vidas humanas. Como nos relata Gaspar de Villarreal, el levantamiento de los mapuches costó muchas vidas españolas, entre ellas la de su gobernador. En manos de los sublevados se perdieron las ciudades al sur del Bio-Bio. La vida misma de los españoles estaba en juego en Chile. A decir del obispo, su supervivencia colgaba de un cabello, a tal punto, que no era posible salir por el territorio sin la compañía y la asistencia de los indios amigos, aun siendo ellos de poco confiar.

El reino de Chile está como colgado de un cabello, tienenlo en pie un buen número de indios que llaman amigos. Estos se bautizan cuando se reducen o viven bautizados si son de los indios antiguos que nacieron antes del general alzamiento. Unos y otros entran en sus reducciones casados con muchas mujeres y son contra sus naturales, unos leones. Acompañados cuando hacen sus entradas, o malocas, de un corto número de nuestros mosqueteros, hacen prodigios. En las campeadas son soldados y gastadores, que es tan monstruosa esta tierra no fuera posible andar un paso sin ellos, y como ladrones de casa saben veredas y atajos. Tienen con sus parientes las correspondencias que bastan para que se tengan noticias de los designios del enemigo y a estos importa que les suframos mucho (Villarreal de 1738 :Vol. II,312)

Además de terremotos y levantamientos, Chile en estos años vivió en constante amenaza de invasión de piratas. Los holandeses entendieron tempranamente, la fragilidad de la audiencia. Como lo habían hecho antes los españoles aliándose con los tlaxcaltecas contra los aztecas, y con los cayambes, y chachapoyas contra los incas, los holandeses negociaron con mapuches contra los poderes de la audiencia. Escuchemos las angustias del obispo Villarreal:

Esperamos cada día que los holandeses pongan el pie en esta tierra. Está amenazada Valdivia, reciben los enemigos estos rebeldes con gusto, beben a un paso, son hermanos de armas, y pretenden los herejes señorear esta tierra. Sembrarán en ella la herejía y acometiéndonos errores y deshonestidades, no sería no saber pesar los inconvenientes por querer las mancebas abrir las puertas

a los dogmas? No se han permitido en España y en otras provincias católicas las casa de mujeres públicas? Pues allí no pudo haber otro motivo sino atajar con uno permitido, otro pecado mayor (Villarroel de 1738 :Tomo II, 311).

Como reino de frontera, Chile no tenía seguridades y el estado colonial virreinal no se las podía garantizar como a otras regiones más consolidadas del Perú. La vida misma de los conquistadores dependía y estaba en manos de sus conquistados. Sin los indios “amigos” no se sostenía la comunidad. Pero los conquistados tampoco eran incondicionales al poder pastoral pues *son varios y pasan con facilidad a los enemigos*. Apenas bautizados, pertenecían de manera tenue a la comunidad cristiana colonial por bautizo pero seguían viviendo *con los de afuera y como los de afuera*. A decir del obispo, *tienen con sus parientes las correspondencias que bastan para que se tengan noticias de los designios del enemigo y a estos, importa que les suframos mucho*. Había que hacerse de la vista gorda, ser tolerantes para no perder los aliados en estas tierras tan inestables. Los indios mantenían sus alianzas familiares adentro y afuera de la comunidad de cristianos. Por ello no habían renunciado a sus múltiples mujeres conservando así, sus vínculos étnicos tan necesarios para seguir siendo parte de ambas comunidades. Por el bautismo eran considerados por el poder pastoral cristianos y por el matrimonio eran catalogados como mapuches. Para el poder pastoral el valor de estos indios “amigos” radicaba justamente en esta ambigüedad que les daba esa tan valiosas capacidad de mediar entre los poderes pastorales y las poblaciones no reducidas. Esta correlación de fuerzas en Chile del XVII puso a los poderes pastorales en una delicada situación de tener que negociar por su vida, comprometiendo y flexibilizando la doctrina cristiana a cambio de su misma supervivencia. En una correlación de fuerzas desfavorable al poder colonial trastocó el sentido de comunidad. Los chilenos al no poder reducir los mapuches a su ley y al vivir en un reino de frontera con ataques de mapuches y holandeses, sienten que sus vidas estaban acechadas y en permanentes peligros de adentro y afuera. Debieron por tanto ceder, conceder, negociar y adaptarse a las exigencias impuestas por el otro. En palabras de Villarroel *“no es aprobar los pecados, el disimular con ellos y el permitir, no es cooperar”* (1738 :Vol II, 311). Es necesario ceder ante el mal menor para no perder los aliados y poner de esta manera la propia vida en jaque. Para ello hay que disimular sus pecados, reconociendo que permitir no es aprobar, cooperar. En estas circunstancias de tanta fragilidad Villarroel se preguntaba entonces si pecaban mortalmente las autoridades coloniales al permitirles a los indios “amigos” conservar

su costumbre de casarse con múltiples mujeres, rompiendo el principio teológico-político de la monogamia en el matrimonio.

¿Si en el reino de Chile pecan la Audiencia y los Gobernadores, consintiendo a los indios muchas mujeres? Y si podrán los obispos conocer de esta remisión y extirpar de la tierra tan notoria poligamia? (Villarreal de 1738 : Vol. II, 299)

La monogamia y la poligamia han suscitado debates teológicos a todo lo largo de la cristiandad. Para nuestro obispo, la poligamia siempre había sido ilícita, porque se oponía a la ley natural; ni aun entre los paganos era válido el segundo matrimonio. La única vez en la historia que Dios había dispensado esta norma fue para propagar el mundo después del diluvio universal. La ley de la iglesia sólo le permitía al bautizado un matrimonio con una sola mujer. En el *Itinerario para Párrocos de Indios*, Peña Montenegro nos recuerda que era artículo de fe creer que Cristo elevó el matrimonio de contrato natural a sacramento. Cristo enseñó a los hombres que el matrimonio fue creado por Dios como una unión sagrada entre un hombre y una mujer que apartándose de la casa de sus padres, debían procrear y formar su propia familia. Cristo empleó la imagen de matrimonio y familia para enseñar los principios básicos del reino de Dios, como extensión espiritual de la familia monogámica en la tierra. San Pablo tradujo las palabras de Cristo a la normativa de familias cristianas. En la carta a los romanos (Rom. 1 24-27), Pablo habló explícitamente de la prohibición de adulterio, fornicación, lujuria, incesto, homosexualidad, sodomía, pedofilia, prostitución, poligamia y otras formas –a su juicio- de inmoralidades y perversiones. Además Pablo se refirió a la Iglesia como la novia y a Cristo como el novio, santificando de esta manera el matrimonio. De la misma manera que Cristo estaba unido a su Iglesia, el marido debía unirse a su esposa de manera indisoluble y eterna. Estos fueron los principios fundacionales del sacramento del matrimonio cristiano. Siete concilios ecuménicos además de sínodos y concilios locales promulgaron reiteradamente la monogamia como piedra angular del matrimonio. Los padres de la iglesia, Ambrosio, Anastasio, Agustín, Crisóstomo, Clemente, Gregorio de Niza, Jerónimo y Tertuliano insistían sobre la importancia del matrimonio como sacramento. En la ley canónica el matrimonio tenía un lugar principal. Los cristianos no se podían casar con infieles, judíos o paganos porque uno de sus prerequisites era el bautismo. Especial énfasis se puso en luchar contra la bigamia y poligamia consideradas no naturales y contrarias a la Biblia. Luego del cisma de la Iglesia, las

iglesias protestantes negaron el carácter sacramental al matrimonio. Por ello su sacralidad fue fehacientemente reiterada en el Concilio de Trento (1545-1563). En las largas discusiones tridentinas se produjo una síntesis de los discursos bíblicos, patristicos y medievales para definir y normar el matrimonio católico. El matrimonio era indiscutiblemente un sacramento y como tal, la iglesia tenía plena autoridad sobre la unión y la vida de las parejas. Se reafirmó de manera categórica que el matrimonio católico era monógamo -en tanta unión exclusiva de un hombre con una mujer - y que entre ellos se creaba un vínculo sagrado, indisoluble, que sólo Dios podía separar. (Witte Jr. 1997 :40).

Esta digresión sobre la historia del matrimonio me pone en perspectiva lo que estaba en juego en Chile al momento que el obispo Gaspar de Villarroel tuvo que enfrentar el dilema de si las audiencias y los gobernadores cometían pecado mortal al permitir la poligamia entre sus indios y para ello disfrazarla bajo el manto del amancebamiento, pecado que no anulaba la unión. Tras una larga discusión sobre la genealogía de la poligamia, Villarroel responde así a esta dificultad:

No pecan la audiencia y gobernadores de Chile, consintiendo a los indios cristianos, que llaman amigos que tengan muchas mujeres en su casas como las instruyan suficientemente que de ellas sola la una es mujer legitima y mancebas las otras, y que queden enterados de que es también pecado el amancebamiento y les den bastantes ministros para que poco a poco les vayan instruyendo. Esta conclusión dicha absolutamente no suena bien, pero es evidente si se explica y se da la causa, No hay dudar sino que concurriendo dos inconvenientes que estando encontrados son inevitables, se debe elegir el menor.....(Villarroel de 1738 :Vol II,310)

Vemos aquí que Villarroel, al emplear de manera tan ambigua el argumento del amancebamiento para disfrazar la poligamia en indios bautizados, estaba utilizando las mismas lógicas detrás de la epiqueya: respetando el espíritu más no la letra de la ley, para evitar un mal mayor. El obispo estaba consciente de esta ambigüedad en hacer pasar poligamia por amancebamiento. Sabía que su resolución no cuadraba del todo con las claras disposiciones tridentinas sobre el matrimonio monogámico. Pero en las circunstancias de precariedad en las que se encontraba la audiencia de Chile a mediados del siglo XVII, era preferible como él bien lo dijo, disimular la poligamia y disfrazarla de amancebamiento antes de condenarla como pecado mortal y con ello romper el frágil equilibrio con los indios cristianos amigos. Condenar la poligamia los empujaría en brazos de sus enemigos, poniendo con ello en riesgo la seguridad

misma de la audiencia. Sin el resguardo dado por los indios aliados, la vida de los chilenos se pondría en juego. Prima en este caso la protección de la vida, por sobre la moralidad cristiana:

...y es la permisión en casos necesarios de tan grande importancia en la república, que tiene lugar entre las virtudes que se apropian a la ley....colige de lo dicho que es distintísima la salida que damos a la permisión de las mancebas en los indios porque son en Loth, en el Levita y en el anciano los casos distintísimos. Allí quisieron con pecados propios excusar en los próximos otros mayores pecados. Acá los gobernadores no los excusan con pecados suyos, disimulan los ajenos y atajan con esto graves delitos. Hace trabajado mucho en las Indias así occidentales como orientales para quitar a los indios el uso de muchas mujeres (Villarroel de 1738 :Vol. II, 314-315).

En situaciones de frontera, cuando la correlación de fuerzas entre la comunidad y su afuera fue desfavorable a cristianos y favorable a los *otros*, el poder pastoral no pudo garantizar la seguridad y la protección a sus súbditos. En estas circunstancias el poder se vio obligado a adaptarse, tranzar, cambiar, ceder y negociar con el *otro* sus diferencias para garantizar su supervivencia. De esta manera y haciendo uso de las lógicas de la epiqueya, el obispo logró *disimular* la poligamia de los indios como pecados ajenos, para *atajar* con ello graves delitos y evitar así, el rompimiento de la débil alianza que mantenía viva la república de españoles en Chile, de mediados del siglo XVII.

### **Canibalismo entre indios cristianos**

Con este trasfondo de inseguridad y precariedad de la vida en la audiencia de Chile el obispo Villarroel se hace una pregunta desgarradora:

¿si pecan los indios de Chile, que siendo católicos y militando en compañía del ejército cristiano en contra de los otros indios, en pedir a los gobernadores algunos vencidos, para matarlos y comerlos? ¿Si pecan los superiores en dárselos y los prelados en consentirlo? (Villarroel de 1738 :Vol II, 316)

Para tratar el tema del canibalismo entre indios cristianos el esquema argumentativo de Villarroel fue el siguiente. El obispo propuso establecer el caso y declarar la materia de la disputa. Villarroel entendía por caso, comprender las circunstancias en las que se vivían en Chile antes de juzgar, esto es, comprender la correlación de fuerzas en las que estaba inmersa la disputa. El gran dilema del obispo fue, sin duda, si se debían considerar pecado o no, entregarles a los indios cristianos, los indios

bárbaros vencidos en batalla, para ser comidos como trofeos de guerra. La audiencia de Chile vivía en guerra continua contra los *bárbaros* y el obispo, desesperanzado, no veía posibilidad de reducirlos a la comunidad de cristianos “*Toca contemporizar con estos bárbaros, y en esta conformidad, en cuanto a este punto, habrá poco que hacer*”(1738 : Vol II, 318). El poder pastoral clasificaba, dividía, distinguía entre bárbaros y cristianos. Bárbaros, gentiles, paganos, infieles, eran términos empleados en el siglo XVII para distinguir los miembros de la comunidad a la que se pertenecía el obispo, de los que no lo eran, los cualsea de afuera. Al definir a los otros como bárbaros, el obispo establecía el deber ser de su comunidad como *civis y polis* y al cristiano como la norma de “hombre” sujeto a Dios y Rey. Tras la denominación de bárbaros y gentiles estaba implícita la inferioridad natural del hombre americano y la superioridad del español. El problema de Villarroel fue que no podía establecer estas distinciones tajantes entre indios bautizados y los que no lo eran. Se comportaban de manera similar a los bárbaros, a pesar de lo indeleble del sacramento. En su jurisdicción estaban los indios *cebados en cuerpos de católicos* que persistían en conservar sus hábitos y costumbres de afuera, era polígamos y –a decir del obispo– necesitaban del sacrificio humano para celebrar la victoria. En las márgenes de la comunidad pastoral colonial, la clasificación entre los de adentro y los de afuera se volvía difícil, los límites difusos, las fronteras a veces inmanejables. El obispo pedía comprensión por estas circunstancias en el caso sometido a discusión:

Para que se entienda lo que la cuestión pregunta será forzoso proponer el caso. Los indios de Chile, caribes, bárbaros y feroces son naturalmente inclinados a comer carne humana, siendo prodigio en el mundo que haya fiera o ave que no guarde este decoro a su especie. Estos indios ya cebados en cuerpos de católicos vencidos, habiéndose unido con los cristianos, desean acallar este tan inhumano apetito con carnes de los otros indios. En las entradas que hacen son unos leones, al abrigo de nuestros mosquetes. Hácense algunos prisioneros y estos indios amigos piden los más señalados. Dánseles los gobernadores, por excusar sus motines, y ellos entres sus borracheras y bailes, usando con los desdichados ferocísimas crueldades, les sacan los corazones y se los comen crudos los más valientes. Asan los cuerpos y cómenselos los que entre ellos se tienen por más soldados....(Villarroel de 1738 :Vol II, 318)

El interés europeo en el canibalismo ha sido recurrente, hasta volverse casi una obsesión, por tanto no es de sorprender que para nuestro obispo Villarroel, los bárbaros sean sin discusión, naturalmente caníbales: *son naturalmente inclinados a comer carne humana, siendo prodigio en el mundo que haya fiera o ave que no*

*garde este decoro a su especie.* Hombres que comían cotidianamente a hombres no eran a su juicio, totalmente humanos. Inclusive eran tan bárbaros que iban contra natura, pues hasta las fieras y las aves guardaban decoro a su especie. Villarroel seguía la argumentación de Vitoria quien sostenía que el canibalismo por ir contra la naturaleza misma, era injusto según el derecho natural. El canibalismo implicaba el homicidio que iba directamente contra el sexto mandamiento “no matarás” y amenazaba desintegrar a la comunidad en su conjunto. Pero ¿por qué los mapuches comían a los vencidos de guerra? Los más valientes se comían crudo el corazón y los otros asaban para comerse su carne. Pagden afirma que este tipo de descripciones son estereotipadas y no soportan un análisis crítico siendo relatos de testigos no presenciales, como fue el caso de Villarroel (1988 :118-138). Además este autor sostiene que comerse a los vencidos no era privativo de los no europeos pues en Francia, se vendían hugonotes descuartizados en las plazas públicas de Paris y Lyon. Girard nos habla también de la violencia por la violencia cuando colapsa la norma y el tejido social y se instaura la lógica de la venganza extrema (Girard 1979). No es el objeto de este análisis señalar si existieron o no estos sacrificios humanos en los Andes del XVII. Lo que me interesa en el análisis del poder pastoral es destacar que al hacer uso del canibalismo como argumento, el obispo estaba apelando y tratando la barbarie de una manera reconocible y creíble para sus audiencias. El obispo no se preguntaba por qué los indios comían carne humana. Lo daban por sentado, pues al ser paganos eran bárbaros y todo bárbaro por serlo y para serlo comía carne humana. Con la frase “*Toca contemporizar con estos bárbaros, y en esta conformidad, en cuanto a este punto, habrá poco que hacer*”(1738 : Vol II, 318) da por hecho que todos los bárbaros eran caníbales y que por tanto hay que contemporizar, vivir con ello pues habrá poco que hacer, siendo que así son los de fuera de su comunidad. El problema teológico grave que enfrentaba el obispo fue discutir si los gobernadores cristianos estaban en peligro de condenarse si entregaban a los indios bautizados los prisioneros de guerra para ser sacrificados. La manera como se planteó esta pregunta y su respuesta revela mucho de la naturaleza del poder pastoral en condiciones de debilidad a las márgenes del imperio.

Si la tolerancia, el *disimulo* de la poligamia entre los indios cristianos fue un enorme dilema teológico para el obispo Villarroel, el canibalismo entre indios bautizados representó un verdadero reto para la moral cristiana colonial. La brutal tensión entre la vida y la muerte en este reino de frontera se evidenció en la manera

como se respondió a este dilema moral. Si los gobernadores se negaban a entregar los prisioneros a sus aliados indígenas para ser sacrificados, estos “amigos” les darían las espaldas y se aliarán con los indios bárbaros y los holandeses. En este escenario, los mapuches saldrían fortalecidos y la vida misma de los españoles se pondría en serio peligro. Si los gobernadores entregaban los vencidos a los indios católicos, los indios bárbaros serían matados -siendo esto homicidio- y comidos por los indios cristianos, en contra del derecho natural. ¿Se trataba de homicidio o de justa muerte? ¿Dónde estaba el carácter indeleble del bautismo? ¿Era posible en estas circunstancias, pensar que los medios justifican el fin, siendo los medios un disimulo del canibalismo a cambio de una tenue seguridad de la república de españoles? ¿El poder pastoral podía entonces disimular este pecado como lo hizo con la poligamia? ¿Cómo salir de esta encrucijada? Villarroel se preguntaba cómo es posible tanta crueldad y dolor en este hombre creado a imagen y semejanza de Dios y por cuya salvación Cristo vino al mundo y derramó su sangre. Este hombre-animal, bárbaro y feroz de Villarroel fue un cualsea, una pura singularidad que no tiene origen ni destino, que simplemente *es*, Agamben (2006). Aquí vemos claramente la contraposición que hizo Villarroel entre estado natural y estado civilizado. La naturaleza estaba representada en las imágenes de *“los indios de chile son naturalmente inclinados a comer carne humana, siendo prodigio en el mundo que haya fiera o ave que no guarde este decoro a su especie”* y *“en las entradas que hacen son unos leones”* en contraposición con un estado civilizado y ordenado cristiano.

...y como estos bárbaros piden tan importunamente las cabezas de sus enemigos, y son ellos sus más apetecidos despojos, sino se las entregan los gobernadores, no solo le serían infieles, sino que faltándoles la presa, darían en una pernicioso desidia y o no saldrían a las campeadas o se portarían tan tibiamente en ellas que antes estorbarían que ayudaran: Porque como dijo Ennodio en la dicción, el que cierra la puerta a la esperanza de los despojos de la victoria, quita los alientos para la batalla(Villarroel de 1738 :Vol II,320)

Como vemos aquí, el problema de fondo para Villarroel fue que en Chile el estado civilizado no se sostiene sin la ayuda del estado natural, con indios apenas cristianizados. En esta correlación de fuerzas, a las autoridades coloniales no les quedaba otra que entregarles a los indios cristianos los despojos de guerra. Sin embargo, esta decisión no fue fácil, pues evidentemente iba en contra del discurso



cristiano de comunidad que condenaba fehacientemente los sacrificios humanos y el comer carne humana como lo afirmaba de manera tajante Villarroel:

...sin embargo de todo lo dicho, tengo por negocio hacedero, que un hombre en necesidad extrema, coma carne humana, porque es primero conservar la vida; y no mate para comer, sino coma del que ya está muerto...y aunque es verdad, que defiende la naturaleza el comer carne humana, muchos preceptos naturales no obligan con peligro de la vida.....(Villarroel de 1738 : Vol II, 325)

De esta manera el obispo en su necesidad de sobrevivir en condiciones tan adversas, debió negociar la moral cristiana ante el pedido que le hacían sus indios de que les entreguen vivos a sus enemigos. Lo debía hacer para no cerrar las puertas de la negociación accediendo a las diferentes maneras simbólicas de celebrar la victoria de la guerra. He aquí planteado el caso y el terrible dilema del obispo.

No se litiga si entre hombres que saben si es pecado mortal matar un hombre para comer, porque ahí milita el homicidio. Hablamos de un hombre muerto, no para solo efecto de comerle. Esto puede suceder en un caso de grande necesidad.....refiere la distinción que señalamos cuando comenzamos el punto, del que come carnes humanas en grande necesidad de comer, cuando come del que ya está muerto, sin matarle para comerle; y resuelve que ni en el primer caso se puede comer del cuerpo de un difunto, pero es floja la razón que alega que es privar un cuerpo de eclesiástica sepultura. Después de todo lo referido deja dudoso el caso; pero siempre se inclina más a cerrar la puerta para que aun en extrema necesidad no le pueda comer carne humana. Sin embargo de todo lo dicho tengo por negocio hacedero que un hombre en necesidad extrema, coma carne humana, porque es primero conservar la vida: y no mate para comer, sino coma del que ya está muerto...satisfechos ya los puntos quedaran advertidos los prelados de lo poco que tienen que hacer en ellos, así lo quedasen los gobernadores de consentir menos muertes. Fue costumbre entre romanos, para pronunciar sentencia de muerte, trocar la toga por una vil, astrosa vestidura, significando con ella lo que le duele a un buen juez verse obligado a matar (Villarroel de 1738 : Vol II 326)

Para responder a esta disyuntiva, nuestro obispo desarrolló su línea argumentativa en dos partes. El primer punto giró en torno a si los indios católicos pecaban matando después de la victoria a los indios vencidos y si los gobernadores pecaban al entregárselos. ¿Cómo funcionó en estos contextos fluidos de precarias correlación de fuerzas, el vínculo entre protección de la vida y sujeción a la ley? Villarroel recurrió a la Biblia para entender cómo funcionaba el exceso de violencia en la victoria. De los casos estudiados el obispo concluyó que los gobernadores de Chile no pecaban entregando algunos de los prisioneros vencidos en guerra justa a los indios cristianos para que los sacrifiquen, oigamos su argumentación:

Pueden los gobernadores de Chile, sin lastimar sus conciencias, entregar algunos prisioneros a los indios, que llaman amigos, para que los maten ellos. Esta conclusión bien entendida, no tiene dificultad, porque aquellos bárbaros fueron presos en guerra justa y por rebeldes, homicidas, ladrones y por otros millares de delitos, sacrilegios, robos, incendios y estupro, están antecedentemente proscritos y tiene libertad el gobernador para elegir verdugos. Y si como vimos en el artículo pasado hay ley real para entregar los adúlteros al ofendido, y él como ministro ejecutor de la justicia podrá matarlos sin culpa; porque a estos indios, con cuyos padres y parientes han ejecutado estos otros los mismos rigores, no podrá en buena conciencia, hacerlos ejecutores de la justicia? Solo pudiera obstar a esta entrega la crueldad con que aquellos castigos se ejecutan y la opinión de Seneca, que el juez o emperador que manda matar con fiereza no manda sino mata....(Villarroel de 1738 :Vol II, 320)

Gaspar de Villarroel al pronunciar esta sentencia puso sus salvaguardas. En primer lugar eximió de toda responsabilidad a los gobernadores en tanto poder soberano, de la matanza y sacrificio humano de sus prisioneros en manos de sus indios cristianos. Escudándose bajo la figura de guerra justa y de razón de estado, el obispo dispuso de la vida de los bárbaros, unos cual seas, que en tanto *homo sacer* podían perfectamente ser desechados, eliminados, en aras de conservar la vida de la comunidad cristiana (Agamben 2003). En este contexto colonial, los bárbaros representaban la vida desnuda, como producción discursiva del poder pastoral. Al estar por fuera de la ley, el obispo no veía la necesidad de su protección como si la tenían sus indios cristianos en tanto *miserables*. No pudiendo ser reducidos a Dios y Rey, el buen pastor bien podía entregarlos para ser sacrificados en aras del bien común, sin que por ello se comprometiera la conciencia de los gobernadores. Villarroel así lo determinaba cuando afirmaba que “*no tiene armas la iglesia contra los que no son miembros de ella*”(1738 :Vol II, 310).

A pesar de ello, al obispo le pesaba en la conciencia la violencia y crueldad con la que los bárbaros iban a ser sacrificados por sus congéneres cristianos. Así se lamentaba que “*solo pudiera obstar a esta entrega la crueldad con que aquellos castigos se ejecutan y la opinión de Seneca, que el juez o emperador que manda matar con fiereza no manda sino mata....(Villarroel de 1738 :Vol II, 320)*” Las reflexiones de Girard sobre la violencia y lo sagrado nos pueden ayudar a entender este dilema y las disputas teológicas de Villarroel al lavarse las manos permitiendo que las autoridades entregasen los vencidos a los indios para su sacrificio. Girard argumenta que la violencia y crueldad en manos de quien sea cancela la distinción entre las identidades (1979 :71). La violencia induce a la venganza en manos

privadas, eliminando la justicia como protección de poblaciones sujetas a la ley. Como bien lo decía Seneca, juez o emperador que mandaba a matar con fiereza no mandaba, sino mataba. Lo mismo da si es gobernador o si es indio cristiano, la violencia borra las diferencias entre individuos. El pecado feral eliminaba el sentido de justicia que condenaba, en justo proceso, al reo a morir por sus faltas contra la comunidad. La ferocidad del pecado transformaba una justa condena en muerte violenta, por tanto en homicidio. El hecho de que se mandara a matar a los vencidos con tanta violencia y crueldad no era pues mandar, sino matar. Encontramos nuevamente como el obispo se escondió en esta ambigüedad conceptual entre muerte justa y homicidio de la misma manera que camufló la poligamia con amancebamiento. Mandar a morir como acto de justicia no era lo mismo que mandar a matar como homicidio que va contra en sexto mandamiento de no matarás y es pecado mortal. De esto estaba plenamente consiente el obispo cuando dijo...*lo que le desdora a un gobernador es la crueldad. Prueba de este afecto no es humano sino ferino<sup>19</sup>, que no le deshonran menos muchos castigos que al médico matar muchos enfermos, y que el que se alegra con la sangre que derrama, ha trocado el corazón con una fiera (Villarreal de 1738 :Vol II, 320)*. En este juego semántico entre mandar a matar y matar se escondía el miedo del obispo a su propia muerte en manos de los de afuera y la necesidad de seguridad y de proteger su comunidad, a lo que de lugar. En estos intersticios del poder pastoral a las márgenes del estado colonial podemos nuevamente apreciar las relaciones verticales de poder pastoral al interior de la comunidad en las que la convivencia como (*cum*) fue sacrificada por la seguridad y la protección del poder soberano. Los de afuera fueron sacrificados en tanto *homo sacer*, las autoridades fueron así excusadas de no haber hecho justicia con los vencidos y de entregarlos a su muerte violenta y los indios cristianos fueron finalmente condenados por matar ferozmente por venganza a los de afuera. Escuchemos este veredicto en las palabras del obispo de Chile, Gaspar de Villarreal:

...con lo dicho quedan los gobernadores excusados, pero no los indios en el feral afecto: porque tal vez, aunque el ejecutar una sentencia puede hacerse sin

---

<sup>19</sup> Se refiere aquí al *peccatum ferocitas*, pecado feral que transgrede la ley natural que impedía el asesinato de hombres. La justicia, en estas condiciones de precariedad en las fronteras chilenas tambalea entre ejecutar una sentencia condenado a muerte al vencedor o cometer un homicidio al dejar el gobernador matar a los vencidos por mano propia de sus indios amigos.

culpa, puede ser que se cometa en la demasiada enemiga o el sobrado afecto la venganza...(Villarreal de 1738 :Vol II, 321)

## REFLEXIONES FINALES

Esta aproximación teórica al poder pastoral en las afueras del estado colonial tiene la bondad de permitirme una perspectiva diferente, para entender las lógicas del poder pastoral en contextos coloniales, en circunstancias en las que el poder está en pleno despliegue y en otras en que le conviene su repliegue. Visibilizar estos pliegues me ayudan a comprender un poder en continuo movimiento capaz de desarrollar tácticas y estrategias acomodadas a las contingencias y circunstancias locales. Un poder pastoral pensado y concebido desde su ejercicio -como lo pensaban y ejercían los obispos Peña Montenegro y Villarreal- se desdoblaba de manera práctica, construyendo los saberes y poderes necesarios para a la administración de poblaciones coloniales y su justo gobierno. Apoyándome en reflexiones metodológicas que me permiten pensar la comunidad y su afuera de manera crítica, he podido seguir estos movimientos de desplazamiento y acomodación del poder según la correlación de fuerzas del momento. Cuando las circunstancias estaban a su favor se desplegaba de una determinada manera, protegiendo poblaciones, construyendo ciudades, iglesias, conventos, plazas, fortaleciendo parroquias, escarmentando, vigilando y castigando pecadores, frenando el poder de usureros, encomenderos y explotadores de indios. Con vientos en contra el poder pastoral se movía de distinta manera. Con astucia y sagacidad, desarrollaba tácticas y estrategias de sobrevivencia para no comprometer con la aplicación estricta de la ley (epiqueya) sus valiosas alianzas con indios amigos. Para ello negociaba con la moral y doctrina cristiana, permitía prohibiendo, a cambio de obtener y mantener abiertas sus líneas de información, protección y seguridades con las poblaciones al interior y en el afuera de la comunidad.

Así, puedo afirmar que en los espacios virreinales donde el poder y el gobierno estuvieron consolidados a mediados del siglo XVII, la reducción de las poblaciones andinas a la ley divina y soberana fue relativamente exitosa, con pocas amenazas a su hegemonía y estabilidad. Gobernando a nombre de Dios y Rey, la administración de poblaciones *miserables* logró la consolidación de un orden colonial de *civis y polis*. Las ciudades, el comercio y los espacios productivos como haciendas, obrajés y minas fueron posibles y pensables sólo gracias a la consolidación del estado y la iglesia y al buen funcionamiento y fortalecimiento de parroquias, doctrinas de

indios y misiones de frontera. Con esta maquinaria de gobierno, el poder consiguió a la vez servir los intereses coloniales e imperiales y proteger y conservar la vida de sus poblaciones *miserables*, a pesar de su continua y a veces despiadada explotación. Bajo un denso entramado de dispositivos de gobierno en forma de discursos, instituciones, normas legales, fiestas barrocas, oraciones, procesiones y ejércitos de curas, religiosos, obispos, visitadores, corregidores, se conservaba la vida de las poblaciones andinas, protegiéndolas de los lobos coloniales que las asechaban. A cambio de protección, las poblaciones miserables le debían al poder pastoral sujeción y obediencia. Bajo este paraguas de protección-administración- sujeción se montó el andamiaje de mitas, diezmos y tributos, y trabajos pagos y forzados- que sostuvo el orden colonial e imperial. Por el otro lado, cuando las relaciones coloniales le eran desfavorables al poder pastoral como fue en el caso de la Audiencia de Chile a mediados del siglo XVII, las autoridades aprendieron a negociar, ceder y adaptarse al *otro*, a los de afuera para vivir y sobrevivir. Esto se evidenció claramente en las discusiones que mantuvieron los obispos sobre la conveniencia de permitir- prohibiendo lo que ellos consideran poligamia y canibalismo entre bautizados. En estas condiciones el poder se vuelve tolerante, conciliador y flexible a la vez que guerrea y se expande, logrando con ello justificar discursiva y en la prácticamente dictámenes, resoluciones y acciones que acomodaban y negocian las diferencias entre conquistadores y conquistados.

## CAPÍTULO V

### EL PODER DE LA SANGRE

*Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios que parece que se hizo carne y sangre con ellos, y así en los descendientes, con el mismo ser que recibieron de sus padres, y en la misma sangre que heredaron se estampó en el alma: con que viene a ser que aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, maestros y curas que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlo de sus corazones: con que las acciones de los hijos son también hijas de sus antepasados, y así aunque nacieron con libertad en el albedrío, con todo eso el vicio que viene con la sangre y se mamó en la leche, trae consigo un imperio interior, que avasalla toda la república del hombre; que el hijo es un fiel traslado de su padre y en los descendientes se miran como en espejo racional las inclinaciones de sus mayores; y así por lo que tienen de herencia es tan dificultosa la enmienda, que se roza con lo imposible. No hay que maravillar que las costumbres de los padres y antepasados se conviertan en naturaleza, para que como por herencia sucedan en ellas sus hijos. Esta es la principal causa por que los indios tienen tanta inclinación a la idolatría, guasas, abusos, supersticiones, errores, tradiciones y ritos de sus antepasados, a los cuales aman en lo oculto de los corazones, venerando siempre sus memorias con grande amor (Peña Montenegro de la 1771:172).*

El poder pastoral tomó forma de gobierno de poblaciones, construyó sujetos a Dios y Rey. Legal y teológicamente las “mujeres” y los “indios” fueron considerados como poblaciones débiles, miserables, en necesidad de protección del Rey y del Papa. A cambio de su protección estas poblaciones les debían su obediencia y sumisión. En esta ponencia trato sobre la relación entre género y raza en la administración pastoral de poblaciones en Perú colonial. Me pregunto cómo se construyó la idea de “mujer” y de “indio” en el siglo XVII y cuál fue la relación entre estos dos conceptos. En este capítulo argumento que “mujeres” e “indios” provienen de las mismas genealogías, que fueron a su vez paralelas y complementarias. En una primera parte examino la construcción discursiva de la mujer en el pensamiento teológico y canónico occidental. En una segunda instancia analizo la relación entre lo femenino y lo indio. Terminó este capítulo con una mirada a la manera como el poder pastoral fue incorporando al indio a las estructuras jerárquicas de la iglesia mientras que a las mujeres y a las mujeres indias se les fue negada su participación.

#### **El poder de la sangre y la ambivalente sujeción de las mujeres a Dios y Rey**

La ambivalencia es la forma más adecuada para describir la actitud de los obispos indianos Alonso de la Peña Montenegro (1650-1680) y Gaspar de Villarroel (1640-1660) hacia las mujeres y también hacia los indios andinos. El obispo Peña

Montenegro, en su *Itinerario para Curas Párrocos* casi no las menciona, por no decir que son inexistentes en su tratado. Su visión se concentraba en conocer y administrar indios, con todos los problemas que esto conllevaba. Los indios eran vistos de manera genérica, sin distinción de género ni de etnias. En su *Itinerario*, las mujeres son prácticamente invisibles. El obispo no hablaba de ellas en sus estrategias de administración pastoral de poblaciones. En cambio, para el obispo Gaspar de Villarreal el gobierno de mujeres fue un verdadero dolor de cabeza. Las mencionaba como problema de convivencia en la casa del obispo, las visitas a las mujeres eran engorrosas para los prebostes, la confesión de mujeres se debían hacer siempre con curas mayores de 40 años, y hasta las mujeres que rezaban a los santos varones eran consideradas una tentación al hombre y por tanto un problema de gobierno.

Esta ambivalencia tuvo sus raíces en la manera como los teólogos y canónicos europeos habían interpretado los textos bíblicos a lo largo del tiempo. Para el poder pastoral, el hombre y la mujer provenían de un mismo origen divino. Fueron creados por Dios a su imagen y semejanza. Procedían ambos sexos ambos de un único acto de creación (Génesis 1). Sin embargo, a diferencia del hombre que fue creado para gloria de Dios, la mujer fue hecha por Dios, de la costilla del hombre, como su auxiliar para obedecerlo, servirle y ser su compañera (Génesis 2). San Pablo, heredero del pensamiento judío y griego, reflejaba lo que se pensaba de la mujer en sus tiempos. Pablo, por ejemplo, sostenía que las mujeres debían cubrirse la cabeza, porque a diferencia de los hombres que fueron creados para la gloria de Dios y las mujeres fueron hechas para la gloria de sus esposos. Así, las mujeres fueron pensadas como el reflejo del hombre, mientras que el hombre era el reflejo de Dios. Siguiendo con este razonamiento, en la Edad Media el teólogo Tomás de Aquino afirmaba que “*en un sentido secundario la imagen de Dios se encuentra en el hombre y no en la mujer, como Dios es el comienzo y fin de toda criatura*” (Warner 1991:239). Por la desobediencia de Eva cayó Adán en la tentación y sucumbió al mal. Como consecuencia de este acto de soberbia, Dios los expulsó del paraíso. Desde estas narrativas, la mujer fue siempre pensada como la más débil en la primera pareja, ella sucumbió a la tentación y a la seducción del mal (Génesis 3). A través de ella trabajaba el demonio. De allí resulta que por su misma naturaleza, la mujer era débil de pensamiento y de carácter aunque también capaz de grandes actos de heroísmo y valentía. Por su misma esencia la mujer era miedosa, vanidosa, engañosa, traicionera y sobretodo seductora. El demonio trabajaba fácilmente con ella, para la perdición de

la humanidad. Los hombres -en especial los obispos- debían por tanto mantenerse lejos de ellas, aunque fuesen virtuosas y santas. A lo largo del tiempo los obispos se han interpretado de diversas maneras estos famosos pasajes del Génesis. Escuchemos lo que tiene que decir al respecto Gaspar de Villarroel, arzobispo de Charcas y obispo de Chile y Arequipa:

Para coronar lo dicho en este punto y pasar más allá de todo encarecimiento, he de referir un caso prodigioso. Refiérela el religiosísimo padre Francisco Aguado de la Compañía de Jesús en su sabio cristiano, cuya censura me cometió el Supremo Consejo de Castilla. Era devotísima de San Isidoro, arzobispo de Sevilla, la infanta Doña Sancha y tenía su palacio en ella. Hizo una tribuna, o mandó abrir una claraboya en su misma cámara, que caía sobre la santa sepultura, donde estaba depositado el cuerpo del santo obispo. Pasaba las noches enteras en oración y de día apenas se apartaba de él: y estando una noche la santa señora en su oración devota, y tan repetida, salió una voz terrible de la urna: Déjame, le dijo a la infanta, porque te llegas tanto a los tanto a los huesos del obispo? Huí la comunicación de mujeres cuando vivía en el mundo, y verte tan cerca de mí, me atormentará en el cielo, si con los eternos gozos pudieran compadecerse tormentos. Retírate de mi tumba, que pues conozco tus virtudes, desde lejos oíré tus oraciones (Villarroel de 1738:236).

¿Por qué fue tan necesario para su salvación que los hombres huyeran del trato, contacto y comunicación con las mujeres? ¿Por qué las mujeres fueron siempre consideradas tan perniciosas que hasta las más santas, como la infanta doña Sancha, ponía en riesgo el alma de un hombre tan virtuoso como el célebre San Isidoro de Sevilla? Para contestar estas preguntas, propongo hacer una genealogía de las ideas que sustentaron esta construcción pastoral de “mujer” como peligrosa, seductora, incontrolable a la vez que virtuosa, valerosa, santa, madre de Cristo. Gaspar de Villarroel aconsejó a los obispos mantenerse alejado de las mujeres. El obispo reforzaba la idea de la ambigüedad de la mujer santa/mujer perniciosa al citar la parábola de Lucas (8:1-3). En ella el evangelista resaltaba las grandes virtudes de las mujeres y afirmaba que los hombres no podían ni debían vivir sin ellas. Villarroel sostenía que:

En cuanto a las mujeres de servicio, parece que no se les pueden quitar a los preladados. Lo primero porque de esa facultad son los hombres notoriamente ignorantes y parece compasión dejar un obispo en su poder en tiempo de enfermedad cuando tiene por sí la divina aprobación: *Ubi non est mulier, ingemiseit infirmus* y su falta no solo es para sentir en la comida, sino también en las unturas y en la aplicación de otras medicinas. La casa del obispo sin el cuidado de una mujer sería un perpetuo saqueo porque los esclavos, inclinados al robo, no teniendo una sobrestante tal, se verá en la hacienda una todo al ruina, y destrucción, que con lo guardoso de una mujer ningún hombre podría



competir. Esta codiciosa diligencia, que en ese sexo se halla nos la significó bien claro la Escritura. Introduce Cristo Señor nuestro una mujer ansiosísima, diligente y sumamente afligida de que se le perdió una dracma...trasegó la casa que la volvió de lo abajo arriba en busca de su dracma. Y solía yo dudar cuando trataba de ser predicador, porque puso Cristo Señor nuestro esta parábola en persona de una mujer? (Lucas XV, 8-10) Y respondiame a mi mismo con grande facilidad. Porque ante grandes ansias por la pérdida de cosa tan poca, diligencias tan exquisitas para hallar una moneda tan baja, donde podrían haber mejor que en el cuidado y codicia que se ve en una mujer? Y en esa misma parábola introduce una mujer amasando. Que echó la levadura en tres almudes y fue darnos a entender que poner la masa en manos de un negro o de un criado fuera una grande monstruosidad. Y Abraham cuando convidó a los Ángeles que iban a castigar a Sodoma, él fue por el cordero a la majada y a Sara encomendó las tortitas, que habían de ponerse a la mesa; que al disponerlo de otro modo, fuera trocar neciamente los oficios. Salomón en el 31 de los proverbios nos pinta dos buenos casados y refiriendo sus virtudes y sus ocupaciones, dice del marido, que era todo honra, todo autoridad su ejercicio de ir al Senado a decidir los pleitos. Y ella en que se entretenía cuando estaba él en la audiencia? No lo calló la Escritura, esta es su ocupación hilar y coser. Como pasarán en casa del obispo media docena de pajes, sin una mujer que los cosa y los remiende? Y siendo forzoso que haya negras en la cocina, han de ir los criados a gobernarlas? Con esto queda bastantemente apretado este punto (Villarroel de 1738:231).

Lucas en su parábola de la moneda perdida alababa las virtudes de la mujer doméstica. La mujer no descansaba hasta encontrar la moneda, reunía a sus amigas y vecinas para que compartieran con ella la alegría de haberla encontrado. A pesar de su carácter pusilánime, su valor como administradora de las cosas de la casa era inconmensurable. Villarroel -con ayuda de Lucas en este pasaje- reflexionaba sobre esta ambigüedad del poder pastoral que, creyendo en la equivalencia de los sexos, abogaba por la subordinación de la mujer al hombre. La mujer se encargaba de administrar las cosas de la casa, mientras el hombre dominaba, señoreaba, sobre ella y las cosas de este mundo. En el plano terrenal y social, la mujer fue creada por Dios para hilar, cocer, cuidar los recursos de la casa – *que con lo guardoso de una mujer ningún hombre podría competir*. En esta forma pastoral de gobierno la mujer administraba la casa del obispo Villarroel bajo la constante vigilancia del hombre. La mujer debía mantenerse recogida, lejos y apartada de los hombres pero debía también cuidarle, sanarle, administrar sus bienes, vigilar sus criados. En la economía del *oikos*, el hombre gobernaba a su mujer y sus hijos y mientras ella administraba la casa. Así, los teólogos y canonistas sostuvieron el *status quo* tradicional del sistema patriarcal mientras que, en el plano espiritual, reivindicaban la igualdad de género de la pareja en tanto criaturas divinas. En el más allá, hombre y mujer eran en igualdad frente a Dios (Clark 1996:15). Mientras que en el mundo de los hombres, los hombres

governaban y sujetaban a las mujeres. El silencio, el recato y la modestia femenina fueron ensalzados por los Santos Padres, así como la obediencia y sumisión a su esposo como su señor. La historia de la iglesia y de los obispos se movía en estos vaivenes, contradicciones y ambivalencias.

Como una familia es forzoso que tenga, para ser cabal, quien ocupe todos los ministerios necesarios, y como las mujeres son tan entendidas en el buen régimen de una casa, dudase y con razón si podrán los señores obispos tenerlas en sus palacios? Para proceder con claridad en esta materia, hemos de distinguir tres géneros de mujeres en la casa de un prelado: unas conocidamente criadas y que presiden a las despensas y a las cocinas, a la ropa blanca, al aseo de ella y de la coma y a curar al obispo cuando estuviere enfermo. Otras que son madres, hermanas, sobrinas o parientes, en grados que de el se desvían más; otras, hermanas o mujeres de sus criados. Y de cada género de estos de por sí, se ha de mover también la dificultad (Villarroel de 1738:231).

Para los obispos como Gaspar de Villarroel y Peña Montenegro el arte de gobernar bien su casa fue también el del arte de gobernar bien su iglesia, guiándola con prudencia y sabiduría a la salvación. Las mujeres en la casa del obispo y en la iglesia habían sido siempre un problema, una convivencia en ambivalencia. *“Le rogó un obispo devoto suyo que le preguntase a la Virgen gloriosa como sería perfecto prelado? Y respondióle: Dile que tenga por ejemplar a Agustín. Bien podrá un obispo tener sus hermanas en su casa sin faltar a la virtud, pero no tenerlas será parecerse a San Agustín y llegarse más a la perfección”* (Villarroel de 1738:241). Una casa donde la mujer cumplía con su naturaleza domestica de cuidar y obedecer era una casa bien gobernada. Una casa donde la mujer no cumplía a satisfacción con sus funciones era una casa en debacle, donde reinaba el caos y el escándalo y se ponía en juego la salvación de las almas de sus ocupantes. Pero a pesar del buen orden femenino, las mujeres siempre serán fuente de tentación y de mal. Era mejor mantenerlas en la casa, pero siempre segregadas de los varones. De la misma manera, una iglesia donde las mujeres no obedecían a su obispo era una comunidad en ciernes, donde peligraba la salvación. Esta sujeción de la mujer a Dios y Rey, a los poderes terrenales y celestiales se basaba en una particular concepción de la sangre. Estudios feministas han remarcado que desde tiempos inmemoriales, se ha vinculado en occidente la sangre a la idea de mujer impura. La sangre en tanta menstruación y como flujo involuntario del cuerpo femenino, era signo de madurez sexual. La niña con la menstruación dejaba de ser doncella para convertirse en mujer plena y potencial seductora. El obispo de Hipona, San Agustín fue de los primeros prelados

en establecer este vínculo teológico entre sexualidad y pecado original, mujer, sangre y menstruación. Cristo, según el obispo, nació sin pecado original por ser hijo de Dios y de una madre-virgen. En esta figura de madre-virgen yacía la ambigüedad de la “mujer” cristiana. María la madre de Dios fue considerada toda pulcra, limpia, inmaculada, sin pecado. Recién en 1854 que el vaticano decretó por dogma la inmaculada concepción de María, sexo y pecado van de la mano, en esta relación teológica. El ejemplo de María -la ambigüedad de María- de poder concebir sin pecar fue la huella sobre la que se construyó la idea de mujer cristiana. Sin embargo, la virgen como ideal femenino fue una construcción relativamente tardía. La orden franciscana en los siglos XIII y XIV bajó a la Virgen del cielo para humanizarla y acercarla así a sus feligreses. Su representación como Reina fue cediendo a la figura de la Virgen como Madona de la humildad. Los franciscanos pregonaron que la madre de Dios era una mujer vulgar campesina, ideal de pobreza humildad y obediencia: esta representación de la Virgen fue asequible a todos los estamentos de la sociedad (Walker Bynum 1984; Warner 1991:240; Walker Bynum 2007).

Desde esta matriz de sangre y pecado, el poder pastoral abrió un solo camino de santidad para la mayoría de las mujeres cristianas, el ascetismo y la vida monacal renunciando a su sexualidad. En los Hechos de los Apóstoles se relata la historia de Tecla, una mujer aristocrática de Iconos. Luego de escuchar el mensaje de renunciación y salvación del apóstol Pablo, Tecla, renunció al mundo y a su sexualidad para vivir una vida asceta cristiana. Contra la voluntad de su madre y las autoridades masculinas, Tecla rompió su compromiso de matrimonio. Tecla renunció a su cuerpo, se bautizó ella mismo y entró de lleno en una vida mística de contemplación y prédica. Su comportamiento revoltoso, independiente de las autoridades familiares resultaron amenazantes para los padres de la iglesia de la época, quienes se horrorizaron con la idea que las mujeres cristianas bautizaran y predicaran fuera de las estructuras tradicionales de poder que sometían a la mujer en obediencia al hombre (Clark 1983).

Para la mujer, el camino directo al cielo era pues mantenerse virgen, en estado de doncella o volverse asceta a la viudez, una vez disuelto el vínculo matrimonial. El matrimonio por definición vinculó la sexualidad de la mujer a su esposo. La mujer virtuosa y recogida era la mujer que cumplía con sus funciones naturales de concebir, criar y cuidar. Quedaba esposada de por vida, en relación de subordinación al hombre, siempre su inferior. Si bien su sexualidad la condenaba, la maternidad la enaltecía.

Esta ambigüedad estuvo presente en la discusión sobre la virginidad de María, madre de Cristo. La mujer asceta, virgen y doncella es pura, impoluta, toda pulcra. La mujer que conocía hombre era impura, corrupta, débil. Conducía al hombre a la seducción y al pecado como Eva lo hizo con Adán. Así lo resaltaba Villarroel cuando nos daba el ejemplo del obispo de Buenos Aires:

Era obispo en Buenos Aires o Río de la Plata, el señor don Fray Pedro de Carranza, religioso carmelita, grandísimo predicador, de conocida virtud y celebre en la de la castidad. Tuvo ciertos encuentros con un gobernador y un secretario que quería bien. Este tenía una hija de cuatro años de edad: traíansela al obispo, tal vez desquitaba un rato de los muchos enfados que acarrear grandes ocupaciones, con oírle sus donaires. Sentóla en sus faldas un día: viéronle unos mal intencionados jugando con la muchacha y muy en forma escribieron a España que habían visto con sus ojos una mujer en las faldas del obispo. Y mintieron aún en lo de la mujer, porque si supieran no buenas letras sino latín, llegarán a entender que esta palabra no puede caber en la infancia de una niña (...) Hoy virgen y mañana mujer. Y cuando esta palabra se diga de una doncella, es ampliándola, porque con estrechez, no la ha de poder significar: y fue necesario que diese mucho de sí para llamar mujer a la Virgen Madre de Dios (...) ve la Iglesia que los que saben, saben la verdad del caso y disimula con el ignorante vulgo porque no puede declararse todo. Y añadido yo, que esta tolerancia en esta ignorancia del pueblo viene a ceder en grande honor de el orden episcopal: porque ha de ser la casa de un prelado tan extraña para una mujer, que es menor inconveniente que piense el vulgo que era criada de Pilatos, que no que se persuada que es negocio hacedero que se sirvan de criadas los obispos: y desdichado de aquel pontífice de cuya casa tiene una mujer la llave (Villarroel de 1738:236).

Desde Aristóteles y Plinio, se estableció esta relación entre los flujos menstruales de la mujer, el vino agrio, las cosechas malogradas, la muerte de las colmenas de abejas y otras desgracias y catástrofes. Desde tiempos antiguos se vinculó la sangre menstrual a la impureza de la mujer. Este concepto de sangre fue parte de una discusión más amplia sobre la pureza de sangre que en la sociedad española produjo un sistema jerárquico de clasificaciones y exclusiones. Originalmente el concepto de pureza de sangre se empleó en Castilla para definir la ausencia de sangre judía y sangre de herejes. Con el aumento de las burguesías y los conversos, la noción de pureza de sangre fue empleada para consolidar los estatutos de limpieza de sangre y dar preferencia a los viejos cristianos a puestos claves en las burocracias estatales y eclesiásticas. Esto dio lugar a una sociedad obsesionada con los linajes, las sangres, los ancestros. Se desarrolló la idea de que sólo los cristianos viejos podían ser verdaderos en la fe. Sangre y religión se fusionaron para crear las bases teológicas de la administración pastoral de poblaciones coloniales. Como lo analiza

Martínez(2008), esta conexión profunda entre sangre y religión fundamentó la creencia que los herejes, idólatras y demás personas que se desviaban del dogma de la iglesia manchaban la sangre de los miembros de su familia, volviéndoles impuros. El derecho canónico no hacía una clara distinción entre lo que es natura y lo que se transmite por cultura. Semen y leche materna eran considerados como distintas formas de sangre, pero entre estos elementos había marcadas diferencias. El semen fue considerado una forma pura de sangre que denotaba la superioridad del hombre mientras que la leche era vista como inferior, reflejo de la debilidad del cuerpo de la mujer (McCracken 2003). De generación en generación, estos elementos transmitían las calidades y cualidades de las personas según su sexo. A través del semen y la leche materna se transferían comportamientos y creencias marcando y separando las personas puras de las impuras, fieles de los infieles. *Lo llevas en la sangre* fue un adagio popular en el siglo XVII.

En el discurso de la sangre se pensaba que las mujeres, al ser las más débiles y pusilánimes de la pareja, perdían más rápido las manchas de sus antepasados. Por ello, aunque no se estimulaba el mestizaje, era más aceptable que un hombre de calidad se casase con mujer inferior, de menor calidad. Los padres eran siempre considerados más fuertes que las madres. Las características masculinas pasaban a las futuras generaciones con más facilidad que las de las mujeres. Bernard Lavallé estudió *la notoria desigualdad* en las parejas de Lima y Quito en el siglo XVII. Las familias buscaban casar a sus hijas con personas de mayor calidad, muchas veces con engaños. Legalmente se podía pedir la nulidad del matrimonio engañoso. El poder de la sangre obligaba a que las personas se casaran por libre consentimiento entre sangres y calidades iguales. Lavalle nos relata un caso concreto que sucedió en Charcas en el que el esposo se siente perjudicado por el engaño de sangres “no es creíble que si yo no me hallase en semejante aprieto y el tiempo me hubiese dado lugar a considerar las obligaciones de mi sangre, avía de permitir ni celebrar semejante contrato con la hija de una samba, de que se infiere manifiestamente que no tuvo libertad y espontánea (O’Phelan Godoy 2003:233). Esta idea de sangres puras, manchadas, nobles, de mayor o menor calidad está en la base del concepto español de nobleza. En tres generaciones se limpiaba el linaje de impurezas y la nobleza de privilegio se transformaba entonces en nobleza de sangre. En tres generaciones, los padres habían transmitido sus calidades nobles a sus descendientes, con lo cual el linaje adquiría nobleza desde “tiempos inmemorables”. Lo mismo sucedía con los cristianos viejos.

Eran necesarias varias generaciones para que los cristianos nuevos pudiesen ser limpios y acceder a puestos de poder. Los estatutos de limpieza de sangre generaron vastos dispositivos de clasificación de poblaciones. La obsesión con los linajes generó la conservación y adulteración de archivos, registros de nacimientos y matrimonios, memorias orales y escritas. Se inventaron linajes, se modificaron antepasados, se cambiaron apellidos, se ocultaron padres y abuelos. De esta manera, las probanzas de limpieza de sangre moldearon identidades individuales y colectivas. El concepto de pureza de sangre generó barreras de exclusión para los impuros en las administraciones eclesiásticas y seculares. Este proceso se aceleró en las colonias americanas para frenar el ascenso de los criollos y mestizos a posiciones de poder y defender con ello la posición de los españoles frente a las emergentes burguesías mercantiles (Martínez 2008).

En suma, los obispos indianos hicieron un uso selectivo de los textos bíblicos para construir y sostener su concepción de lo femenino y construir así la sujeción colonial de las mujeres a Dios y Rey. Así se justificaban y legitimaban moralmente las actitudes tradicionales, patriarcales hacia las mujeres. La exegesis de textos por parte de los prelados jugó a favor de las estrategias de gobierno del poder pastoral en contextos coloniales.

“ El primer juicio que hizo Dios en el mundo, tomando para que le vieses forma visible, fue contra tres delincuentes: Demonio y nuestros primeros padres; y para enseñar a proceder con justificación fulminó el proceso en el paraíso; y para dar forma al derecho en el orden de sustanciarle, cito primero los delincuentes. He allí el primer paso, en una causa que se fulmina, citar la persona que se procesa *Adam, ubi es?* No tuvo más solemnidad aquella tremenda citación. Tomó sus confesiones a los delincuentes y hízoles cargo de sus delitos. Oigamos al Escritor Sagrado y veamos los cargos, los descargos y la sentencia final por los delitos. Hallase todo en el cap. 3 del Génesis desde num. 9 hasta el 20. (...) presupuesto que vemos en este caso la sustancia de un proceso, y en todo el discurso de la causa no se examinaron testigos contra los culpados, parece que no es ese requisito esencialmente necesario. Bien pudiera Dios, como tan Supremo y Soberano Juez omitir las diligencias referidas; pero parece que para satisfacer a esta duda, quiso proceder a ellas. Para que examinó a Adán? Para que le tomó a Eva su confesión? San Gregorio Magno dice que al haberles preguntado los delitos, que no se pudieron esconder de los divinos ojos, fue abrirles camino para confesarlos, con ánimo de templar el rigor de su sentencia, si confesarse los reos con humildad sus culpas. Y que Adán, que era por muchos títulos el principal agresor, estuvo tan lejos de confesar rendido aquel pecado tan feo, que aunque no negó la culpa, quiso achacarla a la Divina Providencia. Esta mujer, le dijo al Juez Supremo, que me distes vos por compañera, fue la que me hizo comer de la manzana: Diómela ella y comíla. He ahí la confesión, pero sin penitencia: y lo peor, añadir al delito un blasfemo desacato. (Villarreal de 1738:122-123)”

Estas imágenes y palabras del obispo fueron los discursos por los cuales la sociedad colonial y las mujeres se pensaron y definieron en este mundo. El primer juicio que hizo Dios en el mundo definió tres delincuentes, Demonio y nuestros primeros padres. Como lo hemos visto anteriormente, en este drama la mujer, en tanto compañera creada para el hombre era la más débil de la pareja. Ella fue la que le hizo comer de la manzana, fue a través de ella que el diablo procedió a la caída del hombre y al nacimiento del pecado. Sólo su condición de virgen, su negación de mujer podría redimirla y permitirle su salvación.

### **Mujeres sin vínculos; un problema de administración pastoral de poblaciones**

Sin embargo, como nos lo cuenta el mismo obispo Villarroel, la obediencia de las mujeres a las autoridades masculinas no ha sido siempre incondicional. Por ejemplo, las mujeres no siempre se han sujetado y sometido a las estructuras jerárquicas patriarcales de la iglesia. Elisabeth Schüssler (1983:53-66) investigó como en la iglesia cristiana primitiva hubo una ardua discusión en torno a la participación activa de las mujeres en la evangelización. En los primeros tiempos, las mujeres salieron junto con los hombres a predicar y convertir a los gentiles. En esos tiempos, la segunda llegada de Cristo era inminente y había que apurarse. La creciente patriarcalización de la iglesia agudizó los debates sobre si las mujeres podían seguir ejerciendo estas funciones de sacerdotes. Schüssler nos recuerda que en este contexto, la marginalización textual e histórica de las mujeres fue producto de las interpretaciones patrísticas de los evangelios. La autora nos exhorta a mantener miradas críticas para no caer en la trampa de pensar que las mujeres sueltas fueran siempre consideradas por el poder, heréticas y heterodoxas. Trabajos recientes sobre la religiosidad femenina demuestran de manera fehaciente que en la Edad Media, mujeres aristocráticas y burguesas vivieron en vida común, sin someterse formalmente a las estructuras patriarcales y jerarquizadas de la iglesia (Walker Bynum 1984; Makowski 2005; Macy 2008; Kelleher 2010; Macy 2011). Como lo veremos más tarde, con el fortalecimiento del poder del sacerdote, esta autonomía fue coartada por la iglesia patriarcal de finales de la edad media. Gaspar de Villarroel recogió esta memoria en sus escritos (Villarroel de 1738:185-260). El obispo nos habla con visible asombro de la posible existencia de obispas, diaconisas y

presbíteras. Estas mujeres por sus propios méritos cumplían de manera independiente con funciones públicas religiosas:

Otras diaconisas hubo instituidas antiguamente en la iglesia con cierta forma de ceremonias y eran unas viudas castas, de que trata Baronio en el año 34 de sus anales, num. 288 y estas tenían algunos ministerios en la iglesia; tenían las llaves del templo y abrían la puerta por donde las mujeres entraban y aunque en ellas no lo era, es ese uno de los cuatro órdenes menores que los clérigos llama, janitores el derecho. ....y juzgaron que era orden en la iglesia el que se le daba a la diaconisa; y eso es fábula, porque las mujeres son incapaces de cualesquiera órdenes y es claro que esa incapacidad es de derecho divino...No eran estas mujeres ordenadas sino bendecidas, que también se bendicen las abadesas. Tertuliano dice que se ordenaban con bendición y ceremonias. Y este gran doctor no se había de persuadir que se podía ordenar una mujer.... Ese uso de diaconisas se fue resfriando poco a poco y al fin las quitaron por ocasiones que dieron...y aunque es verdad que muchos años después de estos concilios se hallan muchas memorias de estas diaconisas, como se ve en el libro que e intitula *Ordo Romanus*, hemos de pensar o que de una vez no pudieron quitarles de raíz, y que por algunos respectos en algunas iglesias se bendijeron algunas, o que las que viéremos después de aquellos tiempos en algunos libros, son mujeres de diáconos que se pudieron ordenar haciendo voto de continencia de consentimiento común (Villarroel de 1738:241-243).

Para Gaspar de Villarroel, como para la iglesia y la sociedad del siglo XVII, fue impensable, una verdadera fábula, que las mujeres pudiesen ser ordenadas como diaconisas y sacerdotisas. En tiempos de la colonia, por derecho divino las mujeres fueron consideradas teológica y legalmente incapaces. Para la iglesia moderna, las mujeres religiosas que hablaban en público, predicaban, confesaban y evangelizaban fuera de la iglesia solo podían ser herejes o brujas, según los cánones eclesiásticos y la inquisición. Como bien lo dice el mismo obispo, Villarroel una diaconisa sólo era posible en vínculo matrimonial, como mujer de diácono en voto de continencia. Pensar que una mujer fuese diaconisa, ministro de la iglesia por ordenación, era simple y llanamente una blasfemia. Sin embargo en el obispo persisten memorias y ecos de mujeres sacerdotisas independientes de las jerarquías de la iglesia. Investigaciones recientes muestran que el liderazgo de las mujeres en la iglesia databa de tiempos muy tempranos. Origen mencionaba a las profetisas, Crisóstomo reflexionaba sobre mujeres que, siguiendo a Tecla, hablaban en público bautizaban, predicaban y evangelizaban en los primeros tiempos de la iglesia. Inclusive se sabe que en la iglesia temprana se ordenaba sacramentalmente a las mujeres (Macy 2008). El gran debate fue sobre la capacidad de las mujeres para liderar y gobernar la iglesia, debate que persiste hasta nuestros días. Tertuliano -en quien se inspiraba nuestro



obispo- fue en el siglo II de los primeros padres de la iglesia que se opuso frontalmente al ordenamiento de las mujeres. Sus ataques a las diaconisas fueron virulentos y frontales, demostrando con ello lo importante que había sido hasta entonces la participación femenina como sacerdotisas en las jerarquías eclesiásticas. Tertuliano acusó a la mujer de ser la tentación no sólo del hombre como lo postula el Génesis, sino también de los ángeles. Jerónimo, años más tarde fue más allá y justificó la exclusión de las mujeres de los mandos eclesiásticos por considerar que ellas fueron el origen no sólo del pecado sino también de la herejía. Estas disputas sobre la exclusión de las mujeres de la ordenación sacerdotal estaban directamente relacionadas con el surgimiento y la consolidación de una estructura eclesiástica ortodoxa y patriarcal que excluía de su seno a las mujeres. Era inconcebible que las mujeres participaran en debates teológicos a la par que los hombres. Peor aún, no se podía aceptar que mujeres confesaran a hombres o que tuvieran a los hombres en posiciones de subordinación en tanto diaconisas-sacerdotisas. Las mujeres no eran capaces de gobernarse a sí mismas, peor gobernar a hombres. (Schüssler Fiorenza 1983:51-54; Macy 2011).

En la Edad Media, mujeres religiosas que estaban por fuera del vínculo eclesiástico todavía gobernaban plenamente en sus comunidades, gozando de gran prestigio y poder. En la documentación aparecen como mujeres cuasi-religiosas. Se las conoció por varios nombres: beguinas en el norte de Europa, beatas en España, *bizzoche*, *pinzochere*, *mantelle* o *sorores de poenitentia* en Italia. Estos movimientos de mujeres religiosas tuvieron en común, el haberse constituido en comunidades sin votos de obediencia, castidad y pobreza, como las monjas de claustro. Se dedicaban a las labores manuales, a rezar y a ayudar a sus vecinos. Su situación fue siempre precaria. Vivían en continua vigilancia de las autoridades eclesiásticas, inquisitoriales y civiles. Por tanto, el denominador común de estas cuasi-religiosas fue su perpetua inseguridad. El acoso a las beatas y beguinas por parte de la iglesia ha sido bien documentado. Hasta bien entrada la Edad Media, se puede afirmar que entrar en una vida religiosa era más una forma de vida, que una categoría jurídica. Esto iba a cambiar con los concilios de Letrán, Lyon y sobre todo con el decreto papal de Bonifacio VIII de 1298 conocido como el *Periculoso*. Hasta ese momento, las distinciones mayores entre las mujeres religiosas que vivían en comunidad y las monjas de claustro eran borrosas. El decreto *Periculoso* demarcó claramente las de afuera con las de adentro, pues determinaba que todas las órdenes religiosas

femeninas debían permanecer de por vida encerradas, sin contacto con el mundo. Este decreto fue universal y obligatorio. Las órdenes masculinas no fueron obligadas al encierro y sus miembros podían entrar y salir de sus casas comunales. Las mujeres religiosas sin vínculos eclesiásticos debían vivir a las afueras de la iglesia, al margen manteniendo con ella relaciones ambiguas de cierta tolerancia. En un principio, *Periculoso* no las obligó a encerrarse en el claustro. En los siglos XIV y XV en Europa todavía había una cierta tolerancia hacia estas comunidades femeninas de cuasi-religiosas que no eran monjas y no profesaban votos de obediencia, castidad y pobreza.

Uno de estos antiguos grupos de mujeres casi religiosas fue el de las canonizas seculares, compuestos por mujeres aristocráticas del norte de Europa. Estas canonizas se distinguían de las monjas por no estar sujetas a las estrictas regulaciones del claustro y por no llevar una vida religiosa formal sometida a votos. El rechazo a la clausura se debía a que las canonizas ejercían funciones litúrgicas públicas como tocar las campanas de la iglesia, encabezar procesiones y participar activamente en sínodos. Estas funciones en mujeres eran exclusivas para monjas en clausura. Al no haber profesado castidad, estas mujeres religiosas podía eventualmente dejar la vida canónica para casarse. Al no estar obligadas por votos de pobreza, conservaban sus derechos a la propiedad privada generalmente viviendo en casas adosadas a las iglesias. En la Edad Media, estas mujeres aristocráticas religiosas gozaron del patronazgo de reyes, reinas, papas y noblezas locales. Los emperadores liberaron a estas mujeres nobles de sus obligaciones jurídicas locales y en algunos casos inclusive gozaban de exención de diezmos episcopales. Las casas de canonizas en Gandershein, Quedlinburg y Essen fueron sumamente ricas y de renombre como centros de enseñanza y alta cultura. Las abadesas de estos centros se las conoció bajo la designación de diaconisas. Seguramente las diaconisas del obispo Villarroel tuvieron similitudes con este grupo de mujeres aristocráticas estudiado por Makowski (2005:3-22). Estas nobles gobernaron pastoralmente sobre sus comunidades. Debatían temas de doctrina, confesaban, bautizaban, predicaban, excomulgaban a sus detractores. En definitiva, eran sacerdotisas laicas con plenos poderes, a las márgenes de la iglesia patriarcal.

Este empoderamiento de las mujeres religiosas nobles se volvió amenazante e inaceptable para una iglesia patriarcal que se iba fortaleciendo desde Roma. A finales del siglo XIV, bajo la inspiración del canónigo alemán Johannes Andreae se

promulgó el decreto *Perniciosum*. Inspirado en el anterior decreto de Bonifacio el *Periculoso*, *Perniciosum* borró la distinción entre monjas de clausura y mujeres cuasi-religiosas que vivían en comunidad. Este decreto argumentó la incapacidad legal y teológica de las mujeres y por tanto su imposibilidad de ejercer el oficio público, propio de sacerdotes. El reconocimiento pastoral de las diaconisas fue reprobado. Su protagonismo en actos religiosos públicos fue considerado impropio y por tanto estas mujeres religiosas fueron tildadas por el poder pastoral como herejes, heterodoxas y una amenaza al canon de la iglesia. La forma de vida de las diaconisas seculares amenazaba al orden pastoral patriarcal. Las mujeres religiosas debían someterse a votos de clausura o vincularse al matrimonio civil. Las mujeres sueltas, fuera de vínculo, se tornaron subversivas al poder y en necesidad de someterlas a los dictámenes del derecho canónico bajo estricta obediencia a las jerarquías eclesiásticas masculinas.

Estas ideas que inspiraron los decretos *Periculoso* y *Perniciosum* fueron elaboradas por Tomás de Aquino (c.1225-1274). Las teorías biológicas de Aristóteles fueron una novedad en estas épocas pues estaban recién traducidas al latín en tiempos de Aquino. Las ideas aristotélicas combinadas con las interpretaciones patriarcales de la Biblia dieron lugar a la doctrina escolástica sobre la mujer. La narrativa de Aquino se desarrollaba en los siguientes términos: La mujer había sido creada para asistir al hombre en la procreación. La mujer solo superaba al hombre en la concepción y el parto, en toda otra función el hombre será siempre superior a la mujer. La fragilidad de mente y de voluntad de la mujer había tenido, según Aquino, serias consecuencias en la historia, había inducido al hombre a pecar. La debilidad de la mujer hizo que el demonio se acercase primero a ella y la hiciera tentar al hombre para desobedecer a Dios. Su debilidad y falta de juicio relegaban a la mujer a estar siempre subordinada al hombre. Estas razones para Aquino fueron suficientes para prohibir la ordenación de las mujeres como sacerdotisas. Además, aunque la mujer fuese ordenada, esto no serviría de nada pues su natural sujeción al hombre hacía imposible que en el alma femenina quedara marcado el carácter indeleble de la ordenación. Por naturaleza, la mujer no poseía ni las calidades y ni las condiciones necesarias para el oficio sacerdotal. Teológica y legalmente era incapaz de gobernarse a sí misma y por tanto no podía como sacerdote, gobernar las almas y los cuerpos de los cristianos. Además de estas ideas aristotélicas de la mujer, Aquino legitimó su exclusión de las jerarquías de gobierno de la iglesia con el uso de textos androcéntricos de la Biblia. La epístola

de San Pablo a los Efesios 5, describe la relación de pareja del hombre y la mujer como análoga a la relación subordinada de la iglesia a Cristo. *“Someteos unos a otros en el temor de Dios. Las casadas estén sujetas a sus propios maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo y él es su Salvador. Así como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo.”* Esta fue una imagen recurrente en el pensamiento de Aquino. Haciendo una relación simbólica entre Cristo y su iglesia subordinada, Tomás relataba la creación de Eva de la costilla de Adán de la misma manera que los sacramentos fluyeron como sangre de la costilla de Cristo. Tomás empleaba también Génesis 2, *“Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán y mientras dormía tomó una de sus costilla y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la trajo al hombre”* para justificar la superioridad del hombre sobre la mujer: Dios gobernaba el mundo de la misma manera que el hombre gobernaba sobre la mujer. Estas ideas de Tomás de Aquino fueron sumamente influyentes en la exclusión de las mujeres del sacerdocio en las colonias americanas del siglo XVII. En 1879, el papa León XIII declaró su pensamiento doctrina de la iglesia (Clark 1996:67-72). Como veremos más adelante, este *habitus* pastoral, fue utilizado por la monarquía española para pensar la naturaleza de las poblaciones americanas (Bourdieu 2006). Por las mismas razones de incapacidad, los indios también fueron excluidos del sacerdocio. Pero a diferencia de las mujeres, los indios fueron ordenados sacerdotes a finales de la colonia (Estenssoro Fuchs 2003). El debate sobre la inferioridad de la mujer que le impide ser sacerdotisa, diaconisa, persiste con fuerza hasta nuestros días.

Otros grupos de mujeres religiosas sin vínculos formales con las autoridades pastorales eclesiásticas fueron las beguinas y las beatas. Grupos numerosos de mujeres religiosas sin votos que vivían en comunidad en España y América. Perteneían a estamentos de la sociedad menos favorecidos que las aristócratas diaconisas. La falta de recursos les impedía aportar con la dote necesaria para ingresar a los conventos de clausura. Estas mujeres convivían en colectivos llamados beaterios, generalmente adosados a las iglesias. Se dedicaban a la oración y a labores benéficas. Gozaban del prestigio y aprobación de su entorno por considerarlas virtuosas y buenas intermediarias con lo divino. A ellas acudían para pedirles que intercedan por ellos, sus difuntos y sus enfermos. Alcanzaron niveles de autonomía difíciles de lograr en mujeres casadas o enclaustradas, pues no respondían a varón.

Los lazos de dependencia con la iglesia eran laxos. Su prestigio y autonomía resultaron a la larga ser una amenaza a las jerarquías de la iglesia. A finales del siglo XVII la iglesia colonial había alcanzado cierta consolidación dogmática e institucional. Tenía capacidad de vincular a las mujeres religiosas a sus autoridades. Así a las beatas las fueron sometiendo a la obediencia de la iglesia. Los frailes, en especial los franciscanos, las sujetaron formando para ellas una tercera orden conocida como la terciario. Las terciarias o beatas como se las conocía en esta nueva resignificación de mujeres religiosas fuera de claustro, se situaron entonces jerárquicamente bajo la orden seráfica de los varones al igual que las monjas de claustro, las Clarisas (Hekman 1996; Sarrión 2003).

Por último debemos incluir en esta sección a las mujeres que enviudaban y quedaban fuera del vínculo marital. Al morirse los maridos y disolverse el matrimonio, las viudas quedaban desamparadas en la sociedad colonial. Desde tiempos antiguos, el poder pastoral las incluyó bajo la categoría de *personas miserables*. Rey y obispo tenían la obligación de acogerlas y brindar a estas mujeres sueltas protección. En el siglo XVII, las viudas de Quito tuvieron clara conciencia de su especial vinculación con el Rey y el obispo. Apelando a sus privilegios en tanto *miserables*, escribieron un arsenal de peticiones pidiendo protección en el cuidado de sus hijos, de sus bienes y de sus encomiendas. El gobierno pastoral prestaba especial atención a este segmento de mujeres, viudas que quedaban fuera de las tradicionales protecciones patriarcales (Milton 2007).

### **Mujeres en vínculo matrimonial y en claustro**

El obispo Villarroel consideró como una fábula la idea de que hubiese habido mujeres religiosas con plenos poderes pastorales. Como lo hemos visto, para nuestro prelado, las diaconisas eran impensables. Fueron sólo concebibles como “mujeres de diáconos”. Este pensar las mujeres en relación al hombre y nunca por sí mismas es de larga data. La mujer era pensada en vínculo: la hija de, la madre de, la esposa de, la monja de. El matrimonio, una antigua institución romana, fue cristianizado para proteger a las mujeres de las agresiones externas (Duby 1999). El matrimonio se articuló a la doctrina cristiana en el Concilio de Florencia de 1439. Un siglo más tarde, en el Concilio de Trento, se buscó afianzar su carácter sacramental y volverlo piedra angular de sus reformas. El matrimonio es el único de los siete sacramentos que no es individual, como el bautismo, confirmación, comunión, ordenación y

extremaunción. El matrimonio es un sacramento relacional, un contrato de pareja, que se celebra por mutuo consentimiento. El matrimonio se diferencia de los otros sacramentos por su naturaleza dual, siendo al mismo tiempo un contrato y una fase de la vida. Ambas aristas fueron vividas de manera profundamente religiosa en los Andes del siglo XVII, en tiempos de nuestros obispos. El matrimonio fue pensado como una institución de protección para las mujeres, sus hijos y sus propiedades. A cambio, las mujeres se sujetaban legal y formalmente a la autoridad del esposo.

Los esposados debían mantenerse monógamos y cumplir con el mandato de Dios de procreación. Frente a las costumbres indígenas de poligamia, este fue un verdadero problema de administración de poblaciones para los obispos. Los hijos ilegítimos abundaban en la colonia, tanto entre españoles como mestizos e indígenas. Hubo todo un debate si los varones ilegítimos podían consagrarse como curas. La respuesta inicial de Peña Montenegro fue un no rotundo, pues los nacidos fuera de matrimonio llevaban en la sangre la incontinencia de sus padres. Los ilegítimos varones eran considerados irregulares por derecho. Por su mancha no estaban en capacidad de ser ordenados. *“el fundamento que tuvo el Concilio y el derecho para inhabilitar los ilegítimos así para órdenes como para beneficios fue tomar en los hijos, la incontinencia de sus padres: que es muy ordinario heredarles las costumbres, como les heredan la sangres y considerar en ellos el infame desdoro y afrenta en que fueron engendrados, fuera de lo lícito del santo matrimonio, a quien el derecho llama infami facti (Peña Montenegro de la 1771:37)”*. Sin embargo, como el tema de la ilegitimidad era rampante en las colonias, los obispos finalmente se dieron mañas para dispensar a los ilegítimos para que puedan ordenarse y obtener curatos. Solórzano Pereira, apoyándose en la bula de Pío V de 1572 que permitió a los franciscanos dispensar a los ilegítimos, les permitió hacer lo mismo a los obispos indios. El debate fue arduo, el Rey despachó otra cédula en 1621 para poner fin a la dispensación de ilegítimos. Sin embargo de ello, los obispos indios seguían dispensando a favor de mestizos e ilegítimos. La ilegitimidad o nacimiento manchado ensuciaba la sangre, y agregaba especial vulnerabilidad a las mujeres. Las manchadas eran hijas de la incontinencia, del pecado. Se les dificultaban las dotes y recursos para entrar en un buen matrimonio o en el claustro. Para el claustro exigía pureza de sangre y legitimidad. Los defectos de nacimiento en las mujeres como en los varones ilegítimos, sólo podían ser dispensados por los obispos. Esa alta incidencia de ilegalidad demuestra que la iglesia tuvo serios problemas en el Perú colonial para

implantar el matrimonio tridentino. Al igual que el sometimiento de las mujeres al esposo a cambio de protección, las mujeres enclaustradas estaban bajo las autoridades masculinas eclesiásticas. La iglesia diocesana y las órdenes masculinas gobernaban los conventos. Los obispos tenían sus vicarios que vigilaban las actividades de las monjas, bajo jurisdicción eclesiástica. Las órdenes regulares asignaban sus comisarios para monitorear la administración de los claustros. Evidentemente, esta repartición de poder entre autoridades eclesiásticas fue caldo de cultivo para graves conflictos (Lavrin 2008).

En Quito en tiempos del obispo Peña Montenegro se dio un largo altercado con las monjas catalinas por su prelación. La disputa fue entre la orden de los dominicos y el obispo. La elección de una nueva abadesa era siempre una ocasión de gran solemnidad en Quito y generaba gran expectativa en la sociedad local. Esta ceremonia estaba tradicionalmente precedida por el obispo y el provincial. En esta ocasión, el provincial impuso su candidata a las monjas. Las monjas se dividieron en dos bandos, las que apoyaban la candidatura de los dominicos y las que estaban en contra. Las mayores querían seguir bajo el gobierno de los frailes mientras las más jóvenes pidieron pasarse a la autoridad y protección del obispo. Sólo un fallo papal podía resolver este conflicto de jurisdicciones. Este conflicto de prelación de las catalinas duró dos décadas (1670-1690) y fue dirimido a varias instancias del poder colonial e imperial. Se discutió en primera instancia en la audiencia de Quito que falló a favor de los dominicos. El conflicto se agudizó cuando los frailes, favorecidos por la audiencia, entraron al convento de Santa Catalina y quisieron someter violentamente a las monjas. Abandonando la clausura, las partidarias del obispo salieron despavoridas a las calles de Quito para protestar contra la resolución de la audiencia y el asalto de los dominicos. Fueron acogidas en el palacio episcopal. La violencia en el convento se regó por toda la ciudad. Las familias de las monjas tomaron bandos y la situación se fue de madre. Ante esta escalada de violencia, la audiencia cambió de parecer. El convento de Santa Catalina fue puesto bajo la protección del obispo Montenegro. Enfurecido, el provincial de los dominicos apeló ante el virrey del Perú, arzobispo Liñán y Cisneros quien, sin tomar en cuenta la posición de las monjas rebeldes, devolvió la prelación a los frailes. En Quito, esta resolución del virrey cayó en oídos sordos. La Audiencia no la acató como tampoco lo hicieron las monjas del obispo. Hasta recibir el fallo papal, al virrey no le quedó otra que anular su sentencia y ratificar la resolución de la Audiencia de Quito que dejaba la prelación en manos del

obispo. Este juicio fue posteriormente dirimido por el Consejo de Indias y la curia. Finalmente, la protección de las monjas regresó a la orden masculina de los dominicos (González Suárez 1970:733-744).

En este caso de sublevación de las monjas de Quito se puede apreciar con claridad como funcionó el dispositivo de protección de mujeres religiosas dentro de una forma de gobierno patriarcal, policéntrica, en la que las jurisdicciones de los dos cuchillos, regio y pontificio estuvieron pobremente delimitadas. Las mujeres jugaron esta ambigüedad a su favor, moviéndose entre las líneas de protección y poniendo a las autoridades masculinas eclesiásticas y civiles unas en contra de las otras. Finalmente, el papa resolvió años más tarde devolverle la prelación de las monjas catalinas a la orden de los dominicos.

### **Barbarie, rusticidad e infidelidad como justificación de sujeción y dominio**

Como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, el siglo XVII fueron tiempos desfavorables para la corona española. Los grandes debates del siglo XVII giraron en torno a la legitimidad de la monarquía en América y el mundo. En época de Felipe IV, la correlación de fuerzas de España en Europa había cambiado. Los nuevos estatistas - Richelieu en Francia, Cromwell en Inglaterra, Gustavo Adolfo en Suecia y Fernando II de Alemania- plantearon graves desafíos a la hegemonía española. España, terminada la tregua de los Países Bajos se volcó de manera infructuosa, a la conquista de Breda, la defensa de Génova, la intervención en Flandes y la batalla de Nördlingen. Agotada militar y económicamente, España tuvo que defender - teológica y políticamente- su presencia colonizadora en México y el Perú. Con el Conde Duque de Olivares, 1631-1642 se revigorizó el discurso religioso y guerrero de épocas anteriores. Los españoles defendían una idea de unidad imperial cristiana, una monarquía universal abrazada de un catolicismo universal. La visión francesa fue estatal, nacional y secular. La pérdida de la hegemonía española se plasmó en los tratados de Westfalia de 1648, considerados como el fin de la visión universal española como gobernanza y el comienzo del estado nacional.

Nuestros obispos y juristas Peña Montenegro y Gaspar de Villarreal vivieron, reflexionaron y escribieron en estos contextos difíciles para el imperio español. Debían gobernar y actuar en momentos en que se perfilaban tiempos amenazantes para la corona. En sus escritos, desarrollaron líneas argumentativas en defensa del imperio y su empresa colonial. Un buen ejemplo de ello fueron los argumentos



empleados por el gran jurista y oidor de Lima, Solórzano Pereira en su obra, *Política Indiana*. En defensa de la corona, el oidor argumentaba una voluntad divina detrás del descubrimiento y colonización de España del nuevo mundo. Haciendo una lectura tipológica de la Biblia, Solórzano encontró vaticinios que mostraban el deseo de Dios de entregarle tierras e indios a la monarquía de los Reyes Católicos, para su cuidado y protección. La Providencia estaba detrás de los milagros ocurridos en América - la aparición de la Virgen de Guadalupe, la santidad de Rosa de Lima- que demostraban que Dios premiaba y amparaba la empresa conquistador y evangelizadora española. La protección y evangelización del *indio miserable* fue una pieza clave en su discurso de legitimación imperial.

El discurso sobre el *estado de barbarie* de los indios justificaba ampliamente la presencia española en América. Sometiéndolos al poder español, sujetándolos a Dios y Rey, se salvaba a los indios de su propia gentilidad. Los indios fueron pensados como hombres bárbaros y libres. No podían ser esclavizados pero sí civilizados. Siguiendo a Aristóteles y a los teólogos-juristas de Salamanca, Solórzano sostenía que la libertad era una facultad natural “*de hacer de sí un hombre, lo que quisiere*” (Solórzano Pereira de 1736:62). En este “*hacer de sí lo que quisiere*” no cabían las costumbres y las formas de vidas de los naturales americanos. El poder pastoral, como forma de gobierno, exigía que las poblaciones bajo su administración que se sometieran a sus cánones de vida, única vía de salvación. Entre estas formas de vida, la *infidelidad* de los indios fue inaceptable a Dios y Rey. Pero para Solórzano la *infidelidad* de los indios no justificaría por sí sola la ocupación del nuevo mundo. La *infidelidad* como justificación fue sumamente polémica y generó extensos debates. Los salamantinos se preguntaban si era causa suficiente para hacer guerra, sujetar a los indios y despojarles de sus bienes y tierras. Para otros pensadores, la venida de Cristo para salvar a los hombres, justificaba ampliamente que todos los bienes de los infieles pasaran a dominio de los cristianos. Cristo, como Rey universal de todos los hombres había traspasado su poder divino a su iglesia y a los reyes católicos. Con ello, la iglesia y la corona gozaban de la autoridad divina para hacer guerra justa a los infieles y despojarles de sus territorios y bienes. Frente a esta postura, los juristas de Salamanca rechazaban estos argumentos, aduciendo que el dominio de territorios, bienes y personas, competía por derecho natural a sus primeros poseedores, sin distinción de ser fieles o infieles a Dios. Solórzano estaba en esta línea y por ende Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel también. Aducían que los hombres fueron

creados por Dios libres y por tanto con dominio sobre sus tierras. Solórzano se apoyaba en el Concilio de Constanza, que determinó que los infieles eran legítimos dueños de sus bienes pues Dios dio a todos los hombres el derecho a la posesión. La *infidelidad* entonces no fue para Solórzano, razón suficiente para la guerra y el despojo. El *estado de barbarie* de los indios como forma de vida fue para Solórzano, Peña Montenegro y Villarroel justificación suficiente para la conquista y ocupación del nuevo mundo (Sanchez Maíllo 2010:75-99).

Consecuente con esta idea del *indio libre*, los obispos indianos Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel desarrollaron extensamente la idea del *indio pecador* contra la ley natural. Este argumento sostuvo la construcción del indio como bárbaro e infiel. Su barbarie le llevó a cometer pecados *contra natura*: antropofagia, idolatría, sodomía, promiscuidad, poligamia, crueldad, sacrificios humanos, embriagues. El poder pastoral tenía obsesión de conocer la naturaleza de los indios del nuevo mundo. Esta obsesión nace de su urgencia de conocer para gobernar. Había que construirlos discursivamente inferiores para justificar su sujeción a Dios y Rey y legitimar el imperio español. Uno de los pensadores más esmerados en ordenar y clasificar indios fue el padre jesuita José de Acosta. Su primera clase de indios estaba constituida por los chinos, japoneses y orientales, los llamados indios orientales. Se consideraba que ellos habían desarrollado una forma de república, “*pues tienen sus reyes, letras y caracteres y otras cosas que muestran ser hombres de capacidad*”(Peña Montenegro de la 1771:137). En la segunda categoría Acosta acomodó a los peruanos, mexicanos y chilenos “*los cuales aunque tienen alguna policía toda está mezclada con tiranía, con tantos errores y supersticiones tan diversas, que les obscurecen la corta y menguada luz que tenían de la razón.*” La tercera categoría fue para Acosta, la de los indios francamente bárbaros que andaban por los montes desnudos y sin policía. Vivían solos como animales y se comían los unos a los otros. Estos eran los indios de las estribaciones de montañas y amazónicas. Estas ideas sobre peruanos, mexicanos y chilenos como semi-bárbaros de poca capacidad, débiles y pusilánimes formaba parte de las estrategias de gobierno pastoral. Fue parte de un largo proceso de esencialización y homogenización de los *indios* en el discurso teológico político del siglo XVII.

Yo sostengo que el indio no se pensó a imagen y semejanza del hombre sino de la mujer. Sobre el *habitus* -para usar este concepto tan rico de Pierre Bourdieu- de pensar la mujer en occidente, se pensó la naturaleza de los indios del nuevo mundo.

El poder pastoral los transformó a todos los habitantes no europeos en *indios* con naturaleza y costumbres homogéneas eliminando diversidad, especificidad, lenguas, etnias, costumbres locales, visiones diferentes. Para el siglo XVII las poblaciones no europeas habían perdido su lugar y tiempo, ya no tenían historias propias, ajenas a la saga de la creación. (Fabian 1983). Los indios eran para el imperio español, parte de la historia de salvación. Lejos estaban los tiempos de las etnografías como las de Bernardino Sahagún, en las que se conocieron las costumbres y las prácticas de los naturales para acomodarlas y resignificarlas dentro de una vida cristiana, como lo estudia Estenssoro (2003). En el siglo XVII en México y el Perú se pensó y escribió copiosamente sobre la naturaleza de los indios. Conocer era para entonces construir su inferioridad frente al hombre europeo. A comienzos del siglo XVII el dominico Gregorio García escribió un influyente tratado sobre el *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (Martínez 2008:153). Siguiendo esta tradición, Peña Montenegro hablaba de la necesidad de conocer su calidad y costumbres para que “*sabidas por los doctrieros, puedan mejor desembarazarse de las muchas dudas en que se hallarán cerca de administrarles el pasto espiritual*” (Peña Montenegro de la 1771:137). Lo que conocía el obispo de Quito no era el indio objetivo. Por el contrario construyó discursivamente al indio por medio de una grilla antigua, que hacía del natural del nuevo mundo un sujeto-indio inferior, de poca razón, débil y poco político, Este *indio miserable* justificaba el dominio español y su administración por el poder pastoral. Legitimaba también su obligación de pagar a la corona y a la iglesia diezmos y tributos a cambio de su protección. El indio miserable le debía como encomendado al encomendero sumisión a cambio de evangelización. A su protector y evangelizador le pagaba con trabajo forzado en obrajes, minas, obras públicas y privadas con lo que se sostiene, mantiene y perpetúa el sistema colonia en América.

“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 hacen 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. Son también muy inclinados a la embriaguez en que ponen su mayor felicidad, de donde nace estar muy de ordinario privados del discurso y por esta causa no estiman la honra de sus mujeres, ni de sus hijas; con que no cuidan de su remedio, ni de dotarlas de sentir que pierdan su honestidad; antes lo permiten y consienten, y son sumamente holgazanes; por cuya causa ordenó su Majestad en muchas cédulas que para que se desterrase su pereza y se habituasen al trabajo, que los ocupasen en servir en los obrajes, labranzas y otras lícitas ocupaciones. Son tímidos, cobardes de que provienen ser sumamente mentirosos: por lo cual a sus dichos y

declaraciones no se les da entero crédito en juicio. Y finalmente son gente miserable, a quien competen todos los privilegios como tales. Y por estas razones las leyes, así eclesiásticas como seculares, no los han de obligar con el mismo rigor que a los demás; ni las doctrinas comunes se les han de aplicar del mismo modo que se aplican a los otros” (Peña Montenegro de la 1771:137).

El discurso sobre el indio americano estaba informado por dos tradiciones discursivas, aparentemente opuestas, pero que correspondían a la misma grilla de construcción de sujetos coloniales (Pagden 1988; Pagden 1990; Brading 1991). Por el un lado estaban autores como Solórzano Pereira, Gaspar de Villarroel y Peña Montenegro que describían la miseria del indio en términos negativos. El indio era rudo, poco disciplinable, burdo, borracho, mentiroso, tímido, cobarde, poco confiable. Su misma naturaleza lo definía como gente miserable. Ejemplo clásico de una visión peyorativa del indio es la cita anterior del obispo de Quito.

En contraste, el indio miserable, niño, utópico, puro, fiel y feliz lo construyeron autores influyentes como el Visitador General de México y obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza. Luego de vivir diez años en México (1640-1649) en tiempos de graves turbulencias para el imperio español en Europa y América, Palafox le escribió una larga carta a Rey Felipe IV intitulada *De la Naturaleza del Indio. Al Rey Nuestro Señor por don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles, del Consejo de su Majestad*. En ella, a diferencia de Peña Montenegro, describía sólo las bondades y virtudes de los indios americanos. Su proyecto político de reformar el gobierno de las Indias a favor de la corona lo llevaba a construirse como protector de *indios miserables* en contra de los abusos de las élites coloniales e imperiales (Alvarez de Toledo 2004). Para Palafox, los indios fueron creados por Dios para ser gobernados por la iglesia y la corona española:

Porque estas dos partes del mundo, Septentrional y Meridional, que componen la América, parece que las crió Dios y manifestó de un parto para la Iglesia cuanto a la Fe y para la Corona Católica de España cuanto al dominio, como dos hermanos gemelos, que nacieron de un vientre y en un mismo tiempo y hora; y así aun en la naturaleza conservan al parecerse entre sí en innumerables cosas, como hermanos (Fee 2009:108).

Refutando las imágenes del indio americano como incapaz, miedoso y pusilánime, Palafox tejió en positivo un indio esencializado, utópico, que estaba por encima de los siete pecados capitales mortales que degradaban a las otras poblaciones. Su proyecto político fue debilitar a los encomendados y los jesuitas que tenían a los indios

acaparados y fortalecer con ello el poder de la corona y la iglesia con la efectiva protección de indios:

Es certerísimo que los indios están más lejos de lo principal y peor de que se compone todo lo malo del mundo, que es soberbia, codicia, envidia, ambición, sensualidad, ira, gula en el comer, pereza (por accidente de los que cuidan de que trabajen) de juramentos, juegos, blasfemias y finalmente de todos los vicios sin el de estas bebidas que frecuentemente les turban y ocupan los sentidos que no las demás naciones. Porque en todos esos vicios que he referido, se hallan sino del todo contenidos, muy libres y de manera que apenas puede decirse de ellos hay codiciosos, ambiciosos, ni crueles ni blasfemos ni juradores, ni prodigiosos, ni avaros ni los demás vicios que hacen rigurosa guerra a la virtud. Y también puedo asegurar dos cosas. La primera: que si entre ellos hay algunos ladrones, son los que se han criado entre nosotros y otras naciones de Europa, y raras veces hurtan los indios, que no los guíen, encubran y promuevan y guarden las espaldas otros de otras naciones, y lo mismo digo cuando incurren en los demás vicios. La segunda: que cuanto mira a estas bebidas, que es su mayor fealdad, las dejarán fácilmente los indios si muchos superiores a quien toca, cuidaran la tercia parte de quitarles este vicio, que otros cuidan de promoverlos a él. Pero como sobre el pulque, vingui, tepache y otras bebidas impuras ha puesto la codicia su tributo y la bebida del indio es la comida del juez, crece en el miserable, la relajación, al paso que en el rico la codicia (Fee 2009:174).

Pero a pesar de que los indios de Palafox estuvieren más cerca de la esencia de los ángeles que la de los hombres, el obispo seguía pensándolos en términos de poblaciones miserables, incapaces de gobernarse y por tanto en necesidad de protección por parte de Dios y Rey y sus representantes en la tierra. *“Estos angelitos ni tienen, ambición, ni codicia, ni soberbia, ni envidia y no es más humilde que ellos el suelo que pisamos. A trabajo alguno no hacen resistencia considerable; si les riñen, callan; si les manda, obedecen; si los sustentan lo reciben; si no los sustentan no lo piden.”* (Fee 2009:166). Los indios de América por ser miserables merecían la gracia, el amparo y la conmisericordia del Rey. Sin la protección del Rey, por medio de sus leyes, cédulas, decretos e instituciones de gobierno, las poblaciones americanas no lograrían conservarse, perecerían. Para los pensadores de *indios miserables* la vida misma de los indios dependía del poder pastoral. Para vivir, los naturales debían obedecer y someterse a Dios y Rey. La comunidad *per se* había perdido autonomía para sostener su vida sin el amparo de los poderes imperiales. Como bien lo dijo el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza *“ Ni se admirará que vasallo, ministro y sacerdote obligado a Dios y al servicio de V.M. como yo, y Padre Espiritual de tantos hijos de esta nación como tengo en aquella provincias, haya procurado y procure esforzar la razón y alivio de estos pobrecitos y miserables vasallos de V.M. y*

*solicite ahora su conservación y consuelo y más cuando me consta cuan grato servicio haga en esto a Dios y a Vuestra Majestad”* (Fee 2009:174).

### **La construcción del indio miserable, afeminado y pusilánimes**

Como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, la categoría legal de *persona miserable* tiene una larga genealogía. *Miserable* como categoría de protección viene del derecho romano y fue acogida en las Siete Partidas de Alfonso el Sabio por el derecho canónico medieval. *Miserables* eran legalmente las personas débiles e incapaces que necesitaban protección y amparo de los poderes eclesiásticos y reales. Las viudas eran consideradas miserables, al igual que los niños y los enfermos. Tanto obispos como reyes tenían la obligación, según las Siete Partidas, de amparar a los más necesitados. Cuando los españoles llegaron a América, tuvieron que adaptar sus categorías de pensar las poblaciones europeas a nuevas e inesperadas realidades en el nuevo mundo. A partir del siglo XVI y tras las desastrosas experiencias de maltrato y exterminación de los indígenas caribeños y mexicanos, la categoría de miserable se empezó a emplear con más frecuencia para describir a los naturales que iban desapareciendo por las enfermedades introducidas y los malos tratos de los europeos. La asociación entre indio y miserable aparece cada vez con más frecuencia en las cédulas y ordenanzas reales para legislar y gobernar las poblaciones sometidas. En un comienzo las poblaciones miserables fueron puestas bajo la protección de las órdenes religiosas. Luego, con el fortalecimiento de la corona y la iglesia en el Nuevo Mundo, la protección de miserables fue tarea principal de las autoridades reales y eclesiásticas. Para el siglo XVII, estaba ya completamente naturalizada la idea de *indios miserables*. Como lo dice Solórzano Pereira,

“los indios son y deben ser contados entre las personas que el derecho llama miserables....miserables se reputan y llaman todas aquellas de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos...hallamos que concurren en nuestros indios por su humilde, servil y rendida condición...y conociendo esta miseria de los indios y lo que por razón de ella necesitan de ser amparados, no se hallará cosa que más repitan y encarguen infinitas cédulas, ordenanzas y provisiones reales que en todos tiempos para ella se han despachado, dándoles todos los nombres y epítetos de desventura, que he referido, y ordenando y mandando apretadamente, que se desvelen los virreyes, audiencias, gobernadores, prelados en su defensa y que este sea siempre su principal estudio y cuidado” P. 203-204 de Política Indiana.

Indio miserable y pusilánime, miedoso e incapaz de gobernarse y defenderse sólo. Su esencia era la misma de las mujeres y los menores. Los obispos reconocían que sin estos miserables el imperio no se podía sostener. Palafox nos dice que *“si se acabasen los indios, se acabarían del todo las Indias, porque son los que las conservan a ella, y como abejas solícitas labran el panal de miel, para que otros se lo coman y como ovejas mansísimas ofrecen la lana para cubrir ajenas necesidades; y como pacientísimos bueyes cultivan la tierra para ajeno sustento.”* (Fee 2009:142). En estas lógicas del poder pastoral el buen gobierno, la conservación y protección de los miserables garantizará a su vez la vida y la perpetuación del imperio. En Solórzano encontramos los mismos razonamientos. Comparaba a los indios miserables con los pies del cuerpo real y divino y *“si estos pies sustentan y llevan el peso de todo el Cuerpo, al propio Cuerpo le importa mirar por ellos, y traerlos bien calzados y guardados y quitar cuantos tropiezos pudiera Cabeza”* Solórzano 206. Vemos como esta construcción pastoral del natural en *indio miserable* generó una serie de instituciones de protección. Los miserables gozaban de privilegios en lo judicial y extrajudicial. Se les moderaron las penas, se prohibieron las censuras y las penas eclesiásticas contra ellos, no se les tomaba juramento para evitar el perjuicio, se exigía a la justicia que se acorten sus pleitos. Para su protección y buena administración se desarrollaron dispositivos de gobierno como encomenderos que cuidaban de sus encomendados, doctrineros, alcaldes, gobernadores, corregidores, protectores de indios, audiencias, prelados, virreyes, órdenes religiosas además de todo un arsenal de leyes, decretos y cédulas reales:

Y cuanto a la pereza que es muy propia en ellos, por ser tan remiso y blando su natural, no hay que cuidar de exhortarlos a la diligencia y el trabajo corporal; porque para este vicio están llenos de médicos espirituales y temporales, doctrineros, y alcaldes mayores que los curan con grandísima frecuencia, ocupándolos en diversas granjerías, hilados, tejidos y todo género de artes y utilidades en que consiste el fruto de los oficios, con que en los que no son naturalmente diligentes se halla ese vicio del todo desterrado(Solórzano Pereira de 1736:206).

El indio en tanto miserable no tenía libre voluntad. Debía ser cuidado y gobernando por otros. Como hemos visto en la sección anterior, las mujeres también tenían que ser cuidadas y gobernadas por otros. Por naturaleza, el indio era pusilánime y miedoso, también como las mujeres. Su débil esencia les exponía a ser engañados y explotados por los más fuertes. Su fragilidad e incapacidad no les permitía gobernarse

a sí mismos ni gobernar adecuadamente a sus familias, sus tierras y sus bienes. En 1557 se creó el Consejo de Indias para discutir -en última instancia- estos problemas de gobierno de poblaciones. Para ello el Consejo creó los Protectores Generales de Indios quienes actuaban a favor de ellos en los autos judiciales y extrajudiciales. Para financiar estas disposiciones emanadas del Consejo de Indias, los indios pagaban diezmos y tributos a Dios y Rey. Para justificar ante sus adversarios europeos la presencia de España en el nuevo mundo el indio era *persona miserable* y necesitaba ser protegido y cristianizado.

El Consejo exhortaba a los virreyes que protegieran a los indios. A nombre del rey, ellos debían “*con mucha solicitud y cuidado ver que los doctrineros de los indios no les hagan engaños o violencias para que les dejen por herederos de ellos o sus iglesias: de lo que también será justo que cuiden sus protectores y pidan lo que convenga, siempre que entendieren que puede haber en ello alguna sospecha*” Solórzano 210 En el discurso pastoral, los indios y las mujeres eran de fácil engaño. Estas ideas, como lo hemos visto, estuvieron genealógicamente asociadas a la caída de hombre por culpa de la seducción de una mujer. Con estas imágenes bíblicas antiguas se construyó la inferioridad de los naturales del nuevo mundo. Escuchemos esos ecos de la Eva bíblica en la manera como el obispo Peña Montenegro describía a los indios:

Comúnmente fueron los indios en su paganismo idólatras y supersticiosos y entre ellos entabló el demonio su imperio tiránico, aprovechando su maligna astucia en sujetar a una gente fácil de engañar. Por ser incipiente y bruta y que no sabe resistir. Y así cuando vinieron a esta tierra los primeros españoles, hallaron que entre estos bárbaros estaba en posesión de tiempo inmemorable el uso de adorar los indios al demonio, en muchas y diversas criaturas, con varios tiros supersticiosos y abominables, solicitados con la diligencia del demonio y sus ministros, haciéndoles creer infinitos errores (Peña Montenegro de la 1771:172).

Estas genealogías paralelas de mujeres e indios determinaban que ambas poblaciones eran “*gente fácil de engañar, por ser incipiente y bruta y que no sabe resistir*”. Para acercarse a Dios había que vencer al demonio, tener la capacidad de desenmascarar sus engaños y tentaciones. Ni las mujeres ni los indios estaban a la altura de detener el mal. El diablo estaba presente en todos lados y en todos los tiempos, siempre al asecho de los débiles y pusilánimes. El diablo reinaba sobre los indios en el nuevo mundo antes de la llegada de los españoles. La gloria era de él gracias a los rezos,



adoratorios, ritos, fiestas y costumbres indígenas que se hacían, según los españoles, en su honor. Los indios miedosos, mentirosos, vagos, incapaces, necesitaron de los hombres cristianos para liberarse del demonio y salvar sus almas. Los indios americanos eran aún más inferiores que las mujeres europeas “*pues no hay mujer española más pusilánime como el más atrevido indio*”(Peña Montenegro de la 1771:162) así como también de sus hijos “*porque en los indios no hay más resistencia que un niño de cuatro años cuando se le quita el veneno de la mano y se le pone otra cosa en ella*” (Fee 2009:134). La “indianidad” -al igual que la feminidad- se transmitía de generación en generación, haciendo por ello difícil su plena cristianización. Por la sangre, la naturaleza del indio pasaba de padres a hijos. Esta esencialización de los sujetos coloniales hacía que no fuese posible superar la condición de mujer débil, sumisa y con capacidades limitadas, al igual que no era pensable un indio que no fuese por definición, miserable.

Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios que parece que se hizo carne y sangre con ellos, y así en los descendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres, y en la misma sangre que heredaron se estampó en el alma: con que viene a ser que aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, maestros y curas que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlos de sus corazones: con que las acciones de los hijos son también hijas de sus antepasados, y así aunque nacieron con libertad en el albedrío, con todo eso el vicio que viene con la sangre y se mamó en la leche, trae consigo un imperio interior, que avasalla toda la república del hombre; que el hijo es un fiel traslado de su padre y en los descendientes se miran como en espejo racional las inclinaciones de sus mayores; y así por lo que tienen de herencia es tan dificultosa la enmienda, que se roza con lo imposible. No hay que maravillar que las costumbres de los padres y antepasados se conviertan en naturaleza, para que como por herencia sucedan en ellas sus hijos. Esta es la principal causa por que los indios tienen tanta inclinación a la idolatría, guasas, abusos, supersticiones, errores, tradiciones y ritos de sus antepasados, a los cuales aman en lo oculto de los corazones, venerando siempre sus memorias con grande amor (Peña Montenegro de la 1771:172).

Para el siglo XVII, la idea de mujeres e indios débiles y pusilánimes se había vuelto ya natural. Detrás de lo pusilánime, como lo dice el obispo de Quito, estaba el miedo. El miedo en la colonia era un marcador de masculinidad y feminidad. El miedo fue visto como algo externo, de características diferentes dependiendo de las personas sobre las que se asentaba. El miedo actuaba de manera diferente si era vivido por un hombre, por una mujer o por un indio: El miedo era leve en un varón valiente mientras que se volvía grave en varón inconstante, afeminado. Para el obispo esto

era así porque los varones inconstantes tenían corazón mujeril, pusilánime, débil y cobarde:

El miedo es en dos maneras, grave y leve: y por otros términos llaman al primero los teólogos y canonistas, miedo que cae en varón constante, esto es, que basta para hacer que un varón constante preste su consentimiento; y al segundo llaman miedo que cae en varón inconstante, y de poco corazón, esto es, que prestase yo mi consentimiento, no sería por ser grave el mal con que me atemorizaron, sino por ser yo afeminado y 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 más atrevido indio, cuan poco temor es bastante para llamarse grave, o que cae en corazón constante, respecto del indio. Lo mismo dice Solórzano hablando in *terminis*, de los indios, que son tan tímidos y de tan poco corazón, que aunque vean los agravios que les hacen no tienen ánimo de quejarse al corregidor. Pues será este miedo respecto del mismo corregidor y demás justicias que les hacen injusticias? (Peña Montenegro de la 1771:162)

En resumen, su naturaleza afeminada y pusilánime fue la razón por la cual el indio necesitó del poder pastoral para sobrevivir. El confesor fue -según el obispo de Quito- el que más conoció al indio, pues sabía y seguía los movimientos de su alma. El párroco de indios debía como buen padre protegerlo de los engaños y violencias de los encomenderos, religiosos, corregidores, caciques. De este conocimiento dependía su capacidad de gobernarlo, reformarlo y salvarlo. El cura gobernaba al indio pues el indio por su naturaleza mujeril era incapaz de gobernarse a si mismo.

### **El sacramento del orden, los indios y las indias en las jerarquías de la iglesia colonial**

El poder pastoral se adaptó, negoció y se acopló a las contingencias coloniales. Uno de los campos de fuerzas en los que tuvo que cambiar su discurso y sus prácticas fue en la incorporación plena de los indios a las jerarquías de la iglesia. Hubo una larga discusión teológica sobre si los indios podían ser ordenados. En el caso de los indios varones se emplearon las mismas lógicas con que se había tratado el tema de cristianos conversos. El poder de la sangre determinaba cuan apto, cuan capaz era una persona para ser ordenado como sacerdote. Como lo hemos visto, el sacramento de la ordenación exigía que las personas fuesen capaces de gobernarse a si mismo para poder gobernar a los otros. En el siglo XVII, este criterio de gobernabilidad de raíz excluía a todas las mujeres, cualquier que fuese su estado o condición. Las mujeres por definición debían estar incondicionalmente bajo la vigilancia y la protección de los hombres. Pero los indios, los ilegítimos, los mestizos, los mulatos

eran otra cosa. Al ser hombres podían ordenarse. Pero por ser varones con mancha, había que esperar. Su admisión a las jerarquías de la iglesia era cuestión de tiempo. Había que esperar que pasen algunas generaciones para que se les limpiara la sangre, se borrarán sus manchas del pasado y pudieran entonces pasar a ser parte de los elegidos de Dios. Teológicamente sólo en las almas puras penetraba el Espíritu Santo en la ordenación y separaba con ello a los clérigos de los laicos: *“...y es que por esta orden se constituye el ordenado en algún grado de potestad eclesiástica sobre la plebe, ordenado en su modo par celebrar o dispensar los sacramentos, y el carácter como es una señal impresa en el alma, tiene por su naturaleza virtud de distinguir y diferenciar los ministros eclesiásticos de los seculares. Luego todos los órdenes deben causar en los ordenados carácter, pues por él se constituyen en grado superior a los que no lo están, y les da una potestad espiritual para ejercer los ministerios sagrados los cual no pueden hacer los seculares, por lo que están en grado superior a ellos.”*(Peña Montenegro de la 1771:354).

Peña Montenegro se preguntaba si los indios de legítimo matrimonio podían ser ordenados sin que por ello tengan necesidad los obispos de dispensarlos. Para nuestro obispo, los indios por su origen y naturaleza no perdían los derechos de ser ordenados. El problema radicaba en su condición de cristianos nuevos.

Los indios hijos de legítimo matrimonio no se les deben negar los órdenes por ser indios, concurriendo en ellos los demás requisitos de idoneidad, vida y costumbres que pide el Santo Concilio de Trento (...) a los indios bien enseñados y doctrinados se les había de dar este cargo de predicar a los indios, y aun el episcopal, para la mayor persuasión y más fácil conversión de sus compañeros (Peña Montenegro de la 1771:356).

Con una ordenanza, el Consejo de Indias determinó efectivamente que los indios -en tanto hombres- podían ser ordenados para sacerdotes. A pesar de ello, los obispos congregados en el Concilio Limense II condicionaron su ordenamiento a la “vejez” de su Fe. El Concilio III volvió a insistir en la necesidad de que los indios debían ser viejos cristianos para acceder al sacerdocio, continuando así con las lógicas y procedimientos que se emplearon en España para excluir a los conversos de las estructuras de poder de la iglesia (Boxer 1978).

Los indios ya de antiguo convertidos, aunque descenden de padres y abuelos que fueron infieles, deben ser admitidos al sacerdocio y a todos los beneficios y

dignidades eclesiásticas, cargos y oficios públicos en que no quiere Dios, ni el derecho regularmente que haya excepción o acepción de personas, y que no haya ley que los excluya de ellos y mucho menos, que los comprenda en los estatutos de las iglesias órdenes o colegios, que excluyen de su ingreso judíos y moros y los que de ellos descienden por cualesquiera vía (Solórzano Pereira de 1736:213).

¿Por qué y cómo se generó esta ambigüedad entre el discurso y la práctica pastoral colonial? ¿Por qué por el un lado se proclamaba al indio como sujeto colonial pleno y luego se lo degradaba por ser incapaz de recibir las órdenes? Tal como lo planteaban Solórzano y Pereira y el obispo Montenegro parecería que la entrada de los indios al sacerdocio estaba ya contemplada por Dios y la ley. Sin embargo, como lo ha estudiado Estenssoro, el camino de la indianidad a los altares, ya sea como santos o como curas, fue difícil, largo y tortuoso en el Perú colonial. Los indios varones tenían que dejar de ser menores para alcanzar la mayoría de edad espiritual, propia de un hombre europeo adulto. Sólo entonces el poder pastoral los reconocería como varones plenos con derecho al oficio del sacerdocio. En su categoría de *indios miserables* no tenían capacidad para entrar a las jerarquías de la iglesia. El poder pastoral construyó la *miserabilidad del indio* y su incapacidad de combatir las seducciones del demonio sin ayuda del cura párroco, para mantenerlos en categorías separadas de administración de poblaciones. Como los nuevos cristianos, los indios caían recurrentemente en la idolatría. Los curas tenían que estar siempre vigilantes para guiarlos, pastorearlos hacia la gloria de Dios y apartarlos del mal. En este círculo vicioso, el poder pastoral y sus dispositivos de gobierno y protección gobernaba indios-niños, adultos infantilizados. No se les permitía crecer y liberarse de sus instituciones de sujeción y dominación. Retardaban con ello su incorporación con derechos plenos a la sociedad colonial y a las jerarquías de la iglesia. Como lo postula Estenssoro, al desparticularizar, deslocalizar y destemporalizar a los indios, los criollos desnaturalizaban a los originarios. Con ello construyeron su legítima pertenencia americana. Ahora los criollos eran los originarios del nuevo mundo estableciendo, su lugar frente a los españoles.

Con el fin de fortalecer la iglesia diocesana y debilitar las órdenes religiosas, en 1697 la corona proclamó la cédula de honor que invitaba al sacerdocio a los indios nobles. Se hace la clara distinción entre indios nobles e indios tributarios. Sólo los nobles por la calidad de su sangre tenían condiciones y capacidades para cursar

educación superior en teología y letras y así calificar para el sacerdocio. Solórzano abogó a favor de los indios nobles por considerar que:

Si probasen tenerla (la nobleza) o haberla tenido en si o en sus antepasados, por ser de los reyes o caciques antiguos de aquellas tierras, como si dijésemos de Incas o de Montezumas, o de otros que en ellas o su modo fueron tenidos y reputados por nobles y como reyezuelos y mandones, entre otros, no dudaran de admitirlos y tenerlos por capaces de ellas, como ya lo ha practicado el consejo de ordenes en algunos casos...(Solórzano Pereira de 1736:214)

Se abrió con ello una oportunidad para el clero indígena noble de integrarse a la iglesia. Los indios *tributario-miserables* quedaron nuevamente excluidos del poder. En el discurso imperial, los *indios miserables* seguían siendo mujeriles, menores e incapaces. Para su gobierno y protección se incorporaron un número reducido de nobles indígenas, que por la pureza de su sangre podían acceder a las jerarquías bajas de la iglesia. Para finales del siglo XVIII, William B. Taylor calculaba que en la diócesis de Guadalajara apenas el cinco por ciento del clero era indígena (Taylor 1996). Pocos sacerdotes indios ocuparon oficios de importancia en el virreinato del Perú. Generalmente fueron destinados a curatos de indios. La gran excepción fue Juan de Espinosa Medrano que se educó en el Cuzco y a finales del siglo XVII llegó a ser miembro del cabildo eclesiástico de esa diócesis. Siempre fueron casos excepcionales. Hacia finales de la colonia el clero indígena fue más representativo, en especial en la provincia de Charcas. Por lo tanto se puede afirmar que esta integración de las élites indígenas a la iglesia fue controlada y marginal. Para la gran mayoría de los *indios miserables tributarios*, su reconocimiento como poblaciones de adultos no era pensable en el orden colonial, pues pondría en jaque la legitimidad del proyecto político de los criollos, los españoles y las bases mismas del sistema imperial (Estenssoro Fuchs 2003:440-515).

La incorporación de las mujeres a las estructuras de poder de la iglesia fue otro cantar. Hasta nuestros días persiste el debate sobre la participación histórica de las mujeres en el sacramento del orden. Investigaciones recientes demuestran que las mujeres tuvieron participación plena en los servicios litúrgicos hasta los siglos XII y XIII. Las evidencias históricas indican que las mujeres fueron tan activas como los hombres en las tareas de evangelización. Ordenadas como abadesas, canónicas, monjas, mujeres religiosas, diaconisas, episcopas y presbíteras, las mujeres predicaron, bautizaron y aparentemente realizaron todo tipo de actos litúrgicos. Por

las fuentes, se conoce por lo menos cinco mujeres obispas conocidas en su época como episcopas. La más conocida de ellas fue Teodora episcopa que vivió en el siglo cuyo mosaico aún se conserva en la iglesia de Santa Práxedes en Roma. Se sabe que algunas mujeres gobernaban poblaciones, territorios y bienes a la par que sus contrapartes masculinos. Estas mujeres episcopas fueron siempre excepcionales frente a las autoridades masculinas. A pesar de ello, para autores como Macy (2008) es innegable que las mujeres fueron ordenadas en la edad media con ritos y ceremonias similares a las de los obispos, sacerdotes y diáconos varones. Para el siglo X desaparecen las presbíteras y episcopas de las fuentes históricas. Macy argumenta que este desvanecimiento se explica por la presencia, cada vez mayor, de autoridades eclesiásticas como Graciano, opuestas a la participación de las mujeres en la liturgia y en los ritos del altar.

Esta patriarcalización de la iglesia sucedió con fuerza en Italia, España y Francia en los siglos XII y XIII. Los debates de la edad media desarrollaron los argumentos teológicos que excluirían a las mujeres del sacerdocio. El derecho canónico determinó que sólo los sacerdotes hombres y los diáconos fueran verdaderamente ordenados. Es más, colocó al sacerdote jerárquicamente por encima del diácono, cambiando el orden de las órdenes medievales. Haciendo una relectura misógina de las cartas del apóstol Pablo, se eliminaron a las mujeres de la institución del diaconato. La teología que se desarrolló en el siglo XII suprimió completamente la participación femenina de los ministerios de la iglesia. En cincuenta años se reverteron las tradiciones de más de un milenio. Las presbíteras y las diaconisas fueron tildadas de heterodoxas y heréticas. Como lo hemos discutido, a partir de los decretos canónicos *Periculoso* y *Perniciosum*, a las mujeres religiosas ortodoxas sólo se les permitía vivir enclaustradas. El gran canónico Graciano -a quien citan con mucha frecuencia los obispos indianos- sostenía que las mujeres pertenecían a otras órdenes distintas a la de los hombres eclesiásticos, por tanto les debían su sumisión. Con la consolidación del derecho canónico se fue desvaneciendo la memoria histórica de los tiempos en los que las mujeres ejercieron poderes pastorales a la par de los varones. Los canónicos repitieron con frecuencia, hasta volverlo dogma, la imagen de una mujer incapaz de predicar, enseñar, juzgar, gobernarse a sí misma, tomar autoridad sobre otros. El oficio eclesiástico en general fue desde ahí prohibido a las mujeres (Macy 2008:105). Con ello se redefine la ordenación como un sacramento sólo masculino, descartando con ello la posibilidad de mujeres presbíteras, episcopas

y diaconisas. El ordenamiento -en tanto sacramento- imprimía un carácter indeleble en el alma del sacerdote, lo que lo hacía irreversible. Con la gracia recibida en el sacramento, los sacerdotes se transformaban en distintos cristianos, en diferentes seres humanos. Graciano argumentaba que las mujeres no podían ser ordenadas porque no tenían la capacidad para atestiguar contra curas. Su naturaleza inferior de mujer - *mulier* venía de *mollities mentis* débil de mente y de carácter. Esto les impedía recibir el carácter indeleble de la ordenación. En cambio el varón -*vir*, de *virtus animi*, alma fuerte- por naturaleza estaba hecho para consagrarse.

Por naturaleza, los hombres eran teológicamente y legalmente superiores a las mujeres. Estas no tenían capacidad mental y espiritual para recibir este carácter indeleble, por más que se las ordenasen. Al igual que con el indio, la palabra de la mujer no valía nada y había que evitar que atestigüe. Los varones recibieron poder pastoral sobre las mujeres y los indios porque ambas poblaciones eran incapaces de juzgar y gobernarse por si mismas. Los sacerdotes, por tanto, no podían ser gobernados ni juzgados por *mujeres pusilánimes* ni por *indios miserables*. Desde entonces y por derecho, sólo los sacerdotes pueden confesar, predicar y celebrar la eucaristía. El poder del sacerdote reposó sobre la exclusividad que el derecho canónico le otorga para transformar el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

## **REFLEXIONES FINALES**

En suma, pensadores como Juan de Solórzano Pereira, Juan de Palafox y Mendoza, Alonso de la Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel dedicaron sus vidas y sus obras a pensar la naturaleza de la mujer y del indio para construirlos como inferiores dentro de las estructuras imperiales de gobierno. Para ello, por *habitus* utilizaron las antiguas categorías de *mujeres y miserables*. Lo hicieron desde genealogías teológicas y legales paralelas y complementarias como lo hemos visto en este capítulo. La mujer era ante todo débil frente a la tentación. También lo era el indio. Por sus miedos, inseguridades y falta de entendimiento, ambos eran por naturaleza frágiles y pusilánimes. Ni mujeres ni indios podían atestiguar contra hombres. No era posible creer en la palabra de mujer como tampoco lo era del indio. Ambos llevaban los pelos largos. Su debilidad intrínseca les impedía a las mujeres y a los indios discernir claramente entre el bien y el mal. Eso hizo que ambos cayeran de manera recurrente ante la seducción del maligno. El poder de la sangre y el poder de la iglesia se masculinizaron a finales de la edad media. El derecho canónico y la teología

fortalecieron el poder del sacerdote creando su indiscutible centralidad en la administración de los sacramentos y por ende, en la administración de poblaciones. Los hombres indígenas nobles fueron incorporados al sacerdocio recién en 1697. Las mujeres indígenas nobles tuvieron que esperar un siglo más para recién poder entrar a la clausura. Un número reducido de indios e indias se integraron por esta vía a la sociedad colonial de los Borbones. Lo hicieron por nobles, más no por indios. Las mujeres hasta ahora están luchando por compartir con los varones el poder pastoral.



## CONCLUSIONES

Este trabajo partió de una paradoja histórica. ¿Por qué en el siglo XVII, cuando se debilitó el imperio en el centro, en el virreinato del Perú no se pensó una separación de Castilla? Por medio de conquistas y herencias, España en tiempos de Carlos V fue indiscutiblemente la corona más poderosa de Europa. Felipe II vio disminuido su poder al defender sus dominios en Navarra, Nápoles, Milán y los Países Bajos y enfrentar las serias rebeliones en Portugal, Sicilia y Cataluña. Al mismo tiempo, España batalló, por más de treinta años, con su mayor enemigo Francia. Luego de perder Holanda, Portugal, Nápoles, Sicilia y Milán, España tuvo que pactar en condiciones desfavorables con sus adversarios. No es de sorprender que de este largo y penoso conflicto, España salga moral y económicamente agotada. Como era de esperarse, para España los tratados de Westfalia le fueron perjudiciales, poniendo fin a sus ambiciones imperiales. Por el otro lado, Francia salió sustancialmente fortalecida, la paz fue favorable a los intereses de su corona. Las últimas décadas del siglo XVII fueron para España tiempos de contracción, reforma y repliegue. Finalmente, con la guerra de sucesión de 1700, la corona española pasó de los Austrias a la casa francesa de los Borbones. ¿Cuál fue la naturaleza del poder colonial que, en esta crisis del imperio español, sujetó poblaciones a Dios y Rey sin un ejército en pie?

Para entender el poder colonial, me pareció inadecuado el empleo de los conceptos tradicionales de “estado” e “iglesia”, por considerar que son anacrónicos y no permiten entender la estrecha relación -tan propia de esta época- entre poder y religión. Por tanto, he escogido como entrada analítica la teoría de la sujeción para entender la naturaleza de un poder que logró mantener el orden colonial en crisis del imperio. He optado por analizar, con ayuda de los conceptos de poder pastoral, *gubernamentalidad* y maquinaria bipolar de gobierno, los manuales coloniales de gobierno escritos a mediados del XVII, por los obispos Villarroel y Montenegro. Mi hipótesis es que durante dos siglos, el gobierno español se construyó y legitimó a partir de una teología moral y una economía teológica que pregonaba la sujeción a Dios y a Rey como principios ordenadores del mundo, con capacidad de sujeción, control, administración y gobierno de poblaciones europeas y no europeas.

A diferencia de las teorías de dominación que asumen un aparato represor que gobierna y somete a un sujeto inmutable, en este trabajo argumento que el poder

pastoral es productivo: construye subjetividades coloniales y las burocracias que las gobiernan. Con sus brazos teológicos y económicos, el poder pastoral produce una maquinaria bipolar de gobierno, los dos cuchillos, las dos majestades, de las que nos habla Villarroel en su manual *Gobierno Eclesiástico Pacífico y Unión de los Dos Cuchillos, Pontificio y Regio*. El poder y la autoridad colonial se sostienen sobre la gloria y la economía. Al incorporar al análisis las dimensiones teológicas y económicas, se visibilizan los mecanismos internos de funcionamiento del poder pastoral en contextos coloniales. El poder como gloria se hacía e inmortalizaba en ornatos, liturgias, ceremonias, procesiones, oraciones. Por medio de rituales sacramentales, la religión separó, en sagradas y profanas, las poblaciones, los territorios y las cosas. Así, gloria y economía crearon y recrearon continuamente la *autoritas y potestas* para legitimar las burocracias reales y eclesiásticas de gobierno. Como nos cuenta Peña Montenegro en su *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, el poder en tanto economía teológica desarrolló dispositivos de gobierno como censos, visitas pastorales, libros de parroquia, manuales de gobierno, que permitieron conocer, contar, administrar y sujetar poblaciones tan disímiles en territorios tan fragmentados como los del Perú del XVII. Este proceso se dio en un contexto histórico en que a falta de ejército, las poblaciones coloniales fueron sujetas y gobernadas por el obispo alrededor de una intensa vida sacramental. Un ejército de curas, religiosos y monjas redujeron y organizaron la vida de los americanos alrededor de parroquias, doctrinas, misiones, encomiendas, conventos, iglesias y ciudades. Los dos cuchillos gobernaban, administraban y sujetaban creando así, el orden colonial.

Los obispos como teólogos-juristas impartían justicia a sus súbditos. Mediaban entre los distintos cuerpos sociales. El XVII se lo conoce como el siglo de la conciencia. Con la conformación de las monarquías y las iglesias territoriales, el derecho canónico en tanto poder universal del papa, perdió fuerza. Con ello el poder pastoral cambió, mutó, se territorializó bajo la soberanía del rey y su iglesia y se localizó en el cuerpo y la conciencia de sus súbditos. El poder se bifurcó en fuero externo gobernado por el derecho positivo y en el fuero interno, como conciencia individual, gobernada por el obispo. Se definió el delito como falta contra la norma escrita del príncipe y el pecado como ofensa a Dios. El rey vigilaba, juzgaba y castigaba los crímenes y delitos de sus súbditos. Luego de un minucioso examen de

conciencia, los pecados como agravio a la moral fueron juzgados y castigados por el cura. Los límites entre ambas jurisdicciones fueron siempre movibles y fluidos, dependiendo en gran medida de la correlación de fuerzas del momento. Esto generó múltiples escándalos, rivalidades y conflictos en la maquinaria bipolar de gobierno colonial. Las autoridades civiles y eclesiásticas tenían que pelear y negociar su poder y autoridad en lo local y apelar a instancias superiores cuando el orden constituido se veía seriamente amenazado. En última instancia Dios y Rey dirimían desde Madrid y Roma los conflictos entre los dos cuchillos y con ello conducían las ovejas a su cargo, hacia la salvación divina.

En esta forma de gobernanza de estructura doble, la corona y el obispo se definieron como vicarios de Cristo y protectores de las poblaciones más vulnerables de las Indias: mujeres, menores, enfermos, pobres, indios, negros. En una sociedad sustentada preponderantemente sobre el trabajo, recursos y tributos indígenas, los distintos estamentos luchaban frenéticamente por su conservación, protección y control. En el discurso pastoral, los indios fueron pensados como *miserables* desde el *habitus* creado por genealogías muy antiguas. *Miserable* como categoría legal de protección venía del derecho romano. En el pensamiento cristiano la categoría de *miserable* fue recogida en las Siete Partidas de Alfonso el Sabio. Cuando los españoles llegaron a las Indias, adaptaron sus esquemas mentales para pensar a los originarios del nuevo mundo. En las colonias, las dos majestades, Rey y obispo, tenían la obligación legal de proteger a las poblaciones débiles y desamparadas del asecho de los poderosos. A raíz de las desastrosas experiencias de maltrato y exterminación de indios en los primeros años de conquista, la categoría de *miserables* se empleó con más frecuencia para describir y sujetar a las poblaciones no europeas y con ello, ponerlas al amparo de las órdenes religiosas, el obispo y el rey. De esta manera los poderes pastorales los protegieron del abuso de los encomenderos, corregidores, caciques, curas, religiosos. A cambio de su conservación, los indios les debían sumisión y obediencia. En el discurso pastoral, el indio era por su esencia *miserable*, miedosa, pusilánime, falta de entendimiento e incapaz de gobernarse. Esta idea de indio fue construida sobre la huella de la antigua idea de mujer, pensada como inferior al hombre y en necesidad de su protección. De ahí que la “indianidad” al igual que la “feminidad” fuesen esencias inmutables transmitidas por el poder de la sangre, de generación en generación. En el discurso pastoral, por su debilidad e incapacidad, ambas poblaciones fueron difíciles de cristianizar, tarea que se consideraba siempre

inacabada. Esta esencialización de los sujetos coloniales hizo impensable e imposible superar su condición de personas *miserables*. Para conservar sus vidas en una comunidad violenta y patriarcal, mujeres e indios debían sujetarse a Dios y Rey y a cambio darles su incondicional obediencia y sumisión.

Sin embargo, debido a la relativa debilidad del poder imperial en las colonias de finales del XVII, el poder pastoral no logró sujetar ni disciplinar a cabalidad las poblaciones europeas y no europeas. Los obispos Peña Montenegro y Villarreal se quejaban amargamente de la falta de moral, virtud y disciplina de los miembros de sus propias familias. Los obispos tenían serios problemas con el comportamiento de pajes, familiares, indios, esclavos y mujeres en su corte. En su casa grande, la diócesis, faltaban curas para gobernar a sus feligreses. Las monjas se rebelaron contra la prelación de sus religiosos. Los pocos curas párrocos con que contaban los prelados eran poco letrados y virtuosos. Muchos no distinguían con facilidad la diferencia entre delito y pecado, crimen y moral. Fuero interno y fuero externo fueron para ellos categorías legales y morales confusas y ambiguas. Abundaban entre los párrocos los amancebamientos, los hijos ilegítimos, la corrupción. Extorsionaban a los indios y se ausentaban de manera prolongada de sus parroquias. Las iglesias parroquiales estaban frecuentemente mal tenidas. Para suplir la falta de párrocos de indios, se recurrió al uso intensivo de coadyutores ladinos, poderes más cercanos a las comunidades. Las lenguas locales fueron una importante barrera a la evangelización. En estas circunstancias, las poblaciones fueron difíciles de sujetar. Las largas distancias y lo quebrado de la geografía peruana permitían a los indios escabullirse del cura y de su parroquia y evadir así el pago de diezmos y tributos. Muchos quedaban fuera de los libros de parroquias. Muchos entraban y salían de la vida ceremonial cristiana. Estas estrategias de movilidad les facilitaban también a los indios estar relativamente fuera del alcance de los encomenderos y de las autoridades coloniales. Por profundas líneas de fuga se escapaban de ser contados y por ende, gobernados. A los curas les fue difícil registrar nacimientos, muertes y matrimonios. Resbaladizo, fue difícil saber si los forasteros asistían a misas, guardaban las fiestas religiosas, se bautizaban, confesaban y casaban. A la hora de la muerte no siempre había un cura disponible para asistirles con los últimos oleos.

Las rivalidades y los escándalos entre curas, órdenes religiosas y autoridades reales fueron una constante en las colonias y en muchas ocasiones, los indios usaron estos conflictos a su favor. Las peleas entre los cuchillos fueron constantes, en

especialmente por el control de la gloria y las poblaciones *miserables*, recursos y territorios. Pero el poder pastoral tampoco fue estático y rígido, fue también móvil, cambiante y adaptable a las circunstancias locales. Como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, los obispos emplearon una estrategia de gobierno conocida como *epiqueya*. Respetando el espíritu de la ley pero adaptándose a las contingencias en su aplicación, los obispos emplearon tácticamente este recurso para moldear el poder pastoral a medida de las circunstancias. Con ello pudieron incorporar a la norma cristiana usos y costumbres locales como por ejemplo adaptar al matrimonio tridentino, rituales de uniones andinas. El poder en movimiento fue capaz de desarrollar tácticas y estrategias para acomodar contingencias locales. Esto lo hemos visto en el gobierno de Villarroel en Chile cuando, frente a la adversidad con los mapuches, tuvo que trazar, ceder con prudencia y negociar la moral y la doctrina cristiana para la supervivencia de los cristianos. Como nos dice el obispo Villarroel, para resistir a los mapuches, era preciso hacer de la vista gorda con las costumbres locales que chocaba con la moral cristiana. En sus palabras, permitía prohibiendo. Permitió prohibiendo la poligamia, los hijos fuera de matrimonio, el sacrificio de los vencidos. A cambio obtuvo información sobre el movimiento de sus enemigos y protección de los indios cristianos aliados frente al ataque enemigo. Con la tolerancia y adaptabilidad del poder pastoral locales en condiciones adversas para los cristianos, el obispo logró no perder a sus indios aliados y contener a sus enemigos en un afuera de la comunidad cristiana.

En suma y para concluir, puedo afirmar entonces que en los espacios virreinales donde el poder y el gobierno estaban relativamente consolidados, la sujeción de las poblaciones europeas y no europeas a la ley del príncipe y a la ley de Dios fue relativamente exitosa, con pocas amenazas a su hegemonía y estabilidad. A nombre de Dios y Rey, la maquinaria bipolar de gobierno logró imponer su ley cristiana sobre la huella de lo que había sido el imperio inca. A las márgenes internas y externas del virreinato, el poder pastoral demostró flexibilidad y tener capacidad de trazar, negociar y cambiar para gobernar y administrar sus poblaciones. Permitir, prohibiendo fue su lema de cambio. Esto dio como resultado el acriollizamiento del poder pastoral europeo. Con el tiempo fue tomando características propias, como nos cuenta el obispo Villarroel cuando insiste que la santidad debe ser ante todo criolla, local para que las poblaciones tengan por seguro que Dios también ha bendecido

gentes y tierras indianas y que los criollos también pertenecen al plan universal de salvación.

## BIBLIOGRAFÍA

Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of the State. The Anthropology of the State, Blackwell Publishers.

Agamben, G. (2003). Estado de Excepción, Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2005). Profanaciones. Argentina, Adriana Hidalgo editora.

Agamben, G. (2006). La comunidad que viene, Pre-Textos.

Agamben, G. (2003). Estado de Excepción, Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2006). La comunidad que viene, Pre-Textos.

Agamben, G. (2008). El Reino y La Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. España, PRE-TEXTOS.

Agamben, G. (2009). What is an Apparatus? and other essays. Standford, California, Standford University Press.

Alvarez de Toledo, C. (2004). Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico. The Life and Thought of Juan de Palafox 1600-1659. Oxford, Clarendon Press.

Andrien, K. J. (1985). Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century New York], American Council of Learned Societies.

Andrien, K. J. (1995). The Kingdom of Quito, 1690-1830, Cambridge University Press.

Bandin Hermo, P. M. (1951). El obispo de Qutio Don Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), Instituto Santo toribio de Mogrovejo, Madrid

Bernauer, J. W. (1990). Michel Foucault's Force of Flight. Toward and ethics for thought, Humanity Books.

Bossy, J. (1985). Christianity in the West 1400-1700 (Opus), Oxford University Press.

Bourdieu, P. (2006). "Génesis y estructura del campo religioso." Relaciones 108, Otoño 2006. Vol. XXVII

Bourdieu, P. (2007). El sentido práctico, Siglo veintiuno editores.

Bossy, J. (1985). Christianity in the West 1400-1700 (Opus), Oxford University Press.

Boxer, C. R. (1978). The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770, The John Hopkins University Press.

- Burke, P. (2009). Popular Culture in Early Modern Europe Ashgate Publishing Limited.
- Brading, D. (1991). Orbe Indiano, de la monarquía católica a la república criolla 1492-1867, Fondo de Cultura Económica.
- Burchell, G. G., Colin Y Miller, Peter (1991). The Foucault Effect. Studies in Governmentality, The University of Chicago Press.
- Butler, J. (1993). Bodies that Matter, Routledge.
- Butler, J. (1997). The psychic life of power. Theories in Subjection, Stanford University Press.
- Cañeque, A. (2004). The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico. New York, Routledge.
- Carrette, J. R. (1999). Religion and Culture, Routledge.
- Carrette, J. R. (2000). Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality, Routledge.
- Castillo de Bobadilla, J. (1597). Política para corregidores y señores vasallos en tiempos de paz y de guerra. Antwerp.
- Clossey, L. (2008). Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions, Cambridge University Press.
- Charles, J. (2010). Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671, University of New Mexico Press.
- Christian, W. A. (1981). Local Religion in Sixteenth-Century Spain Princeton University Press.
- Clark, E. A. (2004). History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn, Harvard University Press.
- Dandeleit, T. J. (2001). Spanish Rome 1500-1700, Yale University Press.
- De Certeau, M. (1992). The Mystic Fable. The sixteenth and seventeenth centuries. Chicago, The University of Chicago Press.
- Dermot O'Donoghue, N. (1973). "The law beyond the law." The American Journal of Jurisprudence(163).
- Delumeau, J. (1977). Catholicism between Luther and Voltaire: A new view of the Counter-reformation. London, Burns and Oats; Philadelphia: Westminster



- Di Stefano, R. (2004). El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista. Buenos Aires, Argentina, Siglo Veintiuno Editores.
- Duby, G. (1999). El caballero, la mujer, el cura. El Matrimonio en la Francia feudal, Editorial Taurus.
- Durston, A. (2000). Pastoral Quechua The history of christian translation in colonial Peru, 1550-1650, University of Notre Dame Press.
- De Certeau, M. (1992). The Mystic Fable. The sixteenth and seventeenth centuries. Chicago, The University of Chicago Press.
- Dermot O'Donoghue, N. (1973). "The law beyond the law." The American Journal of Jurisprudence(163).
- Elliott, J. H. (1986). The Count-Duke of Olivares, The states man in the age of decline, Yale University Press.
- Elliott, J. H. (2002). Imperial Spain 1469-1716, Penguin Books.
- Elliott, J. H. (1992). "A Europe of Composite Monarchies." Past and Present(137).
- Elliott, J. H. (2008). Imperios del Mundo Atlántico, Editorial Taurus.
- Espinosa, C. (2010). Historia del Ecuador en contexto regional y global, Lexus Editores.
- Esposito, R. (2007). Communitas. Origen y destino de la comunidad, Amorrortu editores.
- Esposito, R. (2011). Immunitas: The protection and Negation of Life, Polity Press.
- Forster, M. R. (1992). The Counter-reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720 Cornell University Press.
- Foucault, M. (2003). Hay que defender la sociedad, AKAL.
- Foucault, M. (1976). Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Mexico, Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1977). Power/Knowledge. New York, Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). Microfísica del Poder. Barcelona, Ediciones Piqueta.
- Foucault, M. (1985). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1989). Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, Siglo XXI Editores.

- Foucault, M. (1999). Estética, ética y hermenéutica., Paidós Básica.
- Foucault, M. (2000). Los anormales. Cursos en el Collège de France (1974-1975), Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978. New York, Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2010). The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982-1983, Palgrave MacMillan.
- Fraser, V. (1990). The Architecture of Conquest. Building in the Viceroyalty of Peru 1535-1635, Cambridge University Press.
- Girard, R. (1979). Violence and the Sacred, The John Hopkins University Press.
- González Echeverría, R. (1990). Myth and Archive. A theory of Latin American narrative, Cambridge University Press].
- González Suárez, F. (1970). Historia General de la República del Ecuador, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Guerrero, A. (2000). Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura, FLACSO-IEP.
- Hoffman, P. T. (1984). Church and Community in the Diocese of Lyon 1500-1789, New Haven, Connecticut.
- Haring, C. H. (1969). Las instituciones coloniales de hispanoamérica. Siglos XVI a XVIII. San Juan, Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña
- Hekman, S. J. (1996). Feminist Interpretations of Michel Foucault, The Pennsylvania State University Press.
- Hsia, P.-C. R. (2005). The World of Catholic Renewal 1540-1770 Cambridge University Press.
- Jullien, F. (1999). Tratado sobre la eficacia, Ediciones Siruela.
- Kagan, R. L. y P., Geoffrey (eds.) (1995). Spain, Europe and the Atlantic World, Cambridge University Press.
- Kantorowicz, E. H. (1997). The King's Two Bodies. A study in mediaeval political theology. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Leddy Phelan, J. (1995). El Reino del Quito en el siglo XVII. Quito, Banco Central del Ecuador.
- Lynch, J. (1992). The Hispanic World in Crisis and Change, 1598-1700, Blackwell Publishers.

- Lynch, J. (1996). Spain 1516-1598. From Nation State to World Empire, Blackwell Publishers.
- Maravall, J. A. (1997). Teoría del Estado en España en el siglo XVII, Centro de Estudios Constitucionales.
- Mauss, M. (2008). On Prayer. United States, Durkheim Press.
- Megged, A. (1996). Exporting the Catholic Reformation. Local religion in Early-Colonial Mexico, E.J. Brill.
- Miller, P. (1987). Domination and Power. London and New York, Routledge and Kegan Paul.
- Mills, K. (1997). Idolatry and its Enemies, Colonial Andean Religion and Extirpation 1640-1750, Princeton University Press.
- Nalle, S. T. (1992). God in la Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca 1500-1650, John Hopkins University Press.
- Negro, S. y. M., Manuel M. (editores) (2000). Un reino en la frontera. Las misiones jesuítas en la América colonial, Abya -Yala, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Nubola, C. (1993). Conoscere per governare. La diocesi de Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo 1579-1581. Bologna, Società Editrice il Mulino.
- O'Malley, J. W. (2000). Trent and all that: renaming Catholicism in the Early Modern Era Harvard University Press.
- Oestreich, G. (2008). Neostoicism and the early modern state, Cambridge University Press.
- Osorio, A. B. (2008). Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis, Palgrave Macmillan.
- Ots Capdequí, J. M. (1941). El Estado Español en las Indias. México, Fondo de Cultura Económica.
- Pagden, A. (1988). La caída del hombre natural, Alianza Editorial.
- Pagden, A. (1990). Spanish Imperialism and the Political Imagination Yale University Press.
- Peña Montenegro de la, A. (1771). Itinerario para Párrocos de Indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración. Madrid, Pedro Marin.
- Phelan, J. L. (1995). El Reino de Quito en el siglo XVII. Quito, Ecuador, Banco Central del Ecuador.

Prodi, P. (2008). Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho. Buenos Aires, Katz Editores.

Ramos, G. (2010). Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670 IFEA-IEP.

Schwaller, J. F. e. (2000). The Church in Colonial Latin America. Wilmington, Delaware, Scholarly Resources Inc. .

Stoler, A. L. (1995). Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things.

Stoler, A. L. (2002). Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the intimate in colonial rule, University of California Press.

Taylor, W. B. (1996). Magistrates of the Sacred. Priests and Parishoners in Eighteenth-Century Mexico, Standford University Press.

Thomas, K. (1971). Religion and the Decline of Magic Oxford University Press.

Vargas, J. M. (1978). "Los sínodos de Quito del siglo XVI." Instituto de historia eclesiástica ecuatoriana 3 y 4.

Villarroel de, G. (1738). Gobierno Eclesiástico Pacífico y Unión de los dos Cuchillos, Pontificio y Regio. Madrid, Antonio Marin.

Wachtel, N. (1988). The Indian and the Spanish Conquest. The Cambridge History of Latin America. L. Bethell, Cambridge University Press. Volume I Colonial Latin America.

Witte Jr., J. (1997). From Sacrament to Contract: Marriage, religión and law in the Western Westminster John Knox Press.