

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 sirvió para 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,⁴¹ orador jesuita y catedrático de filosofía y teología en la Universidad de San Gregorio Magno en Quito, al hablar de la memoria de Juan Niete

⁴¹ Nacido en Daule (Guayaquil) en 1725, pasó a Tivoli 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 poética 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 Segunda⁴² 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".⁴³



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".

⁴² 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.

⁴³ Juan Bautista de Aguirre, *Oración Fúnebre Predicada En Las Solemnnes Exequias Que Al Cabo De Año Se Hicieron A La Feliz Memoria Del Ilmo. Doctór 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.

Chacatallica de la procesión del Viernes Santo en Latacunga.
Fuente: Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del siglo XIX, Quito, FONSAI, 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 irfundir 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.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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 confesión, comunión, reconciliación, ruptura de las relaciones ilícitas, fin de las supersticiones. La ciudad de Quito parecía toda una muy santa ciudad".⁴⁶



⁴⁴ "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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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".⁴⁷

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 exemplo y edificación de sus ovejas, distribuía su ilustrissima 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 expendia ocultamente su piedad en secretisimas 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 de mismo dinero que se reparte en publicas limosnas forman un clarín de plata, cor que vocean por todas partes la agena desdicha y la propia liberalidad".⁴⁸

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

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

⁴⁸ 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.⁴⁹

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".⁵⁰

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

⁴⁹ 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.

⁵⁰ *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 juntadas 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.⁵¹ 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.⁵² 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 parti-

culares, 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

⁵¹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁵² 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".⁵³

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.⁵⁴

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".⁵⁵

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

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

⁵⁵ 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 Missionalia 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.⁵⁶

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.⁵⁷

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".⁵⁸ 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,⁵⁹ un lugar claramente neoagustiniano; la expiación

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

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

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

⁵⁹ 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".⁶⁰

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".⁶¹

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".⁶²

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 feriándolo 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."⁶³

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

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

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

⁶³ *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".⁶⁴

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".⁶⁵

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".⁶⁶ 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.

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

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 283.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 16.

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 Jijón y Caamaño.

JIJÓN Y LEÓN, Miguel de,

Memorias del modo con que yo don Miguel de Jijón 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 Cientifico 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 necessaria, a la instrucción, i ensenanza 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.

⁸¹ 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 sacrantisima 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, nº 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, 2dª 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.

GUIHA, 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 inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII", en *Revista Historia y Grafía*, n° 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.G., 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, 1784, 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*, n° 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*, n° 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, eds., *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, Colección Quinto Centenario, Madrid, Mapfre, 1992.
- TUCKER, Robert C., edit.,
Marx-Engels Reader, Nueva York, W.W. Norton and Company, 1978, 2ª 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.