

# RADIOGRAFÍA DE LA PIEDRA

## LOS JESUITAS Y SU TEMPLO EN QUITO

PACO MONCAYO GALLEGOS  
Alcalde Metropolitano de Quito

CARLOS PALLARES SEVILLA  
Director Ejecutivo del Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito

## RADIOGRAFÍA DE LA PIEDRA LOS JESUITAS Y SU TEMPLO EN QUITO

BIBLIOTECA BÁSICA DE QUITO (BBQ) N° 17

Jorge Moreno Egas, Jorge Villalba, S. J., Peter Downes, Christiana Borchart de Moreno, Valeria Coronel Valencia, Alfonso Ortiz Crespo, Adriana Pacheco Bustillos, Diego Santander Gallardo, José Luis Micó Buchón, S.J., Patricio Placencia, Manuel Jiménez Carrera

FONSAL, 2008  
Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito  
Venezuela 914 y Chile / Telfs.: (593-2) 2584-961 / 2584-962

Edición: Alfonso Ortiz Crespo, Sofía Luzuriaga Jaramillo y Adriana Pacheco Bustillos

Comercialización: Verónica Ortiz. Montúfar N4-77 (Quito). Telf.:(593 2) 2280722

Director de diseño: Rómulo Moya Peralta  
Dirección de arte: Meliza de Naranjo  
Gerente de producción: Juan Moya Peralta

Primera edición, noviembre de 2008

Diseño y realización: TRAMA DISEÑO  
Preimpresión: TRAMA  
Impresión: Imprenta Mariscal  
Impreso en Ecuador

TRAMA: Juan de Dios Martínez N34-367 y Portugal  
Quito- Ecuador  
Telfs.: (593 2) 2 246 315 / 2 922 271  
Correo electrónico: editor@trama.ec  
<http://www.trama.ec> / [www.libroecuador.com](http://www.libroecuador.com)

ISBN: 978-9978-36-603-5

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL  
O PARCIAL SIN AUTORIZACIÓN

726

R129

**Radiografía de la piedra: los jesuitas y su templo en Quito** / Jorge Moreno Egas ... [et al.].- Quito: FONSAL, 2008.  
432 p. ilus., fotos (Biblioteca básica de Quito, 17)

ISBN: 978-9978-36-603-5

1. JESUITAS – ECUADOR - HISTORIA. 2. JESUITAS – MISIONES. 3. EVANGELIZACIÓN. 4. CULTURA COLONIAL. 5. BARROCO. 6. IGLESIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, QUITO – CONSTRUCCIÓN. 7. IGLESIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, QUITO – RESTAURACIÓN Y CONSERVACIÓN. I. Moreno Egas, Jorge. II. Villalba, Jorge. III. Downes, Peter. IV. Borchart de Moreno, Christiana. V. Coronel Valencia, Valeria. VI. Ortiz Crespo, Alfonso. VII. Pacheco Bustillos, Adriana. VIII. Santander Gallardo, Diego. IX. Micó Buchón, José Luis. X. Placencia, Patricio. XI. Jiménez Carrera, Manuel.

# RADIOGRAFÍA DE LA PIEDRA

## LOS JESUITAS Y SU TEMPLO EN QUITO



Jorge Moreno Egas, Jorge Villalba, S. J., Peter Downes, Christiana Borchart de Moreno,  
Valeria Coronel Valencia, Alfonso Ortiz Crespo, Adriana Pacheco Bustillos,  
Diego Santander Gallardo, José Luis Micó Buchón, S.J., Patricio Placencia,  
Manuel Jiménez Carrera

# TABLA DE CONTENIDO

## ESTUDIO INTRODUCTORIO

<i>JORGE MORENO EGAS</i> .....	11
--------------------------------	----

## PRIMERA PARTE: ACONTECIMIENTOS, PROPIEDADES Y DISCURSOS

### 1. LOS JESUITAS SE ESTABLECEN EN EL REINO DE QUITO

<i>JORGE VILLALBA, S. J.</i> .....	27
I- El obispo y el Cabildo solicitan la presencia de la Compañía de Jesús .....	27
II- Nuevos métodos apostólicos .....	29
III- Se funda el Colegio de Santa Bárbara.....	31
IV- La Compañía toma a su cargo el Seminario de San Luis Rey de Francia, 1594 .....	32
V- La Universidad de San Gregorio Magno .....	34
VI- La física de Juan Bautista Aguirre, S.J. ....	36
VII- El templo de san Ignacio de Loyola .....	37
VIII- La imprenta llega al Reino de Quito.....	43
IX- Las misiones jesuíticas en la Amazonía .....	47
X- Jesuitas dignos de recordación .....	54
XI- Últimos días de la Provincia de Quito .....	56
XII- Vuelven los jesuitas al Ecuador .....	59
Fuentes .....	60
Bibliografía .....	60

### 2. JESUITAS EN LA AMAZONÍA: EXPERIENCIAS DE BRASIL Y QUITO

<i>PETER DOWNES</i> .....	63
Introducción .....	63
I- Las herramientas como 'llaves de la Misión' .....	66
II- Problemas de comunicación: la Babel Amazónica.....	68
III- Dos mundos irreconciliables: un problema de cosmovisión .....	73
IV- El asentamiento de los pueblos nómades o seminómades: un sueño no cumplido....	78
V- Indios amigos: una relación condicionada .....	82
VI- La difícil convivencia: conflictos intertribales .....	89
VII- Un camino doloroso: el aislamiento del misionero.....	92
Conclusión .....	96
Bibliografía .....	97

### 3. ADQUISICIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LOS BIENES JESUITAS EN LA ANTIGUA PROVINCIA DE QUITO

<i>CHRISTIANA BORCHART DE MORENO</i> .....	101
I- Las propiedades de los jesuitas: un problema de la historiografía .....	101
II- El proceso de adquisición: donaciones, mercedes, compras y anexiones .....	102

III- La organización de las unidades productivas .....	116
Conclusiones .....	123
Fuentes primarias .....	124
Bibliografía .....	124
<b>4. PENSAMIENTO POLÍTICO JESUITA Y EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA COLONIAL</b>	
<b>VALERIA CORONEL VALENCIA</b> .....	127
Introducción .....	127
I- <i>Hominum consortia</i> : consenso, vínculo social y superioridad de la sociedad orgánica sobre la autoridad política en la filosofía jesuita .....	134
II- Maria 'abogada' de Quito: imágenes jesuitas del pecado público y del pacto moral en la comunidad criolla .....	139
III- Un nuevo concepto de la idolatría entre los subalternos coloniales: apego irracional a los bienes materiales .....	158
Fuentes .....	164
Bibliografía .....	165

## SEGUNDA PARTE: EL TEMPLO Y SUS OBRAS DE ARTE

<b>5. DESDE LA PRIMERA PIEDRA HASTA LA EXPULSIÓN: 160 AÑOS DE HISTORIA CONSTRUCTIVA</b>	
<b>ALFONSO ORTIZ CRESPO</b> .....	173
Antecedentes .....	173
I- La arquitectura barroca en Quito .....	175
II- La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito .....	178
Bibliografía .....	210
<b>6. "OJOS PARA VER Y OÍDOS PARA OÍR": UNA LECTURA DEL PROYECTO ESTÉTICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS</b>	
<b>ADRIANA PACHECO BUSTILLOS</b> .....	213
I- <i>In nomine Iesu omne genu flectatur</i> : la unidad del discurso en la Compañía .....	214
II- San Juan Bautista y Cristo: la voz que converge hacia la luz .....	217
III- El Evangelio y los soles gemelos de la Compañía de Jesús .....	222
IV- La vid y los sarmientos: la extensión de la espiritualidad jesuítica .....	225
V- Los fines del hombre: alabar, servir a Dios y salvar su ánima .....	228
VI- A manera de colofón .....	232
VII- El corpus de imaginería del Templo de la Compañía de Jesús .....	235
VIII- Catálogo. Capillas laterales del lado sur y nave central .....	236
IX- Crucero y presbiterio .....	267

X- Capillas laterales del lado Norte .....	277
XI- Antesacristía y sacristia .....	294
Bibliografía .....	304

### TERCERA PARTE: RESTAURACIÓN DE LOS BIENES CULTURALES, REFORZAMIENTO ESTRUCTURAL Y RESTAURACIÓN ARQUITECTÓNICA

7. UN TEMPLO VIVO. SENTIDO Y MISIÓN DE LA RESTAURACIÓN DEL TEMPLO Y COLEGIO DE LOS JESUITAS EN QUITO <i>DIEGO GONZALO SANTANDER GALLARDO Y JOSÉ LUIS MICÓ BUCHÓN, S.J.</i> .....	309
I- Patrimonio de todos.....	311
II- Significado de la construcción del templo y colegio jesuitas .....	314
III- Quebrantos y resurgimientos.....	322
IV- Monumento religioso vivo .....	332
V- Continuidad del concepto evangelización y educación .....	334
Bibliografía .....	336
8. HACIENDO MEMORIA: LA INTERVENCIÓN ESTRUCTURAL EN LOS MONUMENTOS DEL CENTRO HISTÓRICO DE QUITO. LA COMPAÑÍA DE JESÚS COMO ESTUDIO DE CASO. <i>PATRICIO PLACENCIA CON LOS APORTES DE VINICIO SALGADO, DORA ARÍZAGA GUZMÁN Y OLGA WOOLFSON TOUMA</i> .....	339
Introducción .....	339
I- Haciendo memoria .....	341
II- Reforzamiento estructural de la iglesia de la Compañía .....	344
Bibliografía .....	365
9. LA RESTAURACIÓN DE OBRAS DE ARTE DE LA IGLESIA DE LA COMPAÑÍA: UN PROCESO MÚLTIPLE CON PROYECCIÓN NACIONAL <i>MANUEL JIMÉNEZ CARRERA</i> .....	367

### ANEXO

LOS BIENES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL PROYECTO DE ESTABLECIMIENTO DE LOS RELIGIOSOS DE LA BUENA MUERTE Y OTRAS APLICACIONES <i>ADRIANA PACHECO BUSTILLOS</i> .....	385
Transcripción del inventario de la Compañía de Jesús de 1784.....	387
PUBLICACIONES DEL FONSAI .....	430

# PENSAMIENTO POLÍTICO JESUITA Y EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA COLONIAL

Valeria Coronel Valencia\*

## INTRODUCCIÓN

**P**equños bultos o superficies pintadas son descubiertos como representaciones milagrosas por los personajes más desamparados de la sociedad colonial. Con algunas variaciones, esta es la imagen con la que se presenta el origen de los multitudinarios cultos a la Virgen María en Hispanoamérica colonial. Los libros de devociones invitan al lector a imaginar que escolta a María en un recorrido desde la periferia del territorio colonial, hasta la fundación de un centro de devociones en el que lo insignificante se vuelve providencial, y lo marginal protagonista.

La naturaleza múltiple y masiva de la comunidad devota de María ha sido descrita como un signo que expresa la incorporación de los indios a la comunidad colonial una vez superada la fase inicial de la conquista o, alternativamente, como un primer paso hacia la formación de una comunidad de tipo protonacional. En esta perspectiva coinciden Serge Gruzinsky y David Brading con el influyente texto de Jacques Lafaye *Quetzalcoatl y Guadalupe* publicado por primera vez en 1974.<sup>1</sup>

Para Gruzinsky, los jesuitas fueron los protagonistas e ideólogos de este importante cambio cultural en el cual la imagen religiosa sustituyó al libro, al momento de constituir un primer mercado cultural masivo. En contraste con la campaña franciscana de inspiración erasmista que persiguió la idolatría de los signos "limpiando paredes de imágenes", los jesuitas fomentaron su culto. Esta tendencia fue observada críticamente por los contemporáneos de los jesuitas, teólogos reformados, quienes pusieron en duda la "verdadera voluntad de reformar las costumbres" de la orden jesuita en sus territorios, principalmente coloniales. Así en *Cartas a un Provincial*, Blaise Pascal<sup>2</sup> sostuvo que la filosofía 'probabilista' de los jesuitas, que se encontraba detrás del impulso dado a la imagen de

\* Este ensayo forma parte de la investigación inédita "Santuarios y Mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo". Valeria Coronel es máster en Historia por la FLACSO y doctora en Historia de New York University (NYU).

<sup>1</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. David A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe. Image and Tradition across Five Centuries*, New York, Cambridge University Press, 2001. Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. Formación de una conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 1ª ed. 1974.

<sup>2</sup> José Rafael Solano Duran, *Dos tipos de ética. La polémica moral entre Pascal y los Jesuitas a raíz de las Cartas a un Provincial*, Roma Pontificia universitas Gregoriana, Facultas theologiae, 2003.





*Izquierda: San Juan Nepomuceno, mártir de Bohemia, anteriormente expuesto en la iglesia de la Compañía de Jesús.*

*Derecha: retablo de la sacristía con un cuadro alegórico representando a san Ignacio de Loyola, por Hernando de la Cruz. Fotografías de Christoph Hirtz.*



María, cobijaba un inmenso oportunismo político. El teólogo francés pensaba que "su mayor interés es abrazar a todo el mundo en un pacto, antes que reformar":

"Tienen de todo y para todo genero de personas y responden tan ajustadamente a cuanto se les pregunta[...] como hicieron en las Indias y en la China permitieron a los cristianos hasta la idolatría con esta sutil invención, a saber, enseñando a aquellos pueblos que podían adorar los ídolos cachim, choam, y keum-fucum con tal que mentalmente refiriesen esta adoración a una imagen de Cristo[...] como tratan con personas de todo genero y nociones tan diferentes, es necesario que tengan causistas apropiados para tanta diversidad".<sup>3</sup>

La filosofía probabilista de los jesuitas señalaba la necesidad de adaptación de todo principio general a las circunstancias particulares del medio. Su propuesta para la incorporación de adeptos fue la reutilización de sociabilidades y veneraciones originadas en la costumbres locales, eso sí sometiénolas al poder superior de la Iglesia contrarreformada, cuya cabeza simbólica fue precisamente la Virgen Inmaculada. Para los jesuitas, estos núcleos de solidaridad podían integrarse al conjunto del organismo social siempre

<sup>3</sup> La fuerte acusación hecha por Pascal a los jesuitas tiene como referencia, muy probablemente, la influyente posición de Matheo Ricci en la misión de la China. Para Ricci, el confucianismo era un cristianismo arcaico, es así que había propuesto la traducción de los términos confucionistas "shangdi" y "tianzhu" a términos cristianos como "señor del cielo." Esta posición es frecuente en la literatura jesuítica, y es posible observar la influencia de Ricci en la escritura jesuítica andina en autores como Anello Oliva quien, en *Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús* escrita en el siglo XVI tardío, mostró su aprecio por la civilización andina, atribuyéndole características morales que hablaban de la continuidad entre el orden social andino y la misión salvacionista de la Iglesia contrarreformada. Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.





*Uno de los cuadros de la serie de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, por Francisco Albán, 1763. Originalmente, en la casa de ejercicios de los jesuitas; hoy, en el Palacio Arzobispal. Fotografía de Christoph Hirtz.*

y cuando fueran orientados a nuevos fines. Es así que la escritura jesuítica se caracterizó precisamente por una sistemática búsqueda de fundamentos religiosos en la vida social de los conquistados, una marcada tendencia a establecer coincidencias entre conceptos religiosos nativos y cristianos.

En *Quetzalcoatl y Guadalupe*, el historiador francés Jaques Lafaye estudió la imagen mariana como un campo poético híbrido en el cual creencias nativas e hispánicas aportaban a la formación de una nueva cultura criolla. En esta lectura, sintomáticamente apegada a la propuesta original de los jesuitas, la imagen religiosa aparecía como un signo facilitador del intercambio entre los miembros de la sociedad colonial. La imagen de María habría creado un sustrato básico de homogeneidad e identidad y en este sentido la comunidad moral constituida en el entorno de su culto, podía ser vista por los historiadores modernos como el origen o protomodelo de comunidades nacionales en las colonias hispanoamericanas.

En este trabajo propongo un acercamiento alternativo a la noción de comunidad, fomentada por el culto mariano y la prédica jesuita. Más que en la dinámica de integración simple, esta lectura subraya la complementariedad existente entre discursos de integración y discursos de diferenciación de los miembros de la comunidad en la ideología mariana. Según mi propuesta, en un período caracterizado por la crisis del gobierno directo colonial y por el ascenso de una elite criolla como poder local, el tema de la integración es sólo uno de los elementos de una campaña doctrinaria más compleja, en el cual el discurso de la diferencia colonial ocupa también un lugar significativo, pues juntos ayudan a traducir las ansiedades y aspiraciones de la elite criolla frente a sus subalternos.

La promesa de integración representada por la imagen de la Virgen, invariablemente se complementó con un discurso al que se ha prestado menos atención. La imagen mariana porta un mensaje particularmente relevante en torno a las virtudes y normas que deben regular las relaciones interestamentales e interraciales en la comunidad moral.

Una vasta literatura, de la que sólo tomaremos un par de textos representativos, se preocupa por producir desde la teología moral un marco de referencia para regular las relaciones de intercambio, dependencia y subordinación entre miembros 'distintos' de la comunidad. Escritos 'pesimistas' complementan en múltiples géneros la retórica de la integración. Una imagen pesimista del progreso moral de indios y negros invitados al culto, condiciona minuciosamente su participación en el mercado cultural, en la comunidad moral representada por la elite criolla como su patria, y en el mercado en general. Tan jesuítico como el discurso sobre la importancia de la integración moral de la comunidad, este discurso ayudó a afinar el modelo de administración oligárquica del poder y la economía por parte de la elite criolla.

La lectura de estos modelos de relación social, las diferentes características y espacios de acción atribuidos a los mercaderes virtuosos criollos, y a los conciertos indios y negros en los distintos géneros discursivos asociados a la campaña mariana, hacen pensar que la comunidad de afectos en torno al culto es ciertamente un modelo de comunidad que trasciende el fenómeno religioso, para convertirse en un antecedente de identidades sociales seculares. Mi propuesta es, sin embargo, que esta comunidad modular, antes que el antecedente de la forma nación, constituye el antecedente de un orden interno colonial encabezado por la elite criolla.<sup>4</sup>

Las connotaciones de la imagen mariana que aquí sugerimos provienen de una red discursiva en gran parte pautada por la Compañía de Jesús, que se extiende por distintos géneros de la escritura religiosa colonial. Entre estos encontramos tratados teológicos, libros de historia de la administración de sus misiones, libros de devociones, y textos surgidos del clero secular tales como cartas pastorales, y manuales para la enseñanza de la doctrina entre los indios. Piezas de experimentación estética o 'literatura colonial' se complementan con 'textos de colonización'<sup>5</sup> para el diseño de formas de integración y subordinación entre criollos y plebe colonial.<sup>6</sup>

.....  
<sup>4</sup> 'Colonialismo interno' es un término forjado en los años de 1960 por Pablo González-Casanova y Rodolfo Stavenhagen, quienes en la tradición crítica de Mariátegui desligan el concepto colonialismo de la noción de dominación de un Estado imperial sobre un territorio foráneo, para identificar el rol de las elites locales en el fomento de dinámicas económicas parasitarias. Estas elites lejos de fomentar la homogeneización, promueven divisiones/diferenciaciones regionales y raciales que constituyen elementos estructurales del colonialismo. Pablo González Casanova, *Colonialismo Interno y desarrollo Nacional*, Río de Janeiro, 1964. Stavenhagen Rodolfo, *Clases, colonialismo y aculturación*. 1964. smd. Carlos S. Assadourian, *Modos de producción en America Latina*, Cuadernos de pasado y presente, México, Siglo XXI, 1979, 1986.

<sup>5</sup> Edward Said, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996. Francisco Javier Cevallos, "Juan Bautista Aguirre y la poetica colonial", en *Crítica Literaria Ecuatoriana*, Gabriela Pólit Dueñas, comp., Quito, FLACSO, 2001.

<sup>6</sup> Uso el concepto 'plebe colonial' para referirme a un grupo social complejo, y fragmentario compuesto por indios tributarios, forasteros, mestizos, esclavos, pero también castas, gente suelta en general, que aumentó considerablemente desde el siglo XVII. Estos no fueron en realidad reconocidos como plebe, ni sus jurisdicciones como reinos, precisamente por la condición colonial del territorio. 'Plebe' fue, sin embargo, un término medieval reivindicado por los sectores populares de los territorios coloniales, para referirse a ellos mismos como patriotas y como sujetos dignos de derecho. Karen Powers Vieira, "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration", en *Hispanic American Historical Review* n° 75, Duke University Press, 1995. De la misma autora, *Prendas con Pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Quito, Abya-Yala, 1994.



*Nuestra Señora La Borradora. Iglesia de San Roque. Fotografía de Christoph Hirtz.*

En estos textos surge un tema alegórico hasta ahora sub-interpretado, la representación de María como una intercesora que ayuda a suplir los vacíos dejados por la justicia colonial mediante la producción de un nuevo derecho. La imagen de María aparece asociada a la existencia de un código de justicia pautado en el campo de la teología moral, y sus santuarios se representan con hitos de una geografía moral en la cual el derecho canónico, y más específicamente los escritos criollos en torno a casos de conciencia, adquieren el peso de ley colectiva. Los libros de devociones de las vírgenes criollas hablan de sus imágenes nombrándolas "abogada" y "fuero alterno". La Virgen recibe apelativos como "La Borradora" por su intervención en la desaparición de papeles de los juzgados, domina los desastres naturales como una forma de distribuir sentencias, y es descrita como la fuente de una escritura constitucional en múltiples pasajes que hablan de una "escritura perdida y encontrada" que sirve de fundamento de la comunidad moral. La retórica jesuítica define al santuario mariano como la cabeza de una república moral, distinta en naturaleza y en proporciones de la comunidad política. Los libros de devociones se empeñan en hablar de una rivalidad de jurisdicciones existente entre el derecho colonial y el derecho promovido por el santuario.

A decir de Tobar y Buendía, autor del libro de devociones de la Virgen de Chiquinquirá en Nueva Granada, un gran esfuerzo de disciplinamiento del intelecto y del orden emotivo prepara a los miembros de la devoción mariana para "poner en el lienzo los ojos del alma".<sup>7</sup> Con los ojos morales se atestigua una dinámica de los objetos y los cuerpos invisible para los otros; una pálida imagen se proyecta por fuera de su lienzo hacia el territorio secular extendiendo la perspectiva de los cuadros. La Virgen 'sale' del cuadro y se desplaza por una acción portentosa sobre el espacio mundano. Según las narrativas que educan al devoto a leer las imágenes, los seres que habitan el espacio mundano están ligados entre sí por vínculos morales. Los milagros logran hacer patentes estos vínculos en momentos extraordinarios. Sin embargo, para quienes han seguido los procesos confesionales, sacramentos y disciplinas, esta visión es ya una forma rutinaria de entender los fenómenos sobre el espacio, y un modelo para la acción.

<sup>7</sup> Pedro Tobar y Buendía, O. P., *Verdadera histórica relacion del origen y manifestacion y prodigiosa renovacion por si misma y milagros de la imagen de la santísima virgen maria madre de dios nuestra señora del Rosario de Chiquinquirá*, Bogota, Instituto Caro y Cuervo, 1986, 1ª ed. 1694.



*Detalle de una  
procesión de la Virgen  
de El Quinche.  
Fotografía de Alfonso  
Ortiz Crespo.*

Las evocaciones a esta fenomenología unidas a las imágenes que hablan de una 'justicia alterna' van dando forma a una composición alegórica de lugares que llegan a constituir verdaderos territorios. Estos territorios morales están altamente codificados en textos religiosos, allí se describen como escenarios controlados por una disciplina compleja como la que existió en las misiones y colegios-haciendas jesuitas. Sin embargo también se consideran territorios morales, o regidos por un código moral, a aquellos escenarios externos a las instituciones religiosas, espacios seculares, regiones en general, que se imaginan como territorios encabezados por un santuario mariano. Las nuevas relaciones de dependencia surgidas en el proceso de expansión de la economía comercial aparecen como filones de ilegitimidad que la prédica religiosa puede ordenar. La común devoción religiosa constituye un signo de identidad colectiva, mientras que las relaciones de dependencia patriarcal, clientelar y patronal son concebidas como redes de afectos interpersonales que articulan el territorio moral de la región criolla.

Michel de Certeau ha interpretado la alegoría del corazón con la cual se representa también en Francia al santuario mariano como una forma mística de evasión del mundo. "En el mapa de Francia la multiplicación de refugios, ermitas, asociaciones

secretas, etc., constituye el equivalente social de esos 'corazones' cerrados y a la defensiva contra el mundo".<sup>8</sup> Sin embargo, vistos desde la doctrina política jesuita en las colonias, los santuarios marcan el papel de la doctrina moral como alternativa de regulaciones y se instala sintomáticamente en multitudinarias plazas mercantiles. A decir del historiador jesuita Pedro de Mercado,

"Tiene Quito en el distrito de su jurisdicción dos pueblos de indios que con ser solamente pueblos son también ciudades de su refugio, y con razón grande porque tiene en ellos dos imágenes milagrosas que tomando los apellidos de los pueblos llaman a la una nuestra señora de Guápulo y a la otra madre de Dios del Quinche".<sup>9</sup>

Las alegorías marianas que evocan la producción de una forma de jurisdiccionalidad alterna a la política no se plantean en la historiografía jesuita como una ficción, o como una visión puramente mística. Como lo han observado Carlos Espinosa y Bolívar Echeverría, la religiosidad de la Contrarreforma, antes que una religiosidad asistemática y tradicional, constituye la fuente de una racionalidad ascética que guía una voluntad de ordenamiento del mundo secular, por lo cual puede identificarse en términos weberianos como moderna. Sin embargo, para Espinosa y Echeverría el efecto ordenador de la

<sup>8</sup> Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 267.

<sup>9</sup> Pedro de Mercado, S. J. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, Bogotá, Biblioteca de la presidencia de Colombia, MCMLVII, p. 66.

ascética católica sólo tocaba la vida de especialistas religiosos, y no afectaba el ordenamiento de prácticas económicas y políticas como sí lo hizo la ascética protestante.<sup>10</sup>

Una aproximación a puntos de engranaje entre la devoción mariana y la promoción de formas de administración social promovida por los jesuitas en congregaciones para laicos, y su influencia en unidades de 'contratación' de mano de obra, nos conducen a ver que la modernidad surgida de la ascética de la contrarreforma sí es ampliamente difundida entre diversos estatus y castas, y efectivamente sí apunta a racionalizar la acumulación económica en el contexto colonial. Los criollos intentaron reconstruir instituciones paternalistas en un contexto de expansión comercial y de discriminación colonial, mediante el recurso a nociones religiosas de contrato y mutua dependencia de origen jesuítico.

En su texto sobre la escritura colonial en la Audiencia de Quito, Francisco Javier Cevallos incluía bajo la categoría 'textos de colonización' a los libros reconocidos como el canon de la conquista. Sin embargo, colocaba la literatura religiosa más tardía por fuera, de manera particular la poética del jesuita criollo Juan Bautista Aguirre que definía como 'literatura' colonial, enfatizando su experimentación estética y disociándola de las prácticas de colonización. Aquí se propone incluir ciertos textos jesuitas clave en el repertorio de los textos de colonización.

En la producción de esta escritura de la colonización, por una parte está involucrada la escuela de filosofía del 'contrato' de la Compañía de Jesús que, habiendo surgido en Salamanca, tuvo un importante desarrollo en Hispanoamérica colonial; por la otra, el obispado de Quito, y una elite criolla en conformación. Las memorias institucionales de la Compañía de Jesús describen cómo la misión jesuítica va construyendo instituciones inspiradas en un ideal de la república cristiana. Entre estas tenemos, por ejemplo, la obra de Anello Oliva *Historia Del Perú y Varones Insignes En Santidad De la Compañía De Jesús* (escrita antes de 1642)<sup>11</sup> en la que se describe la posición jesuítica frente al patronato y su alternativa para resolver pleitos de honor y abusos de poder sobre los subalternos coloniales. También es relevante para el análisis la obra de Pedro de Mercado (1620-1701), *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, en la cual el jesuita criollo da cuenta del establecimiento de congregaciones de elite y populares en las que se difundían principios de convivencia colonial.

Los jesuitas difundieron su posición filosófica en colegios y en cofradías de culto, así como en experiencias prácticas de administración social en sus empresas económicas. A la vez, influenciaron fuertemente la conformación del obispado y del clero secular y, a través de estos, una esfera del mundo secular muy amplia. Sus propuestas filosóficas modificadas eficientemente para el contexto regional se pueden identificar en la

<sup>10</sup> Carlos Espinosa, "El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa", en *Nariz del diablo*, Época II, n° 21, FLACSO, Quito, 1994. Bolívar, Echeverría, comp., *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, Universidad Autónoma de México (UNAM), 1994.

<sup>11</sup> Anello Oliva del noviciado de Italia al Perú en 1597, fue miembro de la orden de Claver con otros once jesuitas. En Lima terminó sus estudios, y luego en trabajo misional residió en el Titicaca, en Oruro, Potosí, Chuquisaca y Arequipa. De 1630 a 1636, fue director del colegio de Lima durante seis años. Murió en la Ciudad de los Reyes en 1642. Estudiamos de Anello Oliva *Historia Del Perú y Varones Insignes En Santidad De la Compañía De Jesús*, Lima, publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela Y Obregoso, imprenta y Librería de San Pedro, 1895.

Izquierda: obispo  
Alonso de Peña  
Montenegro.

Derecha: obispo Juan  
Nieto Polo de Águila.  
Sala Capitular del  
Cabildo Eclesiástico.  
Fotografías de  
Christoph Hirtz.

acción de ciertos obispos como Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687),<sup>12</sup> y Juan Nieto Polo de Águila (1668-1759) quienes fueron conocidos por su predilección por la filosofía política jesuita, y tuvieron a su cargo el establecimiento de políticas para el clero secular. Entre las iniciativas de estos obispos interesados en la doctrina jesuita, se observa una decidida campaña de institucionalización de cultos marianos, una actividad notable por la integración y subordinación de la 'gente suelta' en la esfera criolla, a la vez que por la publicación de detallados manuales para la instrucción de la plebe colonial.



## I- HOMINUM CONSORTIA: CONSENSO, VÍNCULO SOCIAL Y SUPERIORIDAD DE LA SOCIEDAD ORGÁNICA SOBRE LA AUTORIDAD POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA JESUITA

**L**a Reforma y la Contrarreforma fueron dos escuelas distintas de administración social. En el caso protestante, la indignidad del hombre se contrastó con el carácter divino de la autoridad del monarca "lugarteniente de Dios" al que, siguiendo a san Pablo, se le debía una obediencia absoluta como único depositario del poder político.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> En *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*. José Jouanen, S.J., describe cómo el obispo Alonso de la Peña Montenegro apoya a los jesuitas en su pleito con la orden dominica, respecto de la constitución del seminario en universidad. El obispo había mostrado gran interés en entrar al seminario. La relación entre este obispo y la orden es, sin embargo, compleja, puesto que de la Peña advierte con temor la desigualdad económica entre esta y otros sectores de la Iglesia colonial. José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1941.

<sup>13</sup> SKINNER Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

En el caso católico español, la Iglesia desarrolló una filosofía política autónoma y contrastante frente a la francesa e inglesa, al ocupar los filósofos 'contractualistas' de la escuela jesuita de Salamanca un lugar central en la definición de un príncipe cristiano. Para los 'contractualistas', el pensar sobre política no era una forma de salirse del espacio teológico para invadir el espacio de los juristas, el análisis de los derechos (*iura*) y del derecho natural (*ius naturae*) tocaba el tema del origen, legitimidad y fin de la autoridad que era un asunto específico de todo pensamiento de carácter universal.<sup>14</sup>

El fortalecimiento de la autoridad de la Iglesia en estas regiones no tiene que ver solamente con la conocida tesis de la potestad de la institución sobre la exégesis de la Biblia y la obediencia al papa, sino especialmente con la formulación de una filosofía política y una estrategia de gobierno, asentada en la interpelación moral sobre cada uno de los sujetos jerárquicamente diferenciados.

En esta doctrina, la Iglesia aparecía como un modelo de comunidad construida sobre el concilio de voluntades entre sus miembros. Este concilio era una instancia superior a la comunidad doméstica, superior a la sociedad civil pautada por la ley, y superior al estado mismo. El concilio de voluntades organizado corporativamente tenía la facultad de delegar o retirar a conveniencia su soberanía al Estado, fuera su forma la monarquía, la democracia o la aristocracia.<sup>15</sup>

Los jesuitas a la vez que negaban el origen divino de la autoridad del emperador, cuestionaban la tesis según la cual existía un origen natural en la autoridad, sea esta patriarcal o por linaje. Entre sus principales intelectuales, Francisco Suárez,<sup>16</sup> negó que la naturaleza o la costumbre fueran el origen de la autoridad, coincidiendo así con Maquiavelo en que la política era fruto de un arbitrio racional. El legado divino para los católicos era la igualdad natural de los hombres, y su libertad para discernir el camino para la realización del bien común, ya que la vida social era indispensable para el ejercicio de las virtudes. En su concepto, si los hombres eran naturalmente libres, las relaciones de dominación no eran naturales, estas debían considerarse como resultado de condiciones mundanas, y regularse por explícitos acuerdos racionales para controlar el poder despótico o tiranía.

Suárez diferenció el orden de la familia del orden de la comunidad política, o 'comunidad perfecta' sentando su desacuerdo con el jurista español Luis de Molina quien defendía que el reino se derivaba de la institución patriarcal del mayorazgo:<sup>17</sup>

"Si nos atenemos solamente a la creación y a la generación natural, de ahí solo cabría deducir que Adán tuvo un poder domestico o familiar, pero no político

<sup>14</sup> Padgen Anthony, *The Fall of Natural Man: the american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, University Press, 1982.

<sup>15</sup> Don Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) fue asesor de Felipe IV. Fue ministro en la corte de Baviera, delegado en Viena, delegado en Italia; plenipotenciario de España al concejo de Munster para la negociación de la "paz de Westfalia", combatió al cardenal Masarini e intentó establecer tregua con las ciudades hanseáticas y los Países Bajos para juntar las dos líneas de la casa de Austria. Miembro del Consejo de Indias. Citamos su obra *Idea de un Príncipe Político Cristiano Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 25, Madrid, 1947.

<sup>16</sup> Francisco Suárez teólogo y filósofo jesuita (1548-1617) fundador de la escuela del contractualismo entre los filósofos jesuitas de la Universidad de Salamanca; expuso su doctrina en *De Legibus*.

<sup>17</sup> Gladys Valencia Sala, *El mayorazgo en la Audiencia de Quito*, Quito, Abya-Yala, 1994.



[...]. El poder político no empezó a existir hasta que empezaron a asociarse en una sola comunidad perfecta o autónoma varias familias. Por tanto, de igual modo que esa comunidad no nació con la creación de Adán ni por su sola voluntad, sino por voluntad de todos los que en ella se integraron, tampoco podemos afirmar con fundamento que Adán poseyera, por la naturaleza de las cosas, la primacía política en aquella comunidad".

Para ejemplificar este carácter secular de los pactos políticos, y negar un sentido ontológico a la autoridad, la literatura política del siglo XVII española partía de la imagen de una caída de un supuesto orden natural precedente en manos de la ambición, y la tiranía. Esta caída de la naturaleza hacía necesaria la construcción de una comunidad política artificial. Para Suárez

"[...] el poder legislativo, en virtud solamente de la naturaleza de las cosas no radica en ningún hombre concreto sino en toda la colectividad de hombres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política -como tampoco dominio- sobre el otro".<sup>18</sup>

Esta visión de la autoridad se convirtió en un modo de pensar en la literatura política española. Así don Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), un jurista que se había formado bajo la escuela jesuita del contractualismo resumía la tesis de la soberanía jesuítica:

"En la primera edad ni fué menester la pena, porque la ley no conocía la culpa ni el premio, porque se amaba por sí mismo lo honesto y glorioso; pero creció con la edad del mundo la malicia, é hizo recatada á la virtud, que antes, sencilla é inadvertida, vivía por los campos. Desestimóse la igualdad, perdióse la modestia y la vergüenza, é introducidala ambición y la fuerza se introdujeron también las dominaciones; porque obligada de la necesidad la prudencia, y despierta con la luz natural, redujo los hombres a la Compañía civil, donde ejercitasen las virtudes a que les inclina la razón y donde se valiesen de la voz articulada que les dió la naturaleza, para que unos a otros explicando sus conceptos y manifestando sus sentimientos y necesidades se enseñasen, aconsejasen y defendiesen. Formada pues esta compañía, nació del común consentimiento en tal modo de comunidad una potestad en toda ella ilustrada de la luz de la naturaleza para conservación de sus partes, que las mantuviese en justicia y paz, castigando los vicios u premiando las virtudes; y porque esta potestad no pudo estar difusa en todo el cuerpo del pueblo, por la confusión en resolver y ejecutar, y porque era forzoso que hubiese quien mandase y quien obedeciese, se despojaron della y la pusieron en uno, o en pocos, o en muchos que son las tres formas de república: monarquía, aristocracia y democracia".<sup>19</sup>

El imperio católico español había suscrito el patronato como una forma de conciliación con el papado sin renunciar a la vigilancia del Estado sobre la Iglesia. Sin embargo, las tensiones se mantenían en pie en torno a si era la comunidad moral representada por la Iglesia, o la nación representada por el Estado el fundamento de la república. La balanza en el siglo XVII se inclinó del lado de la Iglesia. Aún cuando los asesores del rey español ponían al servicio del Estado la 'utilidad de la religión', en última

<sup>18</sup> Francisco Suárez, *De Legibus*, libro 1, cap. 2.

<sup>19</sup> Saavedra y Fajardo, *Idea de un Príncipe Político Cristiano* *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*. p. 56.

instancia la tesis contractualista sostenía la idea de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado. El último aparecía como un delegatario, pero era la Iglesia el espacio 'natural' de articulación de la sociedad. Ya que el derecho civil carecía de desarrollo -en esto insistían los jesuitas contra la propuesta de Maquiavelo- era la Iglesia, y más precisamente, los intelectuales jesuitas en su concepto los encargados de desarrollar el derecho canónico adaptándolo a las condiciones locales.

Al suscribir importantes juristas de la casa española la tesis jesuita del contrato, y ante la presión de las oligarquías regionales, el proyecto de uniformización de la ley se dobló parcialmente ante un imaginario político inspirado en los fueros históricos del reino de Aragón. El contractualismo, de hecho, se había inspirado en la defensa que Aragón hizo de su relación contractual con el Imperio, relación que a su vez representaba una cultura política de contrato entre la aristocracia, la burguesía y los campesinos.<sup>20</sup> Si bien las leyes de Indias se inspiraron poco en el derecho aragonés y más bien trasladaron importantes elementos del derecho castellano a las colonias, el contractualismo como teoría fue introducido y desarrollado en las Indias por influencia de la escuela jesuita en la Iglesia, la sociedad criolla, el Cabildo, y en los colegios donde se impartía su filosofía. Los jesuitas defensores de la doctrina de la libertad natural habían desarrollado en base a este ejemplo una teoría universalista de contrato, que era la de la soberanía popular y una serie de manuales desde los cuales se describía, con detalle y con múltiples ejemplos, el comportamiento que debían tener un mercader virtuoso, un patrón o un siervo en su interrelación unos con otros.<sup>21</sup>

La Iglesia aparecía como la jurisdicción de las virtudes sociales y en gran medida defendía la existencia de fueros para las ciudades representadas por sus oligarquías regionales. En este sentido, la doctrina jesuita era de la simpatía de la elite criolla del siglo XVII que se encontraba empeñada en conseguir un nivel de representación política mayor en el conjunto político colonial, recuperar el derecho a nombrar alcaldes ordinarios perdido después de la rebelión de las alcabalas entre 1593 y 1701. El acceso de las elites criollas a la representación política se vio restringido mientras se gestionaba el ascenso social y el acceso a instancias como el Cabildo mediante el recurso del arrendamiento de puestos y la compra de títulos nobiliarios. La comunidad criolla reclamaba mediaciones locales y se veía demasiado expuesta a la ingerencia virreinal.

Uno de los aspectos más influyentes de la teoría contractualista en Indias, mucho más que el tema del tiranicidio, que hablaba del retorno del poder a la comunidad en caso de existencia de un rey tiránico, fue el de la definición de justicia como sinónimo de valor que se deriva del 'vínculo social' y proviene de la localidad. Francisco Suárez definía como el objeto de la justicia "cierta especial obligación o relación que nace del propio vínculo", pero aclaraba "no es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva".<sup>22</sup>

Para Suárez la sociedad definida como un "cuerpo político místico" estaba gobernada por un derecho que no era el mismo que la ley del Estado, se trataba de un cuerpo

<sup>20</sup> J.H. Elliott *Imperial Spain, 1469-1716*, London, Arnold, 1963.

<sup>21</sup> Capdequí Ots, *El Estado Español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>22</sup> Francisco Suárez, *De Legibus*, libro 1, cap. II, acápite 1537-1538.

jurídico de matriz moral que regía sobre la sociedad civil "unos lazos jurídicos-sociales fundados en una especie de parentesco social [deuda de unos con otros] por la consciente y libre cooperación de los miembros al mismo fin".<sup>23</sup> En este sentido promovieron los jesuitas una serie de formas asociativas definiéndolas como instituciones orientadas a suplir la falta de leyes civiles y como mecanismo para movilizar a la gente.

En términos 'contractualistas', la voluntad de virtud era afín a la voluntad de cumplir las responsabilidades asignadas a una posición en un vínculo social. La Iglesia como forma de articulación de lo social suponía la existencia de sujetos que en su 'fuero íntimo' eran capaces de ser interpelados a plegar a las regulaciones de un contrato. Era el 'fuero íntimo' el que movilizaba a la acción de forma contrastante a la ineficiente estrategia de la fuerza usada por el Estado. Esta responsabilidad vocacional era para los jesuitas el poderoso motor que podía hacer cumplir las reglas que la fuerza no podía.

Para los contractualistas, no sólo la soberanía radicaba en toda la comunidad, y podía volver a ella en caso de tiranía en el gobierno político, sino que el desarrollo del derecho era el desarrollo de códigos que representaran y regularan permanentemente todas las formas de transacción en la sociedad civil. En otras palabras, las implicaciones de este concepto no son sólo que el poder político es eficiente cuando se sustenta en la reproducción de virtudes sociales, sino que bajo este concepto de justicia se prefigura a la sociedad como objeto de regulaciones. El reducto último del orden radicaba permanentemente en la sociedad.

Sociedades mayores y congregaciones promovidas por la Compañía eran así ensayos de sociedad contractual, donde se aprendían modelos de virtud que debían informar a los nuevos vínculos sociales surgidos luego de la movilidad impulsada por el mercado y la mayor complejidad social de la comunidad colonial. Las congregaciones se ofrecían como instituciones ejemplares que debían ser emuladas en espacios laicos, donde se vivía la experiencia de la convivencia entre distintos estratos sociales.

En Los Andes, la tesis contractualista tuvo un profundo impacto por tratarse de un contexto en el que se iban fortaleciendo formas privadas de control social. Así, el contractualismo permitía visualizar la región criolla como el territorio providencial de un imperio moral, pues los lazos privados aparecían como los elementos fundamentales de un organigrama de poder y justicia paralelo al del gobierno. Aun cuando las leyes fueran sistemáticamente incumplidas la sociedad criolla no estaba libre de regulaciones. Las intenciones de autonomía se afirmaban lentamente y el pensamiento jesuítico proveía en este contexto una fuente rica en referencias a formas de reestablecer el orden y dirimir condiciones de conflicto.

La máxima esfera de influencia de la doctrina jesuita ocurrió durante una fase de franca privatización de las funciones de gobierno interno que se puede identificar con la consolidación del sector criollo. En la región criolla, el contractualismo contribuyó a consolidar y codificar como virtuosas ciertas formas de gobierno privadas vistas como instituciones de la república cristiana o del cuerpo político místico. De acuerdo a la tesis

<sup>23</sup> Antonio Gomez-Robledo, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 98.

según la cual la autoridad política aparecía como la delegada de un poder moral que podía retornar a la sociedad, en cada vínculo de autoridad social el señor fue investido de un poder supuestamente pactado ante la Iglesia con su subordinado. En este sentido, los jesuitas pusieron al alcance de la mano de los criollos un modo de legitimación y codificación de su poder regional.

## II- MARIA 'ABOGADA' DE QUITO: IMÁGENES JESUITAS DEL PECADO PÚBLICO Y DEL PACTO MORAL EN LA COMUNIDAD CRIOLLA

**E**n las visitas para la inspección de la "corrupción y relajamiento moral" que tuvieron lugar entre 1624 y 1625 en la Audiencia de Quito, Bogotá, Lima y Charcas,<sup>24</sup> se formularon listas de conductas criminales entre las que se incluían el hurto en manos privadas del sello 'real y místico' del rey, la influencia de las amistades personales sobre las decisiones judiciales, relajamiento del clero regular, fueros privilegiados para los miembros principales de la sociedad según corporaciones militares, asesinatos deliberados entre nobles por asuntos de venganza personal, y relaciones sexuales ilícitas entre personas de distinto estamento que "manchaban el honor" de los más altos y "corrompían" a los más bajos.<sup>25</sup>

Más allá del episodio algo escandaloso de la visita de Mañosca a Quito y su confrontación con el presidente Antonio de Morga, el patetismo de representaciones en torno a la imagen del pecado público constituyó un elemento central del modo de representación jesuita. Los jesuitas habían desarrollado en una amplia obra escrita y plástica el discurso del pecado público, convirtiéndolo en un género de permanente consumo en la sociedad colonial. Al igual que Viena, centro europeo del Imperio, donde la imagen del pecado público como la culpa de la decadencia de España alcanzó una alta expresividad discursiva, las ciudades coloniales andinas se convirtieron en el teatro de la retórica de la pasión y de la cultura alegórica de la escuela jesuita.<sup>26</sup>

En su oratoria, los jesuitas asociaron momentos catastróficos como lo fueron las erupciones volcánicas y pestes de viruela de esta incipiente sociedad masiva, con prácticas también definidas como infracciones al orden estamentario establecido por las leyes de Toro así como por la *Recopilación de las Nuevas Leyes de Indias*. La lista de pecados públicos en el discurso jesuita puede resumirse en dos prácticas que parecían endémicas desde la expansión del mercado: la 'corrupción' definida básicamente como el intercambio clientelar entre la burocracia y la rica sociedad criolla, y el 'relajamiento' definido como la desobediencia a la política segregacionista que transformó distancias estamentales y raciales en formas de subordinación doméstica y sexual.

<sup>24</sup> El licenciado Juan de Mañosca y Zamora, del tribunal del Santo Oficio fue encargado de visitar Audiencia de Quito por orden del consejo de indias y el escrupuloso Conde Duque De Olivares, ministro de Felipe IV.

<sup>25</sup> John Leddy Phelan, *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980.

<sup>26</sup> Fernando R. de la Flor, *Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Forma, 1995. Andrea Sommer-Mathis, comp., *El teatro descubre América. Fiestas y teatro en la casa de Austria*, Colección Quinto Centenario, Madrid, Mapfre, 1992.

¿Cuál era el sentido de estas imágenes desoladoras? ¿Se trataba de descripciones objetivas del estado social? ¿Cuál era el papel de la escritura en la que aparece esta imagen de desolación social? ¿A qué prácticas se asociaba, o qué prácticas promovía? La historiografía ha adelantado distintas interpretaciones acerca del discurso del pecado público, entre las más interesantes se encuentra aquella que describe estas imágenes como un síntoma de la batalla característica una sociedad cortesana: el Estado intenta centralizar la violencia e institucionalizar la representación política, mientras resisten las lealtades fragmentadas del feudalismo. Viqueira-Alban, por ejemplo, ha estudiado el discurso del pecado público en México como un intento de las monarquías modernas por reprimir el sistema de lealtades de una sociedad patriarcal, lo cual sólo habría sido posible durante el régimen borbónico, pues según su criterio la monarquía Habsburgo carecía de una estrategia de disciplinamiento social.<sup>27</sup> Sin embargo, para el jesuita Oliva estaba claro que ya en el tiempo de la dinastía Habsburgo, y en los territorios coloniales particularmente, su orden anunciaba el "teatro de las desolaciones" como parte de una estrategia destinada a una general reforma de costumbres.

De hecho, durante el siglo XVII, la región criolla estuvo marcada por la expansión de la esfera de influencia de la mercancía por fuera de canales institucionales. Una inmensa proporción de la población indígena se hallaba por fuera de las reducciones, en calidad de forasteros en pueblos ajenos a su adscripción territorial según las clasificaciones del estado colonial. Esta movilidad complicó las categorías socio-raciales del discurso jurídico de la conquista que se reducía al orden de las repúblicas de indios y españoles.<sup>28</sup> La ilegitimidad, el mestizaje y los intentos de asimilación cultural aparecían como opciones de movilidad social de los sectores subalternos. Paralelamente, las empresas criollas avanzaban como escenarios de un nuevo control poblacional. El Estado por su parte, para garantizar la renta, había colocado en remate cargos tales como la administración del tributo, y la administración de obrajes, con lo cual la elite criolla hacendada y obrajera accedía a un elemento clave para influir en los flujos poblacionales. La transformación de la gente "suelta" en "cautiva" de los fueros criollos fue observada por distintos testigos como el fenómeno crucial de la época. Aún en el siglo XVIII Jorge Juan y Antonio de Ulloa, ilustrados que a su vez defendían el monopolio de la justicia por parte del Estado colonial, describieron este fenómeno como una "maquina de abusos":

"[...] la casa de cada caballero particular era un sagrado a donde ni la jurisdicción de la justicia ni el respeto del Virrey podía alcanzar. Toda esta gente ociosa encuentra asilo en ellos porque se precian de ser mediadores de las vilezas que cometen quando se acogen a su amparo. El atrevimiento de querer violar su sagrado haría que esclavos y domésticos le ayudasen a castigar la osadía".<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

<sup>28</sup> El comportamiento demográfico de la Sierra norte de la Audiencia de Quito estudiado por Karen Powers parece de un alto nivel de ausentismo. El pueblo de más bajo ausentismo en el corregimiento de Otavalo, donde la corona había tenido un obraje, era tan alto como del 52% de la población entre 18 y 50 años en 1645. El vecino pueblo de Cotacachi tenía un 70% de ausentismo, pues el 12% de este grupo poblacional se había desplazado a centros urbanos, el 52% a haciendas y obrajes y el restante a esferas económicas informales de los sectores populares. Así mismo en el corregimiento de Riobamba, en la sierra central, en el año de 1695 la tasa de ausentismo de tributarios era entre el 42% y el 59% en cada pueblo. Karen Powers Vieira, "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration." De la misma autora *Prendas con Pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Quito, Abya Yala, 1994. Véase también Martin Minchom, *The people of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass*, Boulder- San Francisco- Oxford, Westview Press, 1994, publicada en su primera versión en castellano por el FONSAI, 2007.

<sup>29</sup> Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Viaje a la América Meridional [...]*, Quito, Ediciones Libri Mundi, 1989, p. 396.



*Uno de los cuadros de la serie de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, por Francisco Albán, 1763. Originalmente, en la casa de ejercicios de los jesuitas, hoy, en el Palacio Arzobispal. Fotografía de Christoph Hirtz.*

En el siglo XVII, el discurso jesuita sobre el pecado público no apuntaba a suprimir la movilidad poblacional, sino a dar un paso entre la integración de la sociedad criolla y la reconstrucción de jerarquías y valores para la regulación de las relaciones sociales entre sectores de distintos estatus. La misión jesuita era pensada como una campaña de reforma social o control de estos pecados, así sus escritos de filosofía moral estaban llenos de imágenes de la caída de la naturaleza, de 'enemigo de natura humana' e imágenes del pecado público adaptadas a las regiones. El 'pesimismo antropológico' jesuita impregnó también sus escritos de historia, teatro, poética, oratoria, libros de devociones, así como propició la elaboración por parte del clero secular de manuales para la doctrina de los subalternos. En todos estos textos se puede reconocer la presencia de la imagen de la caída de la virtud natural y el establecimiento de un sistema de pecado público, mediante el cual se introduce un pronóstico de redención, así como una campaña de reforma de costumbres.

La escritura jesuita sobre el pecado público prepara el establecimiento de sistemas penitenciales como la masificación de la práctica de la confesión, y el establecimiento de sectas guiadas por el principio de la integración social en la práctica colectiva de la penitencia. Las imágenes del pecado público ofrecidas por los jesuitas hablaban, sí, de un estado de ruptura de las leyes estamentarias establecidas por el derecho de gentes y el derecho colonial, y sin embargo para los jesuitas la 'caída del orden natural' era una realidad irreversible que había que confrontar. El Estado estaba imposibilitado de hacerlo, y manos privadas tendían a apropiarse ilegítimamente de la justicia.

El desorden intolerable no era la desobediencia de la ley, sino la aún temprana extensión de los controles morales. Era el papel de la Iglesia el fomentar, entre los miembros de la sociedad colonial, los principios según los cuales habría que abandonar el ejercicio de un poder o servidumbre irracional, y asumir la idea de una sociedad basada en el contrato. Como advertirían los contractualistas: ante la disolución de los vínculos

de sangre sólo la apelación al 'fuero interno' podría gobernar la conducta. La Iglesia debía intervenir introduciendo regulaciones dentro de las relaciones sociales y difundiendo manuales prácticos para el ejercicio de las virtudes sociales.

Dentro de los renglones de 'desorden' social subrayados por los jesuitas, se da un peso importante al del abuso ejercido por patrones contra la nueva masa de conciertos. Algunas de las imágenes que se usan con este propósito son las seducciones sexuales a las que se ven obligadas las mujeres subordinadas ante el poder incontrolado de los patrones; de la misma forma se usa la imagen de patrones que impiden la doctrina



entre sus sujetos, y finalmente se usa frecuentemente imágenes de indios, negros y castas que se han plegado a una educación religiosa estricta y a ejercicios penitenciales que los hacen 'mejores cristianos' que sus propios amos.

Los jesuitas apoyaban el desplazamiento de los indios de las reducciones a las haciendas. En esto se alineaban con la política del clero secular, que veía el crecimiento de su influencia en la integración de los indios en las doctrinas seculares. Es así que la idea de la libertad de los indios fugitivos para concertarse con empresarios criollos, y pasar a formar parte de la feligresía del clero secular se concibió en términos de la libertad natural de establecer contratos. Sin embargo, este discurso se conjugó con uno sobre la violencia ejercida por los patrones en caso de no asumir reglas morales para hacer legítima la autoridad, y complementariamente por un discurso pesimista acerca de la conciencia de los subalternos, a quienes se los describió como sujetos en formación, aún incapaces de asumir plenamente la libertad permanente, de romper vínculos de concertaje, o de intervenir en el mercado. El discurso del pecado público se asociaba a la tesis jesuita según la cual la Iglesia debía servir de mediadora entre sujetos de diferente condición moral. En la filosofía contractualista de la Compañía de Jesús y en la apropiación que hiciera el Estado secular criollo de este capital cultural para sus propios intereses, se puede encontrar la codificación de un derecho que debió informar las prácticas de dominio privadas. La dispersa composición de este derecho es un objeto clave para la comprensión de la modernidad católica y colonial hispanoamericana, de manera particular para la comprensión del papel desempeñado por la ideología religiosa en el largo y complejo proceso de formación de instituciones intermedias entre la mano de obra cautiva y la proletarización.<sup>30</sup>

Desde el campo de la teología moral, se formularon nociones de soberanía según las cuales existía una comunidad moral ligada por un contrato entre sus miembros. A la vez, la teología moral arrojó a la circulación unos libros con recomendaciones para la prédica entre los laicos que constituyeron verdaderos manuales de contractualismo práctico; estos cumplían la función de un derecho civil forjado en el seno del fuero eclesiástico. Estos manuales se referían al pago a los criados, así como a los criterios a tenerse en cuenta para la decisión privada acerca del justo precio de las cosas, así como a las condiciones morales de los subalternos, mediante argumentos que ponían en entredicho sus facultades mentales para asumir todas las consecuencias del contrato social. Así Iván Machado de Chávez<sup>31</sup> en su obra *Perfetto Confesor y Cura de Almas* (1641) reconocía que el concertaje de mano de obra suponía un contrato de pago salarial, sin embargo definió este contrato como fuente de una relación de "potestad dominativa" que asemejaba la relación entre empresario y trabajador a una relación entre padres e hijos.<sup>32</sup> Machado condenaba a estos nuevos miembros de la Iglesia nacional a ser sometidos a

<sup>30</sup> Una veta de estudio similar se puede encontrar en el debate sobre el problema del trabajo y la ciudadanía en las sociedades posesclavistas. Rebeca Scout observa como en Cuba se forman instituciones para la transición entre la esclavitud y las relaciones salariales. Véase Frederick Cooper, Thomas C. Holt, y Rebecca J. Scott, *Beyond Slavery. Explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 2000.

<sup>31</sup> Quiteño, arcediano de la catedral de Trujillo. Publicó *Perfetto confesor y Cura de Almas* en 1641.

<sup>32</sup> Machado de Chaves plantea que la potestad dominativa es la que semeja la autoridad del padre sobre sus hijos, describiendo con este tipo de categoría también vínculos entre los cuales enumera a los desposados, viudos, padres e hijos, tutores, curadores, pupilos, criados, libertos y esclavos, entre otros.





*Tomos primero y segundo del Perfeto Confessor i cura de almas, por Iván Machado de Chaves, 1641. Biblioteca del Banco Central del Ecuador, Fondo Jijón. Fotografía de Alfonso Ortiz Crespo.*

una justicia estrictamente privada en el espacio doméstico al que eran integrados como trabajadores, entregando al señor la potestad de castigar los delitos “sin que le sea necesario deducirlos a juicio, sino fuere en los delitos atroces, y dignos de los delitos graves, cuya punición pertenece principalmente a la potestad pública”.<sup>33</sup> Asimismo, la obra *Itinerario para párrocos de Indios*, del obispo Alonso de la Peña Montenegro<sup>34</sup> legitimó la movilidad de la población y su integración a la Iglesia criolla, a la vez que dedicó gran parte del escrito a calificar la imperfecta conciencia de indios, negros y castas. Con esta visión, obligó a la gente ‘suelta’ a aceptar a sus contratantes como tutores morales por un período indefinido.

Según el historiador jesuita Julián Bravo, la imprenta instalada en Quito por los jesuitas en 1759 sacó a la luz muchas de las voces dedicadas a la advocación de la Virgen. La imagen de María como ‘abogada’ había tenido amplia difusión en la práctica de la meditación recomendada a las familias durante el ejercicio espiritual del rosario.

<sup>33</sup> Machado de Chávez, *De la potestad que el señor tiene sobre sus criados*, Tratado X, documento I, 1641.

<sup>34</sup> *Biblioteca Missionalia Hispanica* publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, serie B, vol. V, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

Virgen de la Luz en la iglesia de la Compañía. Fotografía de Christoph Hirtz.



La advocación a la Virgen de Loreto por parte de Juan Bautista Aguirre S. J., y la advocación a la Virgen de la Luz por parte del historiador jesuita, luego exiliado, Juan de Velasco formaron parte de las primeras literaturas impresas con esta temática. Aguirre insistía en que María guiaba a la nave de la nación hacia su redención, calificándola como "*renuevo de Palestina*"; Velasco había logrado hacer una compilación histórica de la devoción a la Virgen en Quito como fundamento de un discurso patriótico. Esta visión de Quito como una comunidad moral cuyo territorio estaba anunciado en la esfera de influencia del santuario mariano precedió a su obra del exilio *Historia del Reino de Quito*. En esta, expulsado del territorio hispánico junto con la orden jesuítica, intentó una delimitación histórica de Quito como una nación con orígenes e instituciones sociales, capaces de anunciar su destino.

Según el cronista jesuita de Mercado, la Virgen no era sólo un símbolo de unidad sino que existían espacios de socialización concretos instituidos bajo su imagen, congregaciones donde se practicaban modos de integración contractualistas. Estos espacios constituirían el contenido real de la representación formal de la patria o comunidad moral. Los jesuitas habían construido en torno a la Virgen de Loreto una serie de congregaciones donde se fomentaba la integración corporativa de distintos estratos de la sociedad colonial, a estas congregaciones se integraban "[...] oidores, caballeros y españoles aunque no fueran de tanta calidad, siguiéndole cuatro mas, una para estudiantes, para oficiales mecánicos de la república, para morenos y para indios".<sup>35</sup>

El pacto fundamental debía poner en regla el pecado de la soberbia de las elites que imaginaban su poder como un poder natural sobre los indios y negros, excluyéndolos de la comunidad moral. Así la Compañía de Jesús se retrató a sí misma como la abanderada de la causa mariana de convocar a la excluida plebe colonial a una comunidad integradora; esta imagen incluía un discurso sobre el ofrecimiento a esta plebe de vehículos para alcanzar la virtud. La imagen de María desplazaba a la imagen de convivencia establecida en la institucionalización de la conquista y domesticaba directamente los filones de desorden social concebidos dentro del discurso del pecado público como desordenes introducidos por la tiranía, el relajamiento sexual y la usura, todos males del siglo.

En Oliva, el jesuita italiano, como también en la más tardía historia del jesuita criollo Pedro de Mercado (Riobamba 1620- Santa Fe de Bogotá 1701), se habla de la abnegación de los predicadores por extender la comunión y ofrecer ejercicios penitenciales a indios y negros. Mercado, a tono con una retórica común a distintas obras jesuitas, criticaba el ejercicio arbitrario del poder personal por parte de las elites, así como criticaba

<sup>35</sup> Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. p. 14.

al clero regular por su intolerancia diciendo que "incluso desde el púlpito reprendían dar comunión a los indios diciendo que eran incapaces de recibir este sacramento".<sup>36</sup> En las memorias de la misión por todo el territorio andino y centroamericano, abundaron los relatos ejemplares sobre la reforma de la 'perniciosa costumbre' de excluir a indios y negros.

La crítica a las políticas excluyentes no se resolvió prescindiendo de las elites, se buscó apelar a ellas. Los jesuitas narraron con exageración pedagógica el haber confrontado a las elites de Popayán, Panamá, Cartagena, Santa Fe, el Casanare, Mérida, Lima, y Quito. Así produjeron imágenes que cuestionaron en tintes dramáticos la superioridad natural de las elites y hablaron de la autoridad como un poder delegado por una sociedad contractual:

"Y es certísimo que algunas almas de estos indios menospreciados y perseguidos son mas dignas de comulgar que las de muchos españoles presumidos de nobleza y muy honrados por su hidalguía".<sup>37</sup>

El pecado público entre las elites era descrito como el de una idolatría hacia la riqueza y gloria personal. Su segundo gran pecado era el uso tiránico-arbitrario del poder. Con esta imagen se abrió discursivamente el espacio para una reforma: la invitación a empresarios y hombres públicos españoles a convertirse en elites piadosas mediante una educación impartida por la orden en sus colegios y cofradías. La imagen del pecado de las elites era por tanto acompañada de una imagen de integración de estos a las congregaciones de los jesuitas a partir de lo cual se reconocía su virtud, pues habiendo cedido en sus ambiciones se habían integrado con sus subordinados en un gesto que los igualaba, en lo trascendente, y que legitimaba, en lo temporal, su jerarquía.

Según la memoria de Oliva, a su llegada al Perú la Compañía de Jesús exhortó a los conquistadores y sus descendientes a reconsiderar el carácter privado de sus hazañas, y a entrar en los recién fundados conventos donde los ejercicios expiatorios de san Ignacio les llevarían a una nueva conciencia de elite. Las elites fueron invitadas a reconocer el carácter delegado de sus funciones de autoridad e interiorizar principios paternalistas.

Su arrepentimiento se demostraba en la generosidad hacia las instituciones religiosas y a través de ellas una limosna institucionalizada hacia los 'pobres corporales'. La institucionalización y racionalización de las prácticas paternalistas propuesta por los jesuitas, se desprendía de la tesis contractualista según la cual la autoridad no era en esencia ni natural (patriarcal) ni divina, sino que constituía un poder delegado por la comunidad. Esta propuesta suponía una racionalización de las prácticas señoriales.

Mediante argumentos acerca de las virtudes que debían caracterizar al vínculo social se propuso transformar al poderoso en una especie de investido, milicia o profesional de la empresa de la salvación. A través de esta reforma los jesuitas habrían ganado espacio para la 'Iglesia nacional' sobre el clero regular y extendido el fuero a las antes desprotegidas castas subalternas. El problema mayor abordado por los jesuitas era si las

<sup>36</sup> Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 46.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 400.

identidades confusas debían someterse al arbitrio de las relaciones privadas, extendiendo su ilegitimidad fiscal a su exclusión de la comunidad moral, o si intacta su ilegitimidad fiscal podían plegarse voluntariamente a una policía moral.

Mediante esta avanzada, los jesuitas se aprestaban a domesticar las categorías del código del honor de la cultura hispánica que se ajustaban precisamente a un sistema de linajes patrilineales, que se entendían como solidaridades que compartían las glorias y vergüenzas de las cabezas de familia. Era el contexto patriarcal en el cual se luchaba por alcanzar honras públicas que luego constituirán bienes hereditarios dentro del linaje.<sup>38</sup> Entre los derechos patriarcales que definían al señorío se encontraban precisamente el uso de armas, el deber de defender el honor o *vendetta*, derechos sexuales sobre sus tutelados y el ejercicio de la bondad para con clientelas propias.<sup>39</sup> Mientras el Estado condenaba a la informalidad gran parte de estas relaciones de dependencia surgidas entre elites y subalternos, los jesuitas predicaban la integración pero promovían una estricta regulación de estas relaciones describiéndolas como vínculos que articulaban la sociedad en una totalidad moral. Esta integración suponía sin embargo un proceso de recomposición de cada sujeto y de la comunidad en su conjunto, que se codificó como un proceso de disciplinamiento penitencial.

En Las Indias, la Compañía de Jesús tomó la iniciativa en un aspecto clave de la modernidad al describir como tiranía al ejercicio de la dominación personal justificado por discursos de superioridad natural, o ejercidos de forma arbitraria. Las imágenes del pecado público que hablaban del uso arbitrario de la sexualidad de los subordinados por parte de los poderosos apuntaban a cuestionar la idea de la superioridad natural en las relaciones patriarcales. Lo cual suponía no sólo representar las relaciones de género como relaciones contractuales, que lo eran según el derecho canónico,<sup>40</sup> sino representar también las relaciones de subordinación colonial como relaciones contractuales. La noción de contrato ajustaría el ejercicio personalista del poder, superaría la condición de informalidad en la que operaban estas relaciones, y evitaría prácticas irracionales tales como la sevicia. Es así que fue la prédica moral la que construyó una particular concepción de la relación entre 'el bien común' y el 'fuero interno' y una clasificación del pecado que colocaba en un mismo plano semántico la privatización de la justicia, la discriminación, la corrupción pública y las amenazas de la intimidación interestamental e interracial. En este discurso encontramos un primer intento de racionalizar el espacio doméstico como un espacio de relaciones interestamentales fundamental para la salud colectiva, así como un intento de traducir la soberanía y la autoridad como un asunto de voluntad personal. Vistas las relaciones de dependencia como relaciones contractuales, estos lazos podían ser regulados según su ajuste a las nociones de virtud, y a un código de deberes y derechos. La Iglesia fungía de intermediaria y matriz de un derecho colectivo y privado.

Más allá de la figura del contrato, el concepto de reforma de las costumbres supuso la difusión de un discurso sobre la penitencia según el cual la comunidad criolla se

.....  
<sup>38</sup> J.G. Peristiany, comp., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor, 1968.

<sup>39</sup> Philippe Ariès y Georges Duby, dirs., *Historia de la Vida privada. Poder privado y poder público en la europa feudal*, t. III, Madrid, Taurus, 1992.

<sup>40</sup> Natalia Catalina León, "Violencia conyugal y sociedad criolla. Cuenca: 1750-1800", Tesis de Maestría en Historia Andina, Quito, FLACSO, 1993-1995.



*Uno de los cuadros de la serie de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, por Francisco Albán, 1763. Originalmente, en la casa de ejercicios de los jesuitas, hoy, en el Palacio Arzobispal. En este, se observa a Ignacio de Loyola en la cueva de Manresa. Fotografía de Christoph Hirtz.*



integraba a ejercicios de expiación del pecado público y se orientaban a la búsqueda de la salud social a través de la penitencia. Mediante ejercicios penitenciales las personas de distintos estatus se transformaban de personas naturales o físicas en personas morales. Tiranos y esclavos expiaban sus roles temporales mediante la penitencia, y renacían como sujetos orientados hacia la búsqueda de la virtud. El discurso de la penitencia sin abolir el hecho de las jerarquías existentes entre nobles y plebeyos apuntaba a interiorizar principios de regulación de estas relaciones. Se proponía que un proceso penitencial individual y colectivo llevaría a la conversión de la sociedad de una comunidad marcada por el pecado público a una comunidad redimida.

Juan Bautista Aguirre,<sup>41</sup> orador jesuita y catedrático de filosofía y teología en la Universidad de San Gregorio Magno en Quito, al hablar de la memoria de Juan Nieto

<sup>41</sup> Nacido en Daule (Guayaquil) en 1725, paso a Tívoli tras la expulsión de la Orden. Allí fue confesor de obispos, incluyendo al Cardenal Gregorio Bernabé Chiaramonti luego Papa Pío VII. Véase Francisco Javier Cevallos, "Juan Bautista Aguirre y la poetica colonial".

*Demadero. Fuente: Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del siglo XIX, Quito, FONSA, 2005, p. 287. Reproducción de una de las acuarelas de un álbum anónimo del siglo XIX que reposa en la Biblioteca Nacional de Madrid.*

Polo de Águila obispo de Quito, un año después de su muerte acaecida en 1759, hizo recordatorio del papel de este obispo como promotor de la doctrina jesuita del contrato y la penitencia. Para Bautista Aguirre, Nieto Polo de Águila había introducido una oratoria altamente expresiva, y desde la silla catedralicia había lanzado una imagen de la comunidad criolla que tendría eco también en otras ciudades criollas norandinas como Cali y Popayán. Se trataba de una representación del Quito criollo como el Reino del pecado público, alternativamente que se represente esta ciudad como una penitente. En la carta pastoral que hizo leer Juan Nieto Polo de Águila en su iglesia catedral, el día 13 de marzo de 1757 con ocasión del terremoto y desolación de Latacunga, se refirió a la ciudad en los siguientes términos

"O provincia y ciudad de Quito (me parece que oigo exclamar a la bondad divina) O Ninive Segunda<sup>42</sup> no menos en lo relajado que en lo opulento. [...] Sangrientos aparatos de guerra en todo el Orbe indiano, funestas divisiones entre potentados y monarcas, la naturaleza, pestes, miserias que nos describe Cristo en su evangelio como prenuncios del universal Juicio y deliquios de la Naturaleza vecina ya a su fin [...] esto mismo parece, que nos gritan el lamentable estrago de costumbres, que con menosprecio de la Sangre de Dios Hombre reyna oy en la mayor parte del Cristianismo".<sup>43</sup>



Para Aguirre, Nieto Polo de Águila había sido un fuerte propagandista del teatro moral jesuita y había inducido a hacer de la Pasión el lugar para el renacimiento de la comunidad, así la fiesta de la Semana Santa se consolidaba como el escenario de representación de la comunidad criolla. En la simbología jesuita, la Pasión era el procedimiento mediante el cual la sociedad del pecado público se incendiaba hasta las cenizas y renacía como un fénix bajo la forma de la patria criolla. Para Aguirre, Nieto "respiraba y hablaba llamas", con esta alegoría se refería a su uso de la retórica ignaciana del auto examen, como modo de interpelar a la comunidad criolla. El auto examen, en el modelo de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos suponía una forma rigurosa de penitencia intelectual y emotiva. Aguirre describía este proceso como una forma de reducir a cenizas las pasiones y un medio para renacer en la virtud. Nieto Polo de Águila "cabeza de uno de los mayores y más venerables cuerpos de Nación, que abraza en su Gremio la Iglesia Americana": Quito, habría contribuido a extender los ejercicios ignacianos a la sociedad laica. En misiones continuas, Nieto Polo había inducido al Cabildo y toda la clerecía, a todos los barrios urbanos y parroquias rurales de la circunscripción hacia la penitencia. Este obispo había masificado este ejercicio "induciendo a confesiones generales, en que innumerables almas se arrojaban a los pies de un sacerdote, a derramar sus culpas por las heridas que les havia abierto con sus harpones el Desengaño".

.....

<sup>42</sup> Este sobrenombre que da el Obispo Nieto Polo de Águila a Quito se toma de un pasaje bíblico en el que Jonás notifica a la ciudad de Nínive un pronto final.

<sup>43</sup> Juan Bautista de Aguirre, *Oración Fúnebre Predicada En Las Solemnes Exequias Que Al Cabo De Año Se Hicieron A La Feliz Memoria Del Ilmo. Doctor D. Juan Nieto Polo Del Águila, Obispo De La Ciudad De Quito En Su Iglesia Catedral, El Día 17: De Marzo, De 1760*, Quito, Editorial Juan Gregorio Freire, 1760.

*Chacatalca de la procesión del Viernes Santo en Latacunga.*  
Fuente: Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del siglo XIX, Quito, FONSAL, 2005, p. 275.  
Reproducción de una de las acuarelas de un álbum anónimo del siglo XIX que reposa en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Nieto había logrado infundir en Quito la voluntad de hacer cotidianas "procesiones de sangre"; la imagen penitencial de la comunidad exhibida en los rituales de Semana Santa se convertía en un objeto de consumo permanente.

Las cartas pastorales de este obispo habían sido fundamentales para la consolidación de la imagen de María Apocalíptica como cabeza de la ciudad y, en general, de la comunidad criolla en Quito, a la vez que había influido al sur de Nueva Granada haciendo de la fiesta de Semana Santa el signo de la comunidad criolla de Popayán y Cali. En este momento florecía la pictórica barroca, y se extendía por todo el obispado de Quito la influencia de la escultura de la escuela quiteña, particularmente expresiva en gestos de pasión y disciplinamiento físico.

Mientras en Viena los temas morales se infiltraron en la fiesta política, en la región criolla la condición colonial representada en la fiesta política como una unión de naciones rivalizó con los imaginarios de comunidad representados como una identidad afectiva.<sup>44</sup> Los temas del particularismo renacentista de la fiesta política facilitaban una representación de los indios como nuevos súbditos y ratificaban la potestad del rey en Indias, pero eran poco eficientes para representar a una comunidad en transformación, ahora compuesta por nuevos grupos mixtos, y cruzada por nuevas formas de poder privado.<sup>45</sup> El teatro moral se convirtió en el espacio fundamental de representación del cabildo y las redes clientelares de la oligarquía criolla, a la vez que daba espacios de representación a nuevas formas de subalternidad. Así Pedro de Mercado describía como hombres, mujeres, nobles, plebeyos, clérigos y legos participaban sin más distinciones en la representación penitencial de la comunidad. El teatro moral no sólo exhibía a los nuevos miembros, sino que constituía en sí un ejercicio de autodisciplina que apuntaba a su posterior integración plena. Aguirre celebró las imágenes de la ciudad penitente, recogiendo la forma en que distintas castas se incluían a ejercicios de penitencia, lavando así la mancha de su deshonor. La integración de las castas a la comunidad criolla estaba concebida bajo el discurso religioso como una unidad en la penitencia:

"[...] las penitencias exteriores índices que mostraban la interior penitencia, eran muchas. Unos llevaban pesadas cruces en los hombros; otros llevaban ligados los brazos con fuertes sogas; unos llevaban grillos y cadenas en los pies, y todos en las cabezas la ceniza que iba cayendo de lo alto para que se pareciesen a los penitentes de Nínive [...] Fue época de mayor confesion, comunión, reconciliación, ruptura de las relaciones ilícitas, fin de las supersticiones. La ciudad de Quito parecía toda una muy santa ciudad".<sup>46</sup>



<sup>44</sup> "Relación de las fiestas reales que celebró la muy Noble y muy Leal ciudad de Quito en la Augusta proclamación del señor rey Don Carlos IV el día 21 de septiembre de 1789". Archivo Municipal de Quito, Cabildo, 1789.

<sup>45</sup> Carlos Espinosa, "The Fabrication of Andean Particularism" en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Año 2, n° 18, Lima, IFEA, 1989, pp. 269-298.

<sup>46</sup> Pedro de Mercado, S. J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, pp. 83-84.



*Llegada de la Virgen de El Quinche a Quito, anónimo, siglo XVII, santuario de El Quinche. Fotografía de Christoph Hirtz.*

La penitencia era una renuncia del sujeto a un código de pertenencia relacionado con el prestigio social, una subordinación del código del honor al código de la virtud. La penitencia también confirmaba su muerte como sujeto de una clasificación civil, en sí ineficiente, especialmente para el caso de los indios fugitivos de la mita y el tributo, la población con aspiraciones de mestizaje y las castas. La Pasión aseguraba el surgimiento de un sujeto interior y exteriormente articulado a una nueva clasificación social de tipo moral.

Este discurso moral traía a la memoria las virtudes que debían reproducirse en los vínculos de dependencia entre distintos estamentos. La ciudad habría encontrado su mejor retrato en el espejo de la penitencia pues este le restituyó de una imagen ideal de sí misma, en la representación de la ciudad de Dios que se imaginaba como una sociedad armónica y jerárquica. Así inseparable del discurso de la renuncia personal y la penitencia surgía la representación de una ciudad organizada en congregaciones en las cuales las elites practicaban la filantropía. Habiendo perdido la mayoría de sus habitantes representación en la fiesta política, habían recuperado en las procesiones religiosas un espejo aunque distorsionado, para su representación:

“Ordenose una procesion, la mayor que se ha visto en concurso de piedad devocion y penitencias. Iban en ella todos lo religiosos por el orden de sus antigüedades, guiaban las cruces de las parroquias y los estandartes de las cofradias; caminaban en ella muchos fieles con invenciones varias de mortificacion [...] la procesion



Detalle del cuadro de la  
página anterior.  
Fotografía de  
Christoph Hirtz.



tuvo su doble en el cielo [...] un hombre sonó como el sacramento estaba acompañado de san Javier, y san Ignacio y corte de ángeles".<sup>47</sup>

Aguirre describió como el obispo Nieto contribuyó a la institucionalización de la limosna, convenciendo a las elites de hacer donaciones de forma anónima renunciando así a su protagonismo personal:

"Para ejemplo y edificación de sus ovejas, distribuía su ilustrísima gruesas cantidades en publicas limosnas: ya pobres en su palacio, ya a muchos monasterios, y casas de ejercicios: pero oh! quanto ! mayores eran las sumas, que expendía ocultamente su piedad en secretísimas obras de misericordia! consiguiendo de este modo su claridad ingeniosa, arrancar del corazón de los próximos las espinas de la necesidad sin ensangrentarles el rostro con el rubor de la verguenza: no como aquellos que del mismo dinero que se reparte en publicas limosnas forman un clarín de plata, con que vocean por todas partes la agena desdicha y la propia liberalidad".<sup>48</sup>

Los actores del teatro moral exhibían su estado de Pasión como una prueba de que su integración a la comunidad se determinaba desde su 'fuero interno' y no por vínculos de sangre. La compulsión por demostrar vínculos afectivos por parte del sujeto era un requisito fundamental de la filosofía contractualista y era muy incentivada en sociedades regidas por su signo. En la lógica penitencial, las identidades se representan como en un proceso de transformación que les permitirá reencontrar la identidad siendo la misma representación -la disciplina, el teatro religioso, la procesión- un ejercicio de disciplinamiento. En el teatro moral alcanzaban representación sujetos de estatus no reconocidos por el orden monárquico, individuos que a través de los ejercicios lograban una nueva identidad. En este contexto, la representación 'étnica' ya no se relacionaba con la sucesión o con la sangre, elementos inamovibles de identidad. En el teatro moral encontraban los

<sup>47</sup> Pedro de Mercado, S. J., *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 70.

<sup>48</sup> Juan Bautista de Aguirre, *Oración Fúnebre*.

sectores amestizados un escenario en el cual someterse a procesos sumarios de domesticación de la idolatría, así como una credencial que hablaba de su uso de tecnologías que le permitían una constante vigilancia de sí y una búsqueda de la virtud.<sup>49</sup>

Era la forma misma de la imagen la que permitía organizar el discurso y las tecnologías de la subjetividad que eran el vehículo de la reforma social antes anunciada. Sólo bajo la contemplación de la imagen religiosa en la que se fundía la noción jesuítica del orden orgánico, con la perspectiva introducida por la estética renacentista, se producía un espacio imaginario que orientaba a la comunidad a la salvación. Así la imagen religiosa se convertía a la vez en una representación del orden ideal y en un instrumento para la transformación del mundo. Era en el lenguaje estético y sacramental de la penitencia en el que se lograba procesar los desórdenes del mundo secular concebidos como pecados públicos. Es así que para Nieto Polo de Águila, quien atribuía el desorden de Quito y sus desgracias a la expansión de la vanidad mundana por los rápidos canales de la mercancía, el pecado público sólo podía ser domesticado mediante la extensión de los controles que ejercían las imágenes religiosas sobre sus devotos hacia los espacios de socialización mundanos y cotidianos.

Para Aguirre, el obispo Nieto había identificado correctamente la existencia de una confrontación entre modos de representación: forma mediante la cual imaginaba y proyectaba una lucha por extender la lógica de la imagen religiosa como mecanismo de reforma de las costumbres por encima de la lógica del 'pecado público' o la tiranía y el mercado. La Iglesia debía detener la 'vanidad' rigiendo sobre las plazas de mercado, el teatro moral de los santuarios debía superponerse al teatro mundano, los altares debían extender sus dinámicas de jerarquía y vínculos piadosos a las salas cortesanas donde se reproducía el honor y la corrupción:

"Quantas mujeres profanas escandalosas y con unos ropages mas cortos que su vergüenza entran continuamente a la casa de Dios tan cargadas de adornos que parece que llevan sobre si una andante mercadería. Ut luxurian negocietur" [...] Ya por desdicha nuestra hemos llegado a un tiempo en que la vanidad, la murmuración, los escándalos se han trasladado de las plazas a las iglesias, de los teatros a los santuarios, de las salas a los altares".<sup>50</sup>

En esta oración fúnebre, Aguirre definió los signos de penitencia de los pobladores de Quito como encarnaciones de representaciones plásticas,

"[...] procesiones de Sangre en que se dejaron ver por esta ciudad muchas estatuas vivas de la penitencia que con el estruendo de cadenas, disciplinas, y grillos despertaban nuestro escarmiento, y hacían un triste y pavoroso eco aun en las peñas."

Estas "estatuas vivas de penitencia", a su vez combatían con "estatuas de ambición" en la imagen de Aguirre. En su narrativa, se plateaba el conflicto entre dos formas dramáticas, dos teatros, siendo uno de ellos el teatro del honor, y el segundo el teatro moral

<sup>49</sup> Thomas Abercrombie, "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", en *Revista Andina*, año 10, n° 2, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1992.

<sup>50</sup> *Carta pastoral de Juan Nieto Polo de Águila. Obispo de la diócesis en su iglesia cathedral de Quito el día 13 de marzo de este año de 1757 con ocasión del terremoto y desolación de Latacunga*, Manuscrito Biblioteca Carlos Manuel Larrea 08888-08889.

*Mariana de Jesús  
meditando frente a un  
cadáver. Monasterio de  
Santa Clara.  
Fotografía de Alfonso  
Ortiz Crespo.*

que había sido interiorizado por los sujetos, pues siendo 'estatuas' llevaban también "altares en los pechos".

Las imágenes iban acompañadas de instrucciones acerca de 'cómo leerlas' y cómo practicar las virtudes sociales enseñadas por ellas, en una extensa literatura confesional que fue distribuida diferenciadamente entre los sujetos de distintos estatus de la sociedad colonial. La comunidad de afectos concentrados en la devoción mariana era además un cuerpo social en el que cada vínculo era descrito como una relación afectiva. Se enfatizaba el afecto que atravesaba los vínculos sociales entre personas de distinto estatus, personas artificialmente juntas y que, sin embargo, formaban redes basadas en un modelo de familia patriarcal. No se trataba ni de una comunidad dinástica, sustentada en el parentesco real, ni de una comunidad protonacional en la cual se hubiera aprendido un modelo de identificación abstracta.<sup>51</sup> En este tipo de imaginario la colectividad se representaba bajo la fórmula de Suárez como una comunidad política mística. Con lo cual, su asumida artificialidad era inseparable de una descripción de los cuerpos sociales como relaciones concretas, relaciones que a su vez se definían como lazos contractuales por ciertas formas codificadas de afecto y comportamiento entre sus miembros.



Esta propuesta, por supuesto, contradice lecturas históricas que sostienen que las prácticas confesionales de la Contrarreforma se aplicaron sólo a subjetividades ejemplares, como lo fueron las santas andinas Mariana de Jesús y Santa Rosa de Lima.<sup>52</sup> Más allá de la conformación de subjetividades ejemplares, estas imágenes son la puerta de entrada para el traslado de las relaciones seculares al escenario corrector del teatro moral. La fuerza de la representación penitencial en Quito habla de la extensión social e intensidad subjetiva de los controles introducidos por la Compañía al conjunto de la comunidad.

La función de intermediación de la Iglesia representada por la alegoría mariana se expresó en discursos sobre la apertura hacia la integración moral de los sujetos coloniales, así como en el desarrollo dentro del derecho canónico de una serie de premisas sobre relaciones contractuales entre particulares, una suerte de un derecho civil anterior al desarrollo del estado moderno liberal. Relatos que describían la Iglesia como 'tribunal alterno' hablaban de la 'escritura milagrosa' no sólo como la escritura constitucional de la comunidad criolla sino como la escritura mediante la cual se formalizaban contratos privados. En este sentido, el historiador José Jouanen S. J. sostiene que el primer asunto que trataron los primeros padres al llegar a Panamá es lo que en esa época el jesuita Portillo vio como "el de las injusticias que se

<sup>51</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>52</sup> Carlos Espinosa, "The Fabrication of Andean Particularism". Ross Waldo, "Santa Rosa de Lima y la formación del espíritu hispanoamericano", en *Nuestro imaginario Cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Barcelona, Anthropos, 1992.

suelen cometer en las ventas y compras y otros contratos" pues los comerciantes le habrían pedido "reglas y normas suficientes para la tranquilidad de sus conciencias, así para lo pasado como para lo futuro".<sup>53</sup>

Con esta prédica se habría resuelto injurias y rumores que comúnmente habían provocado partidismos y venganzas. Se habría convocado a testigos, las partes habían expuesto públicamente su posición y se habría logrado la 'firma de acuerdos privados' todo ante la tercería de representantes de la orden.<sup>54</sup>

El intercambio mercantil en el pensamiento católico suponía un contrato, de manera similar al procedimiento según el cual la soberanía política fue definida en base al derecho canónico, y a la doctrina de Suárez, como un contrato. El apareamiento del intercambio monetario se entendía como una universalización del valor del que se deducían los particulares, y se consideraba que esta abstracción surgía de forma análoga a la vida civil de un diálogo racional en pos de un consenso. Es así que los relatos sobre la génesis del contrato mercantil se aproximaban a los temas de contrato como fundamento de la soberanía. La igualdad natural representada por el trueque habría sufrido una caída, y era indispensable por tanto la formulación de acuerdos. El contrato mercantil suponía un concepto de mutuo consenso sobre el valor, una noción de lo universal mediante la cual era posible entender la equivalencia entre objetos distintos, y lo que es más importante, las posibilidades de transacción entre personas de distinto estatus. En última instancia estaba en juego el definir el contrato como un vínculo basado en un consenso entre sujetos, cualificados como libres, racionales, y capaces de transferir dominio o legar la potestad de sus bienes.

A partir de la concepción del mercado como escenario de contratos morales, todo pensamiento sobre el contrato de compra-venta fue relacionado con nociones de fuero de la conciencia y con nociones de virtud que debían caracterizar al vínculo social, es así que en su *Itinerario para párroco de Indios* el obispo de la Peña Montenegro dedicó importantes acápites a argumentar cómo las transacciones mercantiles debían ser reguladas por un derecho civil inspirado en la teología moral, así como dedicó gran parte de su obra a definir la forma diferencial mediante la cual los indios y negros habrían de participar o ser excluidos de este nivel del contrato social:

"[...] el antiguo comercio en el mundo se daba por trueque en especies 'permutatio'. Dificultades sobre la universalidad del valor de cada mercancía ordenaron pues hacer monedas que dándoles el valor intrínseco sirviesen de precio ajustado a las cosas de que necesitaban; con lo cual fácilmente y en cualquier parte que se hallasen remediasen sus necesidades; y de aquí comenzó el contrato de compra venta, distinto de la permutación. Y las tales monedas se llamaban precio y la cosa comprada con ella se dicen mercadería. Venta es un contrato que se realiza por medio del consenso entre el precio y la mercancía. Se transfiere el dominio de la cosa que se compra. Solo los consentimientos de los contrayentes son suficientes para que se celebre el contrato".<sup>55</sup>

<sup>53</sup> José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*.

<sup>54</sup> Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 298.

<sup>55</sup> Gaspar Hurtado, *De justitia et iure. Tractatus de contractibus. Y San Prierio Summa Summarum* [1593], citado en Alonso De la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de indios*, en Biblioteca Missionaria Hispánica, serie B, vol. V, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, p. 436



En el concepto católico colonial quien acumulaba ganancia monetaria siempre sacaba mayor provecho porque el capital, invención monstruosa, se reproducía aún sin mediación del trabajo, creciendo en el día y en la noche como en una cópula consigo mismo. Se trataba de una apropiación que hizo la Contrarreforma, de la imagen del purgatorio introducida por el cuarto Concilio de Letrán en el siglo XIII.<sup>56</sup>

Los jesuitas ofrecieron el penitencialismo como una tecnología para la restitución espiritual de los haberes conseguidos mediante las inevitables prácticas 'irracionales' del capital en el contexto colonial. Así la figura del contrato racional se encontraba inseparablemente ligada a otra figura de origen penitencial, y profundamente marcada por el pesimismo antropológico jesuítico, el concepto de restitución. Un estricto orden del discurso, necesario para una confesión auto reflexiva, se concebía como un vehículo de restitución de las prácticas del lucro capitalista; así mismo la institucionalización de la caridad redimía al mercader exitoso de los perjuicios causados en su entorno. Entre las mencionadas prácticas irracionales, se señalaron algunas causadas por la conquista, la usura, la esclavización de hombres, el uso de la violencia con criados, el precio de las cosas conseguidas en el intercambio, entre otras. El concepto de restitución proponía que quien sacaba provecho material del contrato en perjuicio de la otra parte, debía someterse voluntariamente a un proceso de ordenamiento de la conciencia que lo hiciera apto para llevar una contabilidad paralela a la del capital. El mercader virtuoso debía poder restituir la ganancia mediante un acto simbólico de devolución que era la práctica de la confesión.

La confesión supuso un proceso de racionalización del discurso en el cual se regulaban formas de objetivación, indagación y cálculo. Una prolija confesión suponía un ejercicio de la memoria capaz de articular hechos en un orden temporal lineal, en el que el sujeto se percibía a sí mismo como una conciencia activa, en uso de su libre albedrío capaz de juzgar la distancia existente entre las obligaciones que imponen las transacciones sociales en el espacio mundano, y las nociones de virtud quebrantadas por estas obligaciones. Mediante sentimientos e imágenes, el confesante iba simultáneamente creando un espacio interior desde el cual imaginaba una economía del tiempo y del espacio que se visualizaba como una carrera progresiva hacia la salvación.<sup>57</sup>

Así el desarrollo de lo que hoy llamamos tecnologías de la subjetividad fue uno de los máximos ofrecimientos que hizo la intelectualidad jesuita a los empresarios criollos. La promoción de las prácticas sacramentales de la confesión íntima y la oración mental ordenaron al individuo a pensar según una economía del tiempo lineal y subjetiva, no gratuitamente paralela a la lógica del tiempo en la economía comercial. La tarea era la vigilia "no dormir así como el demonio no duerme".<sup>58</sup> Esta reconstrucción de la identidad se producía en tres momentos siguiendo el modelo de los ejercicios ignacianos: el vaciamiento de la memoria cultural -olvido intencional- o enfriamiento de los afectos mundanos y placeres temporales,<sup>59</sup> un lugar claramente neoagustiniano; la expiación

<sup>56</sup> Jacques Le Goff, *La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987.

<sup>57</sup> Fernando R. de la Flor, *Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Forma, 1995.

<sup>58</sup> Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 43.

<sup>59</sup> La disciplina que supone esta actitud fue contundentemente criticada en una obra antijesuítica de la época Manchú en China titulada "No puedo impedírmelo o es necesario que al fin yo estalle" o "El espejo de los monstruos" de Yan Guangxian 1597-1669. Referencias al respecto en Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*.

afectiva de los pecados o desolación sentida, que en el orden más perfecto y virtuoso de los afectos penitenciales sigue el modelo de la Pasión; y tras la recuperación de la salud, la consolación o gozo. Así lo escribe Pedro de Mercado en su memoria de la misión en Quito y Nueva Granada cuando dice que “según el modelo del jesuita, en la milicia de Jesús, el soldado de Cristo hace la guerra no a otro sino a sí mismo”.<sup>60</sup>

A decir del jesuita Pedro de Mercado, el comerciante virtuoso debía dar señales de desacuerdo con la lógica del capital y expresar en escenarios rituales su convencimiento de que existía una igualdad natural entre los hombres, esta conciencia se representaba con la alegoría de la esclavitud espiritual. El mercader virtuoso debía además usar esta injusta condición temporal como un lugar de redención, debía demostrar responsabilidad piadosa hacia su esclavo teniendo con él actos de distribución filantrópica que representaran su piedad general hacia la clase de los afectados. Esta fase de la restitución suponía la recreación de espacios de socialización donde se practicara la figura del contrato.

La confesión y las técnicas de la subjetividad para las élites enfatizaban su ordenamiento intelectual “de modo que realzasen su autoridad con la superioridad de sus conocimientos sobre los demás”.<sup>61</sup>

Para el obispo Alonso de la Peña Montenegro, la restitución era requisito indispensable para abandonar definitivamente la fase de la conquista, también la fase de tiranía criolla y construir un orden en que estas mismas élites sean funcionarios de la ciudad de Dios:

“No se deben absolver [al conquistador] si primero no restituye a los pobres, porque las víctimas ya no se ubican, y a sí mismo, según su estado y favores a la república, lo demás a los indios que principalmente fueron damnificados de manera que reciban de ello beneficio espiritual según el parecer y buen juicio del obispo donde se hubiere de hacer restitución”.<sup>62</sup>

La imagen de los criollos como la contraparte virtuosa de la autoridad social en las colonias se representó en el discurso del obispo como el de unas élites que, en contraste a los conquistadores, no sólo renunciaba a su gloria personal mediante prácticas penitenciales sino que protegían a los ‘pobres corporales’ garantizando con estas virtudes una legítima acumulación económica:

“[...] porque si las limosnas que se dan a los pobres corporales son de tanta estima que el mismo Dios se da por obligado y queda como empeñado para dar sobre aquestas el retorno, quien tiene misericordia de unas almas que están en extrema necesidad, y que les va a decir no menos que librarse de una condenación ferriéndolo por salvación y gloria eterna, no es para quedar en miseria: que Dios pondrá dentro de su mano abierta todo el cerro de Potosí para que tenga que dar.”<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 173.

<sup>61</sup> José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*. p. 28.

<sup>62</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de indios*, en Biblioteca Missionaria Hispánica, serie B, vol. V, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, p. 603.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 460.



Los jesuitas tuvieron asimismo especial cuidado en crear congregaciones mixtas. Estas eran sociabilidades donde se unían simbólicamente amos y esclavos en un voto de igualdad, y donde se practicaba la noción de contrato, recubriendo así las diferencias y jerarquías con un simbolismo de tipo vocacional. Allí se experimentaba un imaginario de igualdad natural entre amos y esclavos:

"Desta esclavitud se siguió grandísimo provecho de numerosísimas comuniones, porque los padres de la Compañía cuidaron de que los esclavos de los hombres comiesen como hijos de Dios del regalo que les da en la mesa del altar [...] los hombres blancos que siempre se tienen por superiores a los negros, quisieron en esta ocasión ser sus iguales matriculándose por esclavos del Señor Sacramentado; y para mostrar que lo eran, acudían a recibir en nuestra iglesia la hostia consagrada a la cual, a sus tiempos, hacían solemnes fiestas en demostración de su dicha esclavitud".<sup>64</sup>

Buscados como representantes de la doctrina contractualista, los amos debían asumir la injusticia de la tesis de la esclavitud natural, y representarse a sí mismos como penitentes, o esclavos espirituales que reconocían el derecho de representación de sus sometidos:

"Así lo ejecutaban [los esclavos] haciendo lo que podían, pero sus amas y señoras, como personas más poderosas, tomaban por su cuenta la fiesta ayudándolos con darles para la celebridad muchedumbre de velas, ricos doseles, olores fragantes, dineros para la música y otras cosas necesarias para la fiesta, y ellas también la hacían con suma piedad confesando y comulgando en aquel día a título de que se habían hecho asentar por hermanas en la misma congregación de sus negros y negras".<sup>65</sup>

Según las narrativas jesuitas, esta oferta de virtud producía entusiasmo entre los subalternos que ya no se contentaban sólo con cumplir las obligaciones externas de la doctrina, sino que mostraban una regularidad y disciplina que podía ser sólo fruto de la voluntad. Según Pedro de Mercado, "ya no solo confiesan en el tiempo de cuaresma sino cada ocho días".<sup>66</sup> Para este último, la voluntad de disciplinamiento y ordenamiento interno que mostraban tanto los esclavos como los indios, era fruto de la capacidad de interpelación que tenía el discurso moral. Esta edificación de sí mismo que promovía el discurso moral, atravesando desde el castigo auto infligido hasta la voluntad de corrección, era argumento suficiente para liberar a las elites del ejercicio de la violencia y hacerlos representantes hegemónicos y monopolizadores de los códigos de una sociedad unida y disciplinada en torno al imperativo de la salvación.

<sup>64</sup> Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 283.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 283.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 16.

Itinerario para  
Párrocos de Indios,  
por Alonso de la Peña  
y Montenegro, 1726.  
Biblioteca del Banco  
Central del Ecuador,  
Fondo Jijón.  
Fotografía de Alfonso  
Ortiz Crespo.

### III- UN NUEVO CONCEPTO DE LA IDOLATRÍA ENTRE LOS SUBALTERNOS COLONIALES: APEGO IRRACIONAL A LOS BIENES MATERIALES

**E**l concertaje de mano de obra entre la gente suelta planteó uno de los problemas más serios surgidos por la expansión del mercado, que debieron ser tratados por los intelectuales y religiosos de la época, de manera particular por aquellos que atendieron el problema de los contratos.

El mismo obispo que fomentó la libertad natural de los indios para evadir la reducción y buscar su propio contrato fue quien en *Itinerario para párroco de Indios* se esforzó por calificar a los sectores populares como ineficientemente convertidos, rudos y viciosos,



apegados idolátricamente a los bienes materiales e incapaces de entender su calidad de medios para fines más trascendentes.

Paralela a la invitación al contrato moral que introduce en los subalternos una voluntad de virtud, existe un inseparable discurso pesimista que se encarga de aplazar la plena integración de estos. El obispo sostenía

"[...] 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".<sup>67</sup>

En 1669 sostenía el obispo que el clero secular

"[...] tiene jurisdicción sobre todos (hombres y mujeres) españoles, negros, mulatos, zambaigos, tente en el aires, saltapatrases y mestizos en traje de español [...] tienen además jurisdicción sobre todos los indios forasteros y mestizos en ropa de indios".<sup>68</sup>

El razonamiento del obispo decía que el mitayo era forzado a dejar su cuna para servir, mientras que el forastero contratado laboralmente había hecho una decisión voluntaria para separarse de su comunidad, lo cual era su derecho natural. Sin embargo, esta apertura conducía complementariamente y no de manera contradictoria a un modelo de educación pesimista para los subordinados, que era la propuesta de su 'itinerario'. Esta obra fue documento oficial del obispado para organizar la relación entre párrocos e indios, con extensión a los negros, y se difundió notablemente en el territorio de la Audiencia.<sup>69</sup> En esta obra, se negaba a los subalternos la homogeneidad mínima que requerían las partes de un contrato mercantil y se resumía una nueva teoría de la diferencia.

Después de hacer referencia a las campañas de extirpación de idolatrías y hacer un despliegue de cuentas de sus logros -diciendo que en año y medio José de Arriaga y Hernando de Avendaño lograron castigar a 679 ministros de idolatría, derribar 603 *buacas*, 3.418 *conopas* '*guasicamayoc*', 45 *mamasaras*, 189 *buancas*, 617 *mallquis*, castigar a más de 63 brujos, hurtar más de 467 de la iglesia y quemar 357 cunas- el obispo se mostró escéptico al hablar del fin de la idolatría:

"Quien no juzgará que con tan cuidadosas vigiliyas y diligencias se habrían ya extirpado y acabado los errores de esta gente? Pero parece que el demonio quiere apostárselas a Dios y a sus ministros sobre ver quien puede más".<sup>70</sup>

En la evaluación negativa que ofrece el obispo de 135 años de prédica, plantea que junto con la sangre de los antiguos idólatras estos heredaron cualidades que los hacen incapaces de abstracción, siendo su torpeza otro tipo de idolatría:

<sup>67</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de Indios*, p. 568.

<sup>68</sup> Karen Powers Vieira, "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration", p. 43.

<sup>69</sup> Véase por ejemplo el uso de "Itinerario" para obligar a los indios vestidos de mestizos a 'restituir' el tributo robado al rey. Archivo Nacional de Historia (ANH/Q), sección Indígenas, caja 84 7-V-1766.

<sup>70</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de Indios*, p. 460

"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; así, aunque nacieron con la libertad en el albedrío, con todo eso el vicio que viene con la sangre y se mamó con la leche trae consigo un imperio interior que avasalla toda la república del hombre".<sup>71</sup>

Si bien la prédica jesuita difundida por el obispado había invitado a la gente 'suelta' a hacer parte de la comunidad moral, también había difundido una campaña de reprobación acerca del proceso de transformación subjetiva. Los cholos y castas habían fracasado en los ejercicios de ordenamiento de la conciencia. Supuestamente incapaces de entender la abstracción subyacente al valor eran excluidos de las actividades comerciales, financieras y, por tanto, de la comprensión de los términos universales subyacentes al valor.

El desarrollo del discurso pesimista jesuita transformó el modelo que justificaba y hacía posible la subordinación colonial en varios niveles. La relación de subordinación entre dos naciones cedió su lugar a una subordinación al interior de una misma comunidad definida esta como una comunidad moral basada en el contrato. La diferencia entre el colonizador y el colonizado se domesticó mediante el recurso a una integración 'contractual', y una complementaria forma de clasificación y jerarquización moral que hablaba de una nueva diferencia, esta vez de formas de conciencia.<sup>72</sup> Si en el siglo XVI la subordinación del indio se había justificado bajo el concepto de su idolatría a antiguos dioses, como un problema de la educación cultural que habían recibido, en cambio, el argumento de la subordinación de los 'pobres corporales' en el siglo de consolidación del poder criollo hablaba de su 'terrenalidad' o 'torpeza', entendida esta como incapacidad de abstracción que conduce a una nueva forma de idolatría por los bienes terrenales.

La nueva 'idolatría' de los conciertos, que justifica el colonialismo interno criollo se define entonces como torpeza, lo cual es sinónimo de imperfecta conciencia, a la vez que injustificado deseo de bienes materiales:

"Es muy de advertir que los indios para idolatrar, no se halla que se hayan movido ni se muevan por amor perfecto que tengan a alguna deidad, que muestren reconocer en aquello que adoran o reverencian, sino por amor de concupiscencia, en orden a sus propias comodidades como son librarse a sí y a los suyos de males temporales que tienen o padecen o alcanzar los bienes percederos que desean, como son tan rateros. En fin son enemigos declarados de Dios que le impiden la pacífica posesión del mundo usurpándole la adoración y reverencia que por tantos títulos se le debe".<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de Indios*, p. 460

<sup>72</sup> La tradición de discriminación en Hispanoamérica se muestra más inclinada a teorías de diferencia cultural (conversión o civilización) antes que a argumentos de determinismo biológico de las razas. Emilia Viotti Da Costa, *The Brazilian Empire. Myths and Histories*, The University of North Carolina Press / Chapel Hill and London, 1985.

<sup>73</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de Indios*, p. 477.

El concepto de torpeza supone un apego idolátrico a los bienes materiales, fruto de la falta de una conciencia abstracta que es indispensable para reconocer la diferencia entre medios y fines. Si la idolatría a los falsos dioses consistía fundamentalmente en el apego a los signos mediante los cuales se los representaba -según lo predicaron los franciscanos bajo la influencia de Erasmo de Rotterdam, la idolatría de la plebe colonial era definida bajo el concepto 'torpeza' como un apego acrítico, carente de distanciamiento, a los fenómenos temporales, entre estos los bienes materiales. Esta conciencia les llevaba a una problemática relación con el lenguaje: incapaces de diferenciar los signos de sus referentes veneraban los signos como esencias, en esto radicaba su idolatría. Ya no se trataba de la adoración de signos de la divinidad como en el Renacimiento sino a cualquier objeto circundante del que podían quedar prendados. En ese sentido se podría esperar de ellos que adoraran a las mercancías. Así era que estos 'pobres corporales' debían ser cuidados por otros de no entrar en contacto idolátrico con los bienes materiales, lo cual suponía entre otras cosas impedir su posesión de dinero, impedir su participación en contratos de compra-venta, así como evitar que saquen algún beneficio del capital. El mecanismo fundamental para excluir a los conciertos de la circulación monetaria fue la delimitación del beneficio de la restitución discursiva como un patrimonio exclusivo de las élites criollas. A las élites, como se ha visto, se les instruía para lograr una subjetividad ordenada y se les proveía de instrumentos para la administración y la inversión 'piadosa', mientras que la educación de los 'más bajos' estuvo orientada a producir tipos de subjetividad limitada discursivamente y, por tanto, destinada a hacer ejercicios penitenciales en el cuerpo antes que en el intelecto. En este sentido, se definió al trabajo antes que la confesión como vehículo único de participación de los subalternos en el camino de la redención.

Las privaciones de la razón, su obediencia al miedo, y su naturaleza mentirosa les hacían supuestamente incapaces de acordar libremente un contrato en la sociedad civil. Un contrato que se da por miedo es inválido, pues "en el consentimiento libre consiste la esencia del contrato".<sup>74</sup> Como el discurso en torno a su formación sugiere una combinación entre el temor y la tolerancia, no son dignos de crédito, ni su testimonio en tribunales de justicia, ni su juramento es válido en contratos privados:

"[...] es pecado mortal hacer jurar a los indios en juicio o fuera de él: porque se presume de ellos que en los juramentos promisorios no los cumplirán y en los asertorios no dirán la verdad, por ser naturalmente inclinados a mentir; y cuando hay este riesgo no se ha de poner en la ocasión a esta gente ruda".<sup>75</sup>

El concepto 'torpeza' o 'terrenalidad' de indios, negros y sus descendientes es un impedimento para acceder a un modo de conocimiento, a un orden del lenguaje.

Como consecuencia de los límites atribuidos a la conciencia de los indios, negros y descendientes estaban excluidos del beneficio que recibieron los mercaderes desde el Concilio de Letrán; eran considerados incapaces de restituir. Así, a decir de la Peña si la plebe oscura participara de un contrato mercantil de forma ventajosa, la falta de orden de su conciencia resultaría en una imperfecta confesión, fallando así con el requisito de

<sup>74</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de Indios*, p. 441.

<sup>75</sup> *Ibíd.*

la restitución, no<sup>76</sup> habría purgatorio para el indio, sino condena eterna. Al privarlos de la restitución, se los privaba del vehículo mediante el cual se legitimaban las prácticas mercantiles, se administraba el ritmo de la producción y la inversión; privarlos de la restitución era una forma de excluirlos del intercambio: "Así como los preceptos naturales del voto y la restitución no obligan al que no tiene, así no obligan al que es torpe y por esta torpeza no puede".<sup>77</sup>

De esta forma, se justificaba una integración a la comunidad que tenía como condición una renuncia al deseo de participar de la circulación de las mercancías. Se trataba en definitiva de mostrar una relación entre un desorden de la conciencia que limitaba su acceso a la virtud, los hacía incapaces de restituir y, por tanto, los excluía de la posibilidad de contratar en el mercado. Inocentes a quienes había que proteger del mercado, o sujetos deseantes condenados de idólatras, todo intercambio económico en que participaran se considerará fruto del latrocinio. Por este discurso moral, indios, negros y sus derivaciones estarían destinados al trabajo mecánico y no a la posesión de bienes de valor; y esto finalmente se extendería a todas las castas. Se los consideraba buenos si, a pesar de su permanente aplicación a la producción de mercancías, se mantenían anclados al territorio de una economía natural; se los consideraba peligrosos si aspiraban a integrarse a una economía de signos y mercancías de tipo moderno:

"[...] no se puede comprar en buena conciencia si lo que vende el indio es de tal calidad que excede del caudal ordinario que ellos tienen comúnmente: como un libro, un plato, perlas, sortijas, ropas y vestidos de seda, doseles frontales, y otras cosas semejantes que ellos nunca poseen sino hurtándolos o comprándolos a otros ladrones(...) y adviértase que no solo esta 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 un negro una fuente de plata a un pulpero: yo no podré comprar de éste la fuente, si sé o debo saber que la compró de un negro".<sup>78</sup>

El *Itinerario* no evalúa la doctrina, el pesimismo con el que se escribe esta obra no es descriptivo sino que persigue la construcción deliberada de una diferencia. Recordemos que todo el discurso pesimista del obispo es sólo la introducción a un manual, cuyo propósito es definir la naturaleza de la educación para los indios integrados a la comunidad criolla, que es a la que atendía el clero secular:

"[...] basta con que el hombre rudo y vulgar crea confusamente y en general, que discurrir y hacer concepto de la unidad de la naturaleza divina y distinción real de las personas (la trinidad) *doctorum est no rudium hominum*". Entre "lo que deben saber los indios y negros explícitamente por precepto", están los mínimos artículos de fe "[c]reyendo que hay dios es remunerador y que Cristo, dios y hombre verdadero, redentor del genero humano murió y resucito. Los demás artículos de la fe bastará que los crean implícitamente conforme a su corta capacidad, basta".<sup>79</sup>

.....  
<sup>76</sup> Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párroco de Indios*, p. 568.

<sup>77</sup> *Ibíd.*

<sup>78</sup> *Ibíd.* p. 436.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 542



Arriba: traslado de la Virgen Chiquinquirá a San Diego, ca. 1780. Convento de San Francisco. Fotografía de Christoph Hirtz.

Abajo: "Esta la quiere San Francisco" en Gaetano Osculati, *Esplorazioni delle regioni equatoriali* [...]. Fuente: Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del siglo XIX, Quito, FONSAI, 2005, p. 476.



La devoción a la imagen religiosa, se combinó con una fuerte persecución del deseo de otros valores de cambio, mercantiles o culturales. El trabajo productivo (el hilado, el trabajo en tejidos y el trabajo agrícola entre otros) fue representado como el ejercicio penitencial para quienes no podían restituir por vía lingüística. "[V]agabundos ociosos, mestizos, negros, mulatos y zambaigos libres que no tengan ocupación ni oficio" podían en este sentido ser obligados "por su bien" al trabajo.<sup>80</sup>

Esta división de las tecnologías penitenciales supuso una separación estratégica entre productores de mercancías, y sujetos capaces de mediar entre estos y el escenario comercial y financiero. De hecho, la obsesión de los intelectuales católicos de la región criolla por separar a los productores de mercancías del escenario comercial y financiero supuso un esfuerzo por legitimar y regular modelos de distribución despóticos, basados en nociones de virtud paternalista. Bajo esta forma ideológica, la Iglesia como institución ejemplar, pero también de los patrones de empresas -sus delegados- fueron construidos como distribuidores de bienes. De hecho, el 'deseo de bienes perecederos' por parte de la plebe de color se colocó en las antípodas



<sup>80</sup> Capdequí Ots, *El Estado Español en las Indias*, p. 177.

de la administración virtuosa difundida por los jesuitas, y justificó el ejercicio de la violencia contra ellos.<sup>81</sup>

Se suponía que sólo los jesuitas y sus más aprovechados pupilos -las elites criollas- tenían visión de cómo una hacienda, una manufactura, una pródiga mesa, constituían elementos de una economía de la salvación. Los trabajadores 'cautivos' eran vistos como personas necesitadas de tutelaje. Estaban supuestamente necesitadas de que su patrón les ataree en un trabajo mecánico, y que a la vez se haga cargo de toda la riqueza que producían. Así, el control del circulante aparecía como uno de los ejercicios de la virtud entre las elites. Estas estaban a cargo de delimitar a su vez un acceso a la economía natural para la reproducción de los subalternos. Si esta era la forma de domesticar su irracional deseo, el indio o el negro por fuera del tutelaje, un sujeto deseante de reconocimiento o interesado en negociar su pago, aparecía como un 'ratero', un idolatra, con lo cual se justificaba el uso de la violencia contra él.

---

## FUENTES

**AGUIRRE**, Juan Bautista,

*Oración fúnebre predicada en las solemnes exequias del ilmo Sr. Dr. Juan Nieto Polo de Aguila obispo de Quito en la catedral, marzo de 1760. Por Juan Bautista Aguirre jesuita catedrático de filosofía y teología en Gregorio Magno, Biblioteca del Banco Central del Ecuador, fondo Jacinto Jijon y Caamaño.*

**JIJÓN Y LEÓN**, Miguel de,

*Memorias del modo con que yo don Miguel de Jijon y Leon caballero del orden de Santiago he empleado los años de mi vida: así mismo apuntare al fin de ellas algunas cosas que tengo preparadas y pensadas a favor de mi patria en el reino de Quito, Colección privada de Iván Cruz, fondo Escritos Económicos de Jacinto Jijón y Caamaño, Manuscrito.*

**JUAN**, Jorge y **ULLOA**, Antonio de,

"Sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior", en *Noticias secretas de America*, t. II, Quito, Ediciones Turner Madrid y Librimundi, 1982 (edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres, 1826).

**LOYOLA**, Ignacio de,

*Ejercicios Espirituales*, Colección Crisol, Madrid, Aguilar, 1961.

**MACHADO DE CHAVES**, Iván,

*Perfeto Confessor Y Cura De Almas. Asunto Singular En El Qual Con Suma Claridad, Breve I Científico Modo Se Reduzen A Principios universales, i Reglas generales de ambos Derechos, Civil, i Canonico, todas las materias pertenecientes al Teologo Moral; assi para la comprehension dellas en general, como para la particular, que consiste en el conocimiento de las obligaciones especiales, que tienen todas las personas de la Republica Christiana: esto es, el Estado Eclesiastico, Religioso, i Secular. I todo lo demas necesario para la noticia entera de un Teologo Moral, reduzida por mas necesaria, a la instrucción, i enseñanza de un Perfeto Confessor I Cura de Almas, Barcelona, por Pedro Lacavalleria, 1641.*

**MERCADO**, Pedro de, S. J.,

*Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús. (Dedicada al Príncipe de la milicia del cielo, que tiene a su cuidado la provincia de la Compañía del Nuevo Reino y Quito)*, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá, MCMLVII.

---

<sup>81</sup> Curiosamente, es frecuente en la defensa posmoderna a la particularidad cultural indígena el ser supuestamente gente contraria al valor de cambio, afincada en el valor de uso, o en una conciencia mítica que se opone a discernir el mercado de otras prácticas morales.

OLIVA, Anello,  
*Historia Del Perú y Varones Insignes En Santidad De la Compañía De Jesús*, Lima, publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela Y Obregoso, Imprenta y Librería de San Pedro, 1895.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la,  
*Itinerario para párroco de Indios*, Biblioteca Missionalia Hispanica, serie B, vol. V, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego,  
*Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 25, 1947.

SAN AGUSTÍN,  
*Confesiones*, Alianza Editorial, 1990.

SANTA CRUZ Y ESPEJO, Francisco Javier Eugenio de la,  
"Representación de los curas del distrito de Riobamba hecha a la Real Audiencia de Quito para impedir la fe que se había dado a un informe que contra ellos produjo don Ignacio Barreto, (1786)" en *Obras escogidas*, Hernán Rodríguez Castelo (selección), Quito, Clásicos Ariel, Biblioteca de Autores Ecuatorianos, s / f.

SUÁREZ, Francisco,  
*De Legibus*, L. Perenna, P. Sunner, y V. Abril, trad., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 2000.

TOBAR Y BUENDÍA, Pedro, O. P.,  
*Verdadera histórica relacion del origen y manifestacion y prodigiosa renovacion por si misma y milagros de la imagen de la sacratísima virgen maria madre de dios nuestra señora del Rosario de Chiquinquirá*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986 (edición facsimilar).

---

## BIBLIOGRAFÍA

ANRUP, Roland,  
*Marian Imagery. In Spanish And Latin American Baroque*, Insitute of Iberian and Latin American Studies, Gotemburgo, Goteborg University, 2000.

ABERCROMBIE, Thomas,  
"La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", en *Revista Andina*, año 10, n° 2, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1992.

ADELMAN, Jeremy,  
*Colonial Legacies. The problem of persistence in Latin American History*, New York, Routledge, 1999.

ANDERSON, Benedict,  
*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges, dirs.,  
*Historia de la Vida privada. Poder privado y poder público en la europa feudal*, t. III, Madrid, Taurus, 1992.

ASSADOURIAN, Carlos S.,  
*Modos de producción en America Latina*, Cuadernos de pasado y presente, México, Siglo XXI, 1979, 1986.

BENDIX, Reinhard,  
*Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979.

CEVALLOS, Francisco Javier,  
"Juan Bautista Aguirre y la poetica colonial", en *Crítica Literaria Ecuatoriana*, Gabriela Pólit Dueñas, comp., Quito, FLACSO, 2001.

CERTEAU, Michel de,

*La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

*La escritura de la historia*, Mexico, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, 1993, 2ª ed.

COLMENARES, German,

*Las haciendas jesuitas en el virreinato de Nueva Granada durante el s. XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1969.

CORONEL FEIJOO, Rosario,

*El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda Cañera jesuita: 1580-1700*, Colección Tesis Historia, Quito, FLACSO / Abya-Yala, 1991.

CORONEL, Valeria,

"Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta", en *Antropologías Transeúntes*, Bogotá, ICANH / Ministerio de Cultura, 2000, pp. 81-114.

COOPER, Frederick, HOLT, Thomas C. y SCOTT, Rebecca J.,

*Beyond Slavery. Explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 2000.

CHARTIER, Roger,

*El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

DÉMÉLAS, Marie Danielle y SAINT-GEOURS, Ives,

*Jerusalén y Babilonia*, Quito, Corporación Editora Nacional / IFEA, 1988.

DÍAZ, María Elena,

*The virgin, the king, and the royal slaves of El Cobre: negotiating freedom in colonial Cuba, 1670-1780*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

ECHEVERRÍA, Bolívar, comp.,

*Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, Universidad Autónoma de México (UNAM), 1994.

ESCOBAR, Arturo,

*Encountering Development. The making and unmaking of the third world*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

ESPINOSA, Carlos,

"El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa", en *Nariz del diablo*, Época II, n° 21, FLACSO, Quito, 1994.

"The Fabrication of Andean Particularism" en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 18 (2), Lima, IFEA, 1989.

FARNSWORTH- ALVEAR, Ann.,

*Dulcinea in the Factory. Myths, Morals, Men and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*, Durham and London, Duke University Press, 2000.

FLOR, Fernando R. de la,

*Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Forma, 1995.

FOUCAULT, Michel.,

*Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1988.

GLAVE, Luis Miguel,

"Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", Clara García-Ayluardo y Manuel Ramos Medina, eds., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994.

*Trajinantes: caminos indígenas del mercado colonial XVI/XVII*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

GUERRERO, Andrés,

*La Semántica de la dominación: el concertaje de Indios*, Quito, Libri-Mundi, 1991.

GUHA, Rabajit,

*Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Bombay Calcuta Madras, Delhi Oxford University Press, 1983.

GRAMSCI, Antonio,

*Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el estado moderno*, Buenos Aires, Ediciones nueva visión, 1997.

GRUZINSKI, Serge,

*La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

GOLDMAN, Lucien,

*El hombre y lo Absoluto*, Madrid, Alianza, 1979.

HOLT, Thomas C.,

*The Problem of Freedom. Race, labor and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

JOUANEN, José, S.J.,

*Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1941.

KELLEY, Mary Jane,

"Spinning Virgin Yarns: Narrative, Miracles, and Salvation in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Señora", en *Hispania*, vol. 74, nº 4, diciembre 1991, pp. 814-832.

LAVALLÉ, Bernard,

"Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial ( siglos XVI-XVII)", en *Allpanchis*, vol. XVI, nº 19, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, pp.151-171.

LE GOFF, Jacques,

*La Bolsa y la Vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987.

LEÓN, Natalia Catalina,

"Violencia conyugal y sociedad criolla. Cuenca : 1750-1800", Tesis de Maestría en Historia Andina, Quito, FLACSO, 1993-1995.

LAFAYE, Jacques,

*Quetzalcoatl y Guadalupe. Formación de una conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 .

MANNARELLI, María Emma,

*Pecados Públicos: la ilegitimidad en Lima del siglo XVII*, Lima, Ediciones Flora Tristan, 1993.

MACCORMACK, Sabine,

"From the sun of the Incas to the virgin of Copacabana", en *Representations*, vol. 8, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 30-60.



- MALLON, Florencia E.,  
*The defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition 1860-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- MARAVALL, José Antonio,  
*La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel S.A., 1986.
- MENDIOLA, Alfonso,  
"La inversion de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII", en *Revista Historia y Grafía*, nº 7, Mexico, UIA, 1996.
- MINCHOM, Martin,  
*The people of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass*, Boulder- San Francisco- Oxford , Westview Press, 1994.
- OTS, Capdequí,  
*El Estado Español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PADGEN, Anthony,  
*The Fall of Natural Man: the american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, University Press, 1982.
- PACHECO, Juan Manuel,  
*Los Jesuitas en Colombia*, Bogotá, Editorial Juan Eudes, s / f.
- PERISTIANY, J.C., comp.,  
*El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor, 1968.
- PHELAN, John Leddy,  
*El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1980.
- El reino de Quito en el siglo XVII*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1995.
- POWERS VIEIRA , Karen,  
"The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration", en *Hispanic American Historical Review*, nº 75, año 1, Duke University Press, 1995.
- Prendas con Pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Quito, Abya Yala, 1994.
- POOLE, Deborah,  
"Los santuarios religiosos en la economía regional andina", en revista *Allpanchis*, nº 19, Cusco, Centro Bartolome de las Casas, 1982.
- POPESCU, Oreste,  
*Sistema económico en las misiones jesuitas*, Bahía Blanca (Argentina), Editorial Pampa Mar, 1952.
- RANDALL, Michael,  
"The Virgin and the Cosmographer", en *Notions of Space in Jean Parmentier's Chants Royaux*, 1 MLN 113.4, 1998, pp. 897-914
- ROSS, Waldo,  
"Santa Rosa de Lima y la Formación del espíritu hispanoamericano", en *Nuestro imaginario Cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- RUEDA, Rocío,  
*El obraje de San Joseph de Peguchi*, Quito, TEHIS / Abya- Yala, 1988.

- SAID**, Edward,  
*Cultura e imperialismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.
- SALAZAR BONDY**, Sebastián,  
*Lima la Horrible*, Clásicos Latinoamericanos, Lima, Editorial Universidad de Concepción, 1964.
- SCOTT**, Rebecca,  
*Slave Emancipation in Cuba. The transition to free labor, 1860-1899*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1985.
- SHELLER**, Mimi,  
*Democracy After Slavery. Black Publics and Peasant radicalism in Haiti and Jamaica*, Londres, Macmillan Education Ltd., 2000.
- SKINNER**, Quentin,  
*Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- STOLLER**, Anne Laura,  
"Sexual affronts and racial Frontiers: European identities and the Cultural politics of exclusion in Colonial south East Asia", en Eley, Geoff and Suny, Ronald Grigor, edits., *Becoming National: A Reader*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1996.
- SOMMER-MATHIS**, Andrea, comp.,  
*El teatro descubre América. Fiestas y teatro en la casa de Austria*, Coleccion Quinto Centenario, Madrid, Mapfre, 1992.
- TUCKER**, Robert C., edit.,  
*Marx-Engels Reader*, Nueva York, W.W. Norton and Company, 1978, 2dª ed.
- VARGAS**, José María,  
*Nuestra Sra. Del Quinche*, Quito, Editorial Santo Domingo, s / f.
- VIQUEIRA ALBÁN**, Juan Pedro,  
*¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- VIOTTI DA COSTA**, Emilia  
*The brazilian empire. Myths and Histories*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985.
- WEBER**, Max,  
*La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1969.
- ZIZEK**, Slavoj,  
*The sublime object of Ideology*, Londres, Verso, 1999.