

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
MEMORIA Y SOCIEDAD

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Vol. 4 • No. 7 • Febrero del 2000 • Santa Fe de Bogotá, DC.

TARIFA POSTAL REDUCIDA No. 428

Apología de la simulación

**Noción de mafia como
elemento articulador de
la historia**

Jesús Antonio Bejarano

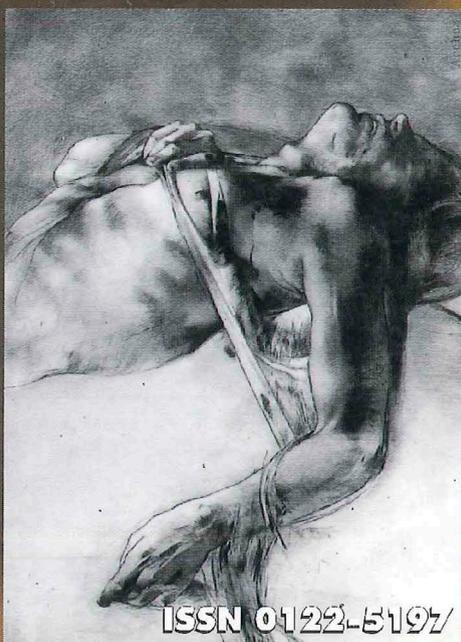
La invención del indio

Narrativa periferia e imperio

**Nueva racionalidad política
y económica ante el problema
de la tierra**

**Fuentes para la historia
demográfica y laboral en
la provincia de Neiva**

**A propósito de las intervenciones
norteamericanas**



ISSN 0122-5197

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

ARQUEOLOGÍA DE UN CUERPO MORAL SIN ESTADO: Representaciones y prácticas éticas en el gobierno interno criollo

Valeria Coronel*

Archeology of a moral corpus lacking status

Through a comparative analysis centered in certain sectors of the Peruvian, Ecuadorian and Colombian Andes, the author proposes that the modernity of these regions presents characteristics that makes it different and singular with respect to the model of modernity established in and from Western Europe.

Themes such as the peculiarities of the secularization of the Andean zone, the support the Creole sector finds in morality as a mechanism of domination, penitence and contractualism, among other entities, allow the author to propose that modernity of the Andean region can not be read and interpreted from the classic canons of the European Renaissance.

Según la tesis de Michel de Certeau, uno de los recorridos pendientes de la modernidad es el de develar el vínculo que le une con su arqueología religiosa. En términos de Mendiola (1996) lo que de Certeau nos sugiere es que en esta empresa la modernidad encontrará las condiciones de su gestación, y los olvidos que posibilitaron su identidad autónoma pues cada una de las determinaciones que constituyen a la sociedad moderna esta sustentada en un contenido religioso y envuelto por una forma civil.

El concepto weberiano de secularización es posiblemente una de las fuentes clásicas más sugerentes en lo que se refiere a la relación entre racionalidad religiosa y etapas de formación de la racionalidad moderna. En su obra, acorde a lo aparecía como una de

las preocupaciones centrales en la formación de la disciplina sociológica en el siglo pasado, Weber interrogó acerca de la relación entre “autoridad social” (Nisbet, 1966) y disciplina ascética. En este proceso extendió una crítica a la ruptura establecida por la ilustración entre tradición y modernidad para sugerir la existencia de un profundo vínculo de continuidad entre los procesos de difusión del ascetismo durante la reforma religiosa, y la racionalidad que informaría una actitud devota a la generación de capital, y a un modelo asociativo de tipo burocrático.

Bajo el concepto *secularización* describió este autor un proceso en el cual la racionalidad religiosa generada en las instituciones cristianas se desplazaba hacia las prácticas mundanas en dos momentos. En un primer

* Profesora, Departamento de Historia y Geografía, Pontificia Universidad Javeriana.

momento, los vehículos habrían sido la *ascética* -una concienzuda regulación de la conducta y conciencia del hombre surgida en la disciplina religiosa- y la *secta*, o hermandad religiosa, surgida en las iglesias nacionales como primeros ensayos de una sociabilidad distinta a la del señorío. En estas congregaciones establecidas entre laicos se habrían practicado figuras contractuales y patrones de interacción social basados en una nueva legitimidad; una combinación entre vocación, profesionalización de funciones sociales, y contrato legarían aprendizajes para el futuro imaginario nacional (Bendix, 1979).

Un segundo proceso de secularización se habría producido en el s. XIX, junto con la consolidación de la hegemonía burguesa, cuando la racionalización habría olvidado su matriz ética y se habría automatizado acorde al auge de la reproducción mecánica. El telos del progreso habría desplazado al telos de la salvación y el discurso científico, vinculado a la prueba empírica, habría tomado el lugar de la prédica religiosa de la salvación cumpliendo una función análoga. En el caso inglés protestante el mayordomo de los bienes del señor se transformaba en mayordomo de los bienes de capital:

“La industriiosidad utilitaria reemplazó a la búsqueda del reino de dios, creando una ética económica específicamente burguesa”, sin embargo “la vocación ronda aún nuestras vidas entre los fantasmas de las creencias religiosas muertas” (Weber, 1944).

Este objeto tiene así mismo un papel preponderante en la obra de Foucault, quien parece retomar esta periodización weberiana al definir el concepto de *poder pastoral*: la forma específica del poder en la sociedad moderna. La preferencia por el siglo XVII,

y XIX, en lugar de los cortes establecidos por la literatura liberal entre el renacimiento y la ilustración, parece referirnos a un juego de factores común en ambos períodos. Se trata de momentos definitivos en las formas del saber y las formas disciplinarias. En sus términos,

“desde el siglo XVI se desarrolló de manera continua una nueva forma de poder político. Esta nueva estructura política, como todo el mundo sabe, es el Estado. Nunca ha habido una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización en el interior de las mismas estructuras políticas. Ello se debe al hecho de que el Estado Moderno occidental integró en una nueva forma política una técnica de poder que nació en las instituciones cristianas. A esta técnica la podemos llamar el poder pastoral” (Foucault, 1990, 95).

Dentro del espectro de los estudios culturales en América Latina en esta década ha habido nuevas aproximaciones al tema de la religiosidad colonial como una de las fuentes de la modernidad en la región. Según el corte teórico ofrecido por esta línea de análisis, la frontera establecida entre campos especializados del lenguaje fue cuestionada, y reestablecido el vínculo existente entre representaciones del campo de la estética, la ciencia, y las representaciones culturales. Así conceptos de época provenientes de la estética como barroco, o modernismo, son pensados hoy como conceptos de racionalidad de la cultura en general (Echeverría, 1994). La pregunta que guía los estudios culturales sobre la religiosidad colonial es la particularidad de la racionalidad religiosa, y por tanto de la modernidad en la región.

Carlos Espinosa¹ (1994), en su estudio sobre Mariana de Jesús, la santa quiteña del

1 El historiador Carlos Espinosa propuso originalmente la posibilidad de explorar “en qué sentido era racional, y por eso moderna, la religiosidad colonial, y como ilumina esa racionalidad religiosa el desarrollo de la modernidad en América Latina” (1994,59). Con su orientación se desarrolló un seminario en la maestría de Historia andina en Flaco Quito, a partir del cual surgieron proyectos de investigación en torno al conflictos entre honor patriarcal y derecho natural en el barroco (León, 1995); las devociones marianas y la representación regional (Salgado, 1996); El corporativismo y el penitencialismo como fuentes de un modelo de gobierno moral y administración económica para la región criolla (Coronel, 1997)

siglo XVII, describió la existencia de una particular vía ascética en la contrarreforma andina: la construcción de una subjetividad basada en el control y orientación de las pulsiones, una memoria sistemática, así como una proyección de este orden subjetivo al entorno inmediato de la vida de la santa. La modernidad andina despreñada del barroco sería una alternativa a la del noratlántico, el patrimonio específico de la región. Sin embargo, este desarrollo epistemológico, por demás concentrado en especialistas, no tendría efectos para la organización social ni para el desarrollo de un modelo de administración económica específica. Una reforma epistémica, sin implicaciones seculares, abandonaría por tanto las prácticas temporales a la irracionalidad o a la superposición de modelos administrativos tales como el ilustrado o el liberal (Espinosa, 1994, 66).

El aporte de esta perspectiva es el haber abierto una interrogación sobre la contrarreforma y como una fuente de las representaciones en la región, su límite se encuentra en la frontera característica de los estudios culturales, su dificultad en establecer vínculos por fuera del campo de lo discursivo que determina una lectura relativista del hecho moderno. Así, la develación de la racionalidad religiosa se convierte en una prueba del carácter "alternativo" de la modernidad regional y no intenta establecer un vínculo con el campo de las relaciones de poder regionales e internacionales que son la vía específica de relación entre las representaciones y las prácticas.

Los estudios culturales abrieron una veta que no se podrá resolver en su propio campo. No es una lectura de la contrarreforma como "imaginario religioso" la que pueda arrojar una vía de interpretación de las prácticas seculares. Es necesario explorar la relación entre las coordenadas establecidas por este discurso ordenador, y la forma que esta adquiriendo la sociedad criolla en el momento de mayor expansión institucional de la prédica. Así mismo queda por interrogar el sig-

nificado de la apropiación regional de estas fuentes morales y sus legados organizativos en un contexto de mercantilismo colonial y fortalecimiento del poder interno criollo característico del siglo XVII.

En este sentido es importante recordar que el concepto de racionalidad y el proceso de secularización interrogado por Weber resulta interesante para el estudio regional precisamente porque describe una relación entre la dinámica intrínseca de la racionalidad religiosa: su método instrumental; y una dinámica material: la expansión del capital. El concepto secularización no describe sustancialmente ningún objeto. Es posible entonces observar la instrumentalidad de los campos de acción y racionalidad religiosos en el contexto de la formación de un modelo específico de administración interno colonial en los andes.

En esta investigación preferí no inscribirme en el campo del debate teológico sobre la "doble moral" católica (una espiritualidad divorciada de las prácticas mercantiles), por la dificultad de acceder por esta vía al propósito de establecer un vínculo entre la producción simbólica y material como lo reclama el análisis materialista (Roseberry, 1997).

Si los historiadores de los años 70 cuestionaron el significado de la "devoción", y colocándose mas allá del debate entre hagiógrafos y detractores profundizaron en los datos que arrojaban los instrumentos del análisis económico (Tovar, 1994), hoy es posible regresar al tema de la devoción sin volver a la hagiografía y establecer los vínculos entre la prédica moral como discurso ordenador y el orden de las prácticas seculares. Es decir empezar a construir una economía política de la cultura. La producción y circulación de la cultura observadas bajo el lente de la construcción de relaciones de poder puede arrojar interesantes resultados en torno a las estrategias de integración y diferenciación social en la región.

El corte teórico que establece una unión entre los factores antes mencionados:

la racionalidad cultural, la estructura material, y la particularidad de la experiencia de la modernidad en contextos coloniales, son los estudios postcoloniales. Precisamente una de las críticas de Said a los estudios culturales postmodernos, es que la vuelta de la representación y la pregunta sobre la modernidad se hace en los estudios culturales por fuera del reconocimiento de las relaciones de poder del “entorno imperialista” y los limita al relativismo. En sus términos,

“Se tiene la impresión de que la interpretación de otras culturas, o textos o pueblos se dan en un vacío sin tiempo, tan complaciente y permisivo como para volcar su interpretación directamente dentro de un contexto universalista, exento de todo afecto, de toda inhibición, de todo vínculo interesado. En esta separación ha tenido lugar una radical falsificación. Se vacía la cultura de cualquier vínculo con el poder y se consideran las representaciones sólo como imágenes apolíticas que deben ser analizadas y dispuestas como cualquier otra gramática del intercambio. Entonces, el divorcio del presente respecto del pasado se supone completo. Pero lejos de ser esta separación de esferas una elección neutral o accidental, su auténtico sentido es un acto de complicidad, la elección humanista de un modelo textual sistemáticamente purgado, disfrazado, despojado, cuyos principales rasgos inevitablemente se incorporarán a la continua discusión acerca del problema del imperio mismo” (Said, 1996, 109).

El estudio del colonialismo como hecho constitutivo de la modernidad, en el campo de la teoría postcolonial interroga al mismo tiempo la producción cognitiva y económico-política del espacio colonial. En términos de Spivak, es precisamente la sustitución del estudio de la marginalidad, e incluso de la marginalización, por el de la construcción de un objeto, “de investigación y control” (Spivak, 1996, 200).

Como lo establecía Perla Chinchilla en su introducción al número 7 de la revista *Historia y Grafía*, al remontarnos al tema de la contrarreforma especialmente en estos términos, estamos abordando un objeto especialmente apto para el estudio de una modernidad reaccionaria cuyo momento clave fue en el siglo XVII, pues de ella como “puente entre el medioevo y la modernidad” y de su “papel protagónico en la formación de la sociedad laica y la disciplinización social en occidente” (Chinchilla, 9, 1996) se derivan algunos de los aprendizajes de la vía específica de acceso a la modernidad en esta región.

En este contexto quisiera proponer algunas consideraciones en torno al estudio de la matriz ética católica, y el proceso de secularización que se desprende de esta, como objeto relevante para una interpretación genealógica de la cultura política en la región andina. Intentaré así mismo describir someramente ciertos elementos de la prédica moral de la contrarreforma, en la época del barroco,² que impactaron en la formación de un modelo de hegemonía cultural y gobierno interno criollo. Dentro de la aproximación andina a los estudios postcoloniales este objeto ha de ser interrogado en términos de la relación entre las representaciones de la integración a la comunidad, y la representación de la diferencia de los súbditos, elementos complementarios en la institucionalización de la subalternidad.

EL PODER PASTORAL DESCENTRADO: ESCUELA MORAL Y ASCENSO CRIOLLO

En su estudio sobre Maquiavelo, Gramsci sostuvo que ante la fragmentación de los

2 Los antecedentes más relevantes del estudio del Barroco como fuente de tradición y modernidad hispanoamericana son la obra de Octavio Paz y luego el estudio de Lafaye Quetzalcoat y Guadalupe (1968). Un debate contemporáneo, véase en Echeverría (1994) UNAM; también en la revista *Historia y Grafía* número 7, 1996, de la UIA, México. En el caso de los Andes, véase la Revista Andina del Centro, Bartolomé de las Casas (1992), y la revista *Nariz del Diablo* (1994), de la Flacso, Quito. Véase también algunos andinistas como Abercrombie (1998) y Poole (1997).

controles interpersonales del medioevo, la política moderna sólo podía definirse como un proyecto de rearticulación de fragmentos sociales a través de una estrategia de interpelación hegemónica. En sus términos, el príncipe moderno no puede dejar de ser el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva (Gramsci, 1997, 15). El gobierno en la modernidad tendría que circular por canales más complejos que los del discurso político o la normativa civil, para convertirse en proyectos debían reclamarse como derivados de la lectura filosófica del futuro (Koselleck, 1993).

En el seno del estado absolutista, y sobre la base de la transformación del papel de la iglesia convertida tras la reforma en iglesia nacional, se gestaron dos principios de la temporalidad moderna: Primero, una noción de perfectibilidad, y una conciencia del tiempo que combinaba la razón política y la profecía. En términos de Koselleck (1993,36). “*Se trata de una mezcla entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación que ya forman parte de la filosofía del progreso*”. Segundo, una noción de “*simultaneidad de lo anacrónico*” que acompañó a la extensión colonial sobre las regiones de ultramar y que se convirtió en el dispositivo de la construcción de una representación universalizante y a la vez jerárquica de orden social. En este requerimiento se inscribe la formulación del telos de la salvación del s. XVII ofrecido por la contrarreforma como una filosofía de futuro y proyecto de racionalización moral, en los márgenes de los imaginarios de la mecánica clásica.

En la elección del poder pastoral se jugaron las grandes monarquías de España, Inglaterra y Francia, una vía específica de ajuste entre los sistemas de finalidad objeti-

va, los medios de comunicación y el juego de las relaciones de poder (Foucault, 1988,101). El horizonte de la salvación en la modernidad temprana logró introducir, como parte de la devoción, una fenomenología acorde con la explicación causal del mundo y una economía medios fines (Espinoza, 1994). En sus instituciones fueron desarrolladas las tecnologías encausadas a promover la subjetividad, así como los códigos éticos – la estructura formal de un deber perenne – para los nuevos nexos sociales surgidos con el mercantilismo (Le Goff, 1987) y la experiencia de organización interna colonial³ (Gruzinski, 1995; Coronel, 1997). En sus canales se dieron los procesos iniciales de una escritura institucional orientada a la memoria y contabilidad racional de empresas concebidas a medio camino entre negocios temporales y empresas de salvación (Popescu, 1952).

Mientras el Estado se encontraba en la compleja tarea de concentrar la justicia a través de la profesionalización de la guerra, y la construcción de un derecho público y privado (Capdequí, 1993), la Iglesia consolidó en el siglo XVII un poder sobre los hombres que sólo las revoluciones burguesas, en donde ocurrieron, lograron desplazar para la consolidación del estado. Su nueva orientación: conquistar el tiempo ordenando el espacio, le hará abandonar el monasterio, y luego el “desierto místico”, para dar lugar a la afirmación del clero secular frente al regular y a la entonación de los jesuitas reformadores propios en España. Estos, aunque devotos al Papa, apoyaron los modelos regionales y fueron consejeros de la dinastía Habsburgo, mientras a través de sus colegios mayores, formaron además a las elites hispánicas en conceptos de racionalización del gobierno, ciencias y teología moral. (Lynch, 1975;

3 Las búsquedas regionales por modelos administrativos postrenacentistas, y la correlación entre Estado y economía agraria, adoptarán vías tan contrastantes el absolutismo en Francia, el modelo contractualista (de la escuela jesuita) y colonial de España, y la versión burguesa de los Países Bajos e Inglaterra (Moore, 1976; Geremek, 1989; Anderson, 1980).

Herrán, 1998). El s. XVII es el momento de mayor influencia de esta orden moderna dispuesta a militar en el ordenamiento racional del mundo y en la difusión de un modelo administrativo para cada una de sus regiones⁴.

En este contexto el jurista Don Diego de Saavedra Fajardo que se había formado bajo la escuela jesuita del contractualismo y se convertiría en uno de los principales asesores de Felipe IV en asuntos de gobierno, recomendaba al príncipe español poner atención en la construcción de un poder interno, encargado a la iglesia, antes que en la guerra externa como vehículo para la consolidación de la república. En su *Idea de un príncipe político cristiano*, le sugiere que con el cambio de los tiempos el crecimiento de los Estados empezará a medirse como una disciplina u “ejercitación” hacia el interior de las fronteras internas antes que hacia la usurpación:

Se puede mantener un estado en la circunferencia de sus círculos con tal que dentro de ella conserve su actividad y ejercite su valor y las mismas artes con que llegó a su grandeza. Así las monarquías bien disciplinadas y prevenidas para la ocasión duran por largo espacio de tiempo sin ocuparse en la usurpación⁵.

La preocupación de España como potencia colonial era mantener “unidas” las poblaciones, y controlados los mercados, ante la avanzada en el nuevo eje mercan-

til noratlántico de empresas holandesas e inglesas. Así, junto con de los tratos que pudiera tener de proteger el patrimonio de la aristocracia (Anderson, 1980), debían crear un modelo de incorporación y un imaginario de comunidad política entre los “súbditos” de una “pirámide monárquico señorial de base protonacional” (Maravall, 1986).

En el terreno de las colonias andinas, la expansión del poder pastoral contrarreformado ocurre en condiciones singulares que determinarán gravemente el aprendizaje del modelo de gobierno y el desarrollo posterior de una cultura política secular. La superioridad del clero secular y el auge de la Compañía de Jesús como empresa y figura moral ejemplarizante gana un mayor número de almas en el siglo XVII, momento en que se establecen las condiciones del pacto entre un Estado que ha perdido control institucional de la representación de los hombres, y el ascenso de las elites criollas como actores hegemónicos en el ámbito regional.

Luis Miguel Glave (1989), ha descrito, las condiciones específicas de la segunda mitad del siglo XVII andino como un momento de desbordamiento de las dinámicas poblacionales y contratos privados, la generalización del mercado por fuera de las instituciones de “administración despótica” o estatal, que en su momento habría sentado las bases

4 La racionalización administrativa fue promovida de manera formal en la escuela jesuita desde la promulgación de la Ratio Studiorum por parte del general de la orden Claudio Acquaviva en 1599. Ésta puso un fuerte énfasis en la escritura como medio para la eficiencia administrativa de la información. La sistematización escrita y circulación institucional fueron claves de los procesos de evaluación de la estrategia a nivel institucional, y constituyeron al mismo tiempo un formato para la construcción de la memoria individual.

5 Diego De Saavedra Fajardo (1584-1648) fue asesor de Felipe IV, ministro en la corte de Baviera, delegado en Viena, delegado en Italia; plenipotenciario de España al Consejo de Munster para la negociación de la “Paz de Westfalia”. Combatió al cardenal Masarini en su intento por establecer la tregua con las ciudades hanseáticas y los Países Bajos para juntar las dos líneas de la Casa de Austria, imperial y católica. Fue miembro del Consejo de Indias. La obra citada en este trabajo es *Idea de un príncipe político cristiano*. Biblioteca de autores españoles tomo vigésimoquinto, Madrid, Real Academia Española, Madrid 1947. Empresa XXIV, pag 167, Siempre al norte de la verdadera religión.

para la compulsión monetaria⁶. La crisis de las instituciones fundamentales del control de recursos -la reducción y la mita- habría

“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 cuando se acogen a su amparo... el atrevimiento de querer violar su sagrado haría que entre sus esclavos y domésticos le ayudasen a castigar la osadía” (Juan y Ulloa, ed. de 1826, p. 396)

Estos poderosos actores regionales están convirtiéndose en elites en un doble sentido: como favorecidos de una política de concesiones del Estado, que ha cedido en su afán monopolístico a cambio de una renta, ostentan nuevos títulos de nobleza y compran cargos públicos. Como intermediarios y cabezas visibles de un proceso de recomposición social reemplazan a los representantes del estado colonial -corregidores y jefes étnicos- y se entronan como apoderados en escenarios privados que adquieren la forma de escenarios de control social. A cargo de jugosos negocios regionales, deberán responder a un mercado interno en expansión, organizar la mano de obra, y consolidar su influencia y liderazgo en los canales de circulación regional.

Una serie de imágenes nutridas de la filosofía política y moral contractualista (de la escuela jesuita) representaron esta situación regional, y en la escritura se construyó la iglesia a sí misma como sujeto de una reforma ética y centro de una estrategia de control y regulación regional.

Al igual que Viena, centro europeo del imperio desde mediados del siglo XVII, donde la imagen del Pecado Público como la culpa de la decadencia de España⁷ alcanzó una alta expresividad discursiva (De la Flor, 1995), las ciudades coloniales andinas se convirtieron en el teatro de la retórica de la pasión y de la cultura alegórica de la escuela jesuita, mientras en Viena temas morales se infiltraron en la fiesta política, en los andes se mantuvo cierta rivalidad entre los imaginarios de comunidad representados en el teatro moral, y los temas del particularismo renacentista que en la fiesta política recordaban sin mucho éxito la diversidad de naciones y el hecho de la conquista frente a una sociedad en transformación.

En 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 Charcas⁸, empezó una difusión de la cultura alegórica jesuita una de cuyas primeras imágenes es la del Pecado público. Bajo esta categoría se construye una lista de pecados sexuales y de honor mezclados con fraudes al fisco, abusos de autoridad, hurto en manos privadas del sello “real y místico” del rey, influencia de las amistades personales sobre las decisiones judiciales, relajamiento del clero regular, fueros privilegiados para los miembros principales de la sociedad en las corporaciones militares, asesinatos deliberados entre nobles por asuntos de venganza personal e influencia política, y donjuanismo generalizado entre las elites burocráticas.

-
- 6 Según la tesis de Assadourian (1979) en el esquema toledano la reducción y administración cacical habría cumplido con el doble papel de por un lado arrojar trabajadores a las esferas monetarias de la economía y a las empresas estratégicas del Estado, en pos del salario con el cual pagar el tributo monetario; por otro, de mantener, como una esfera al margen del mercado, a estos trabajadores que no lograban reproducirse por su salario, subsidiando así la capitalización de otros polos en la esfera comercial de la economía.
- 7 La pérdida del monopolio comercial, la crisis minera, la derrota por el dominio del Atlántico que sufrió ante Holanda e Inglaterra Felipe II, la independencia de Portugal, la rebelión de Cataluña. Según Phelan Felipe IV y Carlos II eran los primeros interesados en incentivar la búsqueda de misericordia entre sus súbditos.
- 8 Ordenadas por orden del Consejo de Indias y el Conde Duque De Olivares, ministro de Felipe IV. Phelan, (1995, 284).

Esta representación ha sido interpretada como un intento de las monarquías modernas por reprimir el sistema de lealtades de una sociedad patriarcal (Viqueira, 1987). La sociedad por su parte, buscaría defender cierta solidaridad interna, y sus miembros resistirían desde su informalidad contra el estado. El eje de conflictos sociedad-estado parece sin embargo insuficiente si observamos como la fuente doctrinal de estas representaciones es la Iglesia que reclama la renovación de la moral como estrategia de gobierno y si es cotejada con las condiciones específicas de la región colonial andina en donde existen unas elites regionales en búsqueda de hegemonía.

Así entre la constante presencia en los Andes del discurso de una sociedad desolada, "llevada", y la imagen de una muy santa ciudad, una comunidad política corporativa, orgánica, unida por profundos vínculos morales, se encuentra el desarrollo de la retórica jesuita, y el despliegue de un modelo estético, ético e institucional, un particular modelo de gobierno interno.

MECÁNICA CLÁSICA, CONTRACTUALISMO Y PENITENCIALISMO, FUENTES DEL GOBIERNO CATÓLICO

La escuela jesuita de filosofía política "el contractualismo", la mecánica clásica, y la renovación del penitencialismo en la doctrina de la contrarreforma, son las tres fuentes fundamentales de la representación barroca del gobierno de los hombres.

Don Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), en un discurso que pretende resumir la tesis contractualista, en la obra del

Legibus de Francisco Suárez s.j.⁹ pone en escena una cadena de imágenes que estarán siempre ligadas a la representación y prácticas de gobierno moral en el barroco hispano: caída de la virtud natural; tiranía o poder por la violencia y pecado público; formación de sociedades racionales y consensuales; delegación de la administración a alguna forma política instrumental.

"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 introducida la 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." (Saavedra y Fajardo 1947, 56).

En la versión contractualista la idea de que la autoridad no se deriva de la natura-

9 Tuvo su desarrollo principalmente por parte de teólogos jesuitas como Francisco Suárez teólogo y filósofo jesuita (1548-1617) Suárez expuso su doctrina en una serie de Disputaciones Metaphysicae y en los tratados *De legibus, gentium* y *defensio fidei*. Su tesis alimentó el Consejo de Juristas como Saavedra Fajardo (op. Cit.) y Solórzano y Pereira.

leza impone una reconstrucción racional del orden, primero un ejercicio de la razón política propia de la convivencia social, segundo como fruto del contrato voluntario de sus miembros *unidos como miembros de un organismo*” la constitución del “*cuerpo político en su ser específico*” conocido e el contractualismo como “*organismo moral mysticum*”¹⁰.

Esta tesis encierra las claves históricas de una vía de administración interna contrastante a la del absolutismo clásico que fomentó el fortalecimiento del Estado. En el caso de Inglaterra, la tesis de Calvino 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 (Skinner, 1986, 20). En el caso de Francia, Bossuet alimentado por la tesis de Lutero en su obra dedicada al rey Luis XIV promueve el fortalecimiento del Estado sosteniendo la naturaleza divina del monarca, lo cual se complementaba con la tesis jansenista que combinaba paradójicamente la construcción del gran edificio de la física clásica con un profundo escepticismo sobre la existencia de medios humanos para alcanzar el horizonte de la salvación¹¹.

En la escuela jesuita, en contraste, la imagen del pecado público, la caída de las virtudes naturales y la posterior entonación de la “rapaña” se convirtió en un formato de representación para una inicial crítica a las formas de autoridad sustentadas en la guerra, argumentos sobre la potestad natural sobre los hombres, y una crítica al derecho divino de los reyes. La imagen de la desolación y la crítica de la autoridad fue la antesala para una propuesta de gobierno que fortalecía la iglesia y concebía al estado como uno de sus instrumentos racionales.

El contractualismo establece su distancia del derecho de gentes, o consuetudina-

rio que representa el poder de los linajes en los reinos como el de Castilla, el poder patriarcal en los grupos parentales, el mayorazgo, y la limpieza de sangre; en su lugar él propone la tesis de que todo derecho civil o costumbre puede ser reformado por una *razón política* más útil o superior.

“El soberano tiene el poder legislativo que le transfirió la comunidad. Es lo que sostiene y proclaman también las leyes civiles. Lo explican ampliamente Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Bartolomé de Ledesma, Diego de Covarrubias y Martín de Azpilcueta. La razón es que todos los hombres nacen naturalmente libres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política -como tampoco dominio- sobre el otro. (Francisco Suárez. De legibus. Libro 1 Capítulo 2.)

Para el contractualismo el poder legislativo del Estado no podía alcanzar su propio fin si era extendiendo sus normas al campo de todas las virtudes, pues en sus términos solo existía gobierno en la acepción que se le daba al derecho como sinónimo de *vínculo*, es decir abstracción del valor moral y virtud de los nexos sociales contractuales.

“La acción o facultad moral que cada persona tiene respecto a lo suyo o a lo que en alguna manera le pertenece recibe el nombre de derecho, y ese parece ser propiamente el objeto de la justicia... De ahí también la costumbre de dar a la palabra derecho un sentido de vínculo. En tal caso parece que este término significa cierta especial obligación o relación que nace del propio vínculo.” “No es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva” (Francisco Suárez. De legibus. Libro 1. Cap. II. Acápites 1537-1538.)

En cuanto a la relación entre Estado e Iglesia, Francisco Suárez s.j. entiende que Maquiavelo está en lo correcto cuando enuncia el carácter arbitrario de la política,

10 Suárez, De legibus. Libro i cap. II pp. 739. Edición crítica bilingüe por L. Perenna, P. Sunner, y V. Abril, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1971-1975.

11 Véase en Goldman un notable estudio sobre el sentido trágico en Blas Pascal.

inevitable tras la caída del orden natural, pero denuncia lo que considera su error: el confundir medios con fines. Para Suárez la primacía de la conservación y engrandecimiento del Estado es errónea pues para él el Estado es un instrumento, y no el más eficiente. En sus términos “No hay medio mejor para la conservación de los reinos -incluso en el ámbito del bienestar social- que la obediencia y conservación de la fe y la religión católica” (Suárez. Op.cit. Libro III acápite 1694). Según el comentario de Saavedra Fajardo, el príncipe italiano de Maquiavelo estaba mal aconsejado pues al sacrificar la virtud a la política estaba haciendo una inversión a corto plazo. En su capítulo titulado “*siempre al norte la verdadera religión*” advierte al rey que la construcción de la política moderna en los países católicos no tiene suficiente con la escrituración de la ley para establecer una normativa, hay un problema en torno al vínculo social y la voluntad íntima que sólo puede ser resuelto a partir de una matriz ética. Reproduzco a continuación uno de los pasajes de la obra del asesor del rey, que considero un rastro arqueológico fundamental de la cultura política en países de matriz barroca.

“Aunque la justicia armada con las leyes, con el premio y el castigo, son las columnas que sustentan el edificio de la república, serian las columnas en el aire si no asentasen sobre la base de la religión que es el vínculo de las leyes; porque la jurisdicción de la justicia solamente comprende los actos externos legítimamente probados; pero no se extiende a los ocultos e internos. Tiene autoridad sobre los cuerpos no sobre los ánimos; y así, poco temería la malicia al castigo si ejeritándose ocultamente en la injuria, el adulterio y en la rapiña, consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes no teniendo otra invisible ley que le estuviere amenazando internamente. Tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos impíos pareció invención política la religión... ¿Quién sin él vivirá contento con su pobreza o con su suerte? ¿Qué fe habría en los contratos? ¿Qué integridad en la administración de los bienes? ¿Qué fidelidad en los cargos y qué seguridad en las vi-

das? Poco movería el premio si se pudiese adquirir con medios ocultos sin reparar en la justicia. Poco se aficionarían los hombres a la virtud si no esperando más inmarcesible corona que la de la palma, se hubiesen de obligar a las estrechas leyes de la continencia. Presto con los vicios se turbaría el orden de la república, faltando el fin principal de su felicidad, que consiste en la virtud, y aquel fundamento o propugnáculo de la religión que sustenta y defiende al magistrado, si no creyesen los ciudadanos que había otro supremo tribunal sobre las imaginaciones y pensamientos, que castiga con pena eterna y premia con bienes inmortales: esta esperanza y este temor componen las acciones de los hombres” (Saavedra Fajardo, edición de 1947, p. 66).

En este texto el jurista defiende el papel de la reforma ética, como una relación establecida entre un sustrato epistemológico clásico y la construcción de una maquinaria social. Esta propuesta de gobierno social esta inscrita en la escuela jesuita y en los principios de la mecánica clásica según la cual el movimiento de “la maquinaria de las criaturas” gobierna las prácticas a partir de un último sustrato metafísico.

La cadena del ser se integra según un orden racional, jerárquico y evolutivo en el que Dios se ha convertido en un principio y horizonte racional. En el campo de la política ocurre lo mismo que Nieto describió al establecer un puente entre la estética y la ciencia clásica: toda construcción se nutre del neoplatonismo. El mundo tiene que reflejar la inteligencia de Dios en un sistema armonioso y para representar ese orden de la creación se necesita un sistema de pensamiento ordenado, es decir lógicamente inteligible (Nieto, 1996, 34).

Si es la mecánica clásica uno de los substratos de la teoría de gobierno, la condición de la autoridad es la construcción de si misma como la identidad desde la cual se representa la totalidad y se distribuyen las identidades y las diferencias. Racionalizar el mundo no será otra cosa dentro de esta lógica del signo que representar el orden y

someter a el las particularidades (Chartier, 1992; Foucault, 1988). Y su génesis, o movimiento de perfectibilidad es conservador, si bien conmueve al imaginario de perfectibilidad, también sabe mantener las nociones de superioridad y de autoridad incólumes; entre la más perfecta de las criaturas y dios hay un salto metafísico, cada ser se perfecciona equivalentemente, por tanto nunca alcanza igualdad con su grado superior; la estructura jerárquica progresa en sus contenidos pero no cambia en su orden¹².

Así en la filosofía política católica, la ley civil no puede mover a los hombres, es limitada en tanto no tiene más instrumentos que los temporales y contingentes. Mientras la moral es eficiente en tanto interpela en los hombres en su sustrato metafísico, la búsqueda de la virtud se deriva de la voluntad racional de orientarse a un horizonte de realización que articula su acción al movimiento universal. Esta tesis de gobierno evidentemente traduce una tesis jesuita muy apegada a la crucial noción de perspectiva en la lógica clásica, según la cual el hombre debería vivir solo deseando y eligiendo “*lo que más nos conduce para el fin que somos criados*”¹³ y solo una ética capaz de convocar a la subjetividad a fines trascendentes alcanzaría soberanía legítima y eficiencia como gobierno. Antes que la jurisdicción de la justicia, el gobierno de los hombres se asienta sobre una fenomenología moral, es ella el principio de la totalidad social que regula los vínculos sociales y la voluntad subjetiva, y la dinámica social.

Y así lo expresa Saavedra Fajardo, cuando mostrándole a Felipe IV su papel como piloto de la República le señala el “norte de la verdadera religión” y nombra a Dios como: “*divino imán*”, “*luz de la estrella inmóvil sobre quien se vuelven las esferas*”, “*increado norte, en quien está el reposo y en quien nace el movimiento de las co-*

sas”¹⁴, metáforas heliocéntricas con las que se describe la razón como lenguaje político y físico, el horizonte de la salvación y la monarquía como una nave. Así en la definición del príncipe, como de cualquier otra persona, la persona moral es parte de una totalidad y es superior a la persona natural, su administración depende de su utilidad y por lo tanto de ello depende su conservación.

La teoría subjetiva del derecho en el contractualismo, se basa en una disquisición sobre el concepto voluntad como locus de la razón universal, ya que en el ejercicio de la libertad positiva de los sujetos, solo se realiza en comunidad y en el ejercicio vocacional de las funciones específicas que le ha asignado la sociedad. La legitimidad del consenso, como método para la consecución de la verdad, es tomada por los teólogos de Salamanca del valor que tiene la ciudad como fuente de virtudes desde la antigüedad clásica. La ciudad era el único lugar donde era posible la práctica de la virtud y la búsqueda de la felicidad que son los fines del hombre, su telos. Fuera de la ciudad no hay *hominium consortia*, y el modelo institucional perfecto es la ciudad-iglesia (Suárez citado en Padgen, 1982,104).

Así, la alternativa contractualista en lugar del absolutismo fue la difusión de un proyecto organicista. Esto es la articulación de instituciones corporativas, núcleos contractuales que debían tener una total cobertura social y cuya intermediación institucional estaría representada en la Iglesia, no en el Estado. El modelo corporativo inspiraría la práctica de los principios de justicia moral en la regulación de los nexos sociales, pues según la doctrina, sería en ellos donde se encontraría el sustento del gobierno moral. Toda esta mecánica institucional y extra-institucional tendría su dinamismo la

12 Tomado de Charles Bonnet comentando a Leibniz en Foucault, 1988. p152.

13 Ignacio de Loyola. Ibid. “Ejercicios espirituales para vencer a si mismo y ordenar su vida sin determinarse por afición alguna que desordenada sea” n. 23 principio y fundamento.

14 Saavedra Fajardo, op. Cit. Empresa XXIV, pag 66. “Siempre al norte de la verdadera religión”.

voluntad penitencial, es decir en un movimiento transformador de la naturaleza desolada, perfectibilidad cuyo motor era el ejercicio constante de la expiación.

Junto a los intentos de racionalización organicista, el penitencialismo es una tecnología para la restitución de los efectos de las prácticas “irracionales” del capital y la naturaleza. Se trata de una apropiación que hace la contrarreforma, de la imagen del purgatorio introducida por el cuarto Concilio de Letrán en el siglo XIII (Le Goff, 1987). La imagen del purgatorio incorpora el nuevo tiempo del capital en el sujeto; a través de la confesión “restitución de conciencia”, se produce un orden discursivo que regulará las prácticas de una empresa de la salvación.

La imagen del purgatorio, y de la ciudad como teatro de las desolaciones tiene su sustento en el énfasis disciplinario que prefiere la contrarreforma contra la “arrogancia humanista” del renacimiento. Protestantes y católicos prefirieron una antropología pesimista, la identificación del *enemigo de natura humana*¹⁵ que justificaría la introducción de un ideal de corrección y ordenamiento, lo cual en la vertiente católica fue representado bajo en canon de la expiación. Las formas corporativas y los vínculos, aparecieron bajo la retórica penitencial como una forma de orientar a fines las ligas surgidas de las relaciones de lucro y de la crisis de los vínculos de sangre. La escuela jesuita difundió en la fiesta expiatoria de la pasión (la semana santa barroca), esta imagen al conjunto social.

Estas fuentes doctrinales -el contractualismo, la mecánica clásica, y el penitencialismo- contienen una vocación ordenadora, que tiene un claro efecto sobre las formas de gobierno en concreto pues deriva en un despliegue cultural e institucional específico. La iglesia, en su potestad sobre el fuero penitencial construirá formas de conciencia y ritmos modernos; en su fuero institucional

creará corporaciones entre laicos como escuelas de racionalismo moral orgánico, en su prédica promoverá la constitución de lazos sociales como lazos morales.

DESOLACIÓN Y SANTIDAD: imágenes barrocas en el gobierno interno criollo

En el caso de las colonias andinas, la clasificación de la gama diversa de prácticas calificadas como pecados dentro de la retórica jesuita (supra) configuran un mapa social, sobre el cual se introducirá una nueva estrategia de racionalización moral más extensa en su incorporación de actores y nexos sociales, y más intensa en su producción de regulaciones de la intimidad.

Encargada de “multiplicar los discursos” y de instalar nuevos “dispositivos de control”, en la iglesia se dio un primer intento de racionalizar la intimidad como un asunto de bien publico, y de traducir la soberanía y la autoridad como un asunto de voluntad subjetiva. La retórica moral apunta al mismo tiempo a la necesidad de una reforma del clero, a la necesidad de superar la ilegitimidad de la mayor parte de la población, y a la introducción de un nuevo modelo de control social. Como advertirían los contractualistas: ante la disolución de los vínculos de sangre solo la apelación a un “fuero interno” podría gobernar la conducta.

MARÍA: escritura perdida y encontrada

Ante la geografía moral cuyos primeros hitos como hemos dicho son las imágenes del pecado, la iglesia se presenta como tribunal alterno de la justicia y única fuente posible de la resolución de conflictos. Las narrativas en torno a María -icono de la iglesia católica reformada y de su nuevo énfasis

15 El concepto es de Ignacio de Loyola (1961), séptima anotación.

en el signo del contrato- ofrecen imágenes de amparo: bajo su fuero logran legalidad los contratos, y se soluciona extrajudicialmente la ilegitimidad poblacional.

Memorias jesuitas como las de Pedro de Mercado y Anello Oliva anotan como un éxito fundamental de la reforma religiosa, el que la iglesia se ofreciera como “abogada”, intermediaria y fuero de la justicia. Entre los instrumentos que ofrece este tribunal alterno se cuenta en primer lugar con la “*escritura*” de treguas. Conseguida, según sus relatores, por figura intermediaria que habría asumido ejemplarmente la iglesia entre enemigos antes siempre atentos a la venganza. Asimismo, en lugar de las injurias y rumores que comúnmente abrían provocado partidismos, la iglesia es representada como figura de intermediación, capaz de convocar e interrogar testimonios propicios para la firma de acuerdos¹⁶. Así el primer asunto que tratan al llegar los primeros padres a Panamá (imagen que es parte de un patrón retórico constate) es lo que el jesuita Portillo trató como “*el de las injusticias que se 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*” (cita en Jouanen, 1943).

Esta intermediación tercia en los conflictos surgidos en el escenario mercantil y los resuelve por fuera del derecho privado derivado del Estado. Al contrario, tal vez la filosofía contractualista es el discurso más explícito de una “teoría del imperio” como buscaba Königsberger (1975) en su estudio sobre la monarquía española en el virreinato de Sicilia, y lo más próximo a una teoría de gobierno criollo en las colonias andinas.

La falta de un desarrollo constitucional en los reinos de España que Königsberger para el caso de Italia y Ots Capdequí para el caso de las Leyes de Indias supieron identificar, es solo una consecuencia tardía de la teoría política contractualista y tiene un desarrollo epistémico en el probabilismo.

Uno de los críticos de la escuela jesuita, el jansenista Blas Pascal en sus “*Cartas a un provincial*” da una imagen de los alcances del pacto cobijado por la imagen mariana. En lo que califica como el “oportunismo jesuita” plantea que es mayor su interés en abrazar a todo el mundo en un pacto indiscriminado justificado por una filosofía inductiva y una confianza metafísica, que reformar de raíz las costumbres expulsando a los errados. En palabras de Pascal:

“iienen 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”¹⁷ 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”.

La imagen de María, como fuero alterno, abogada y escritura, constantemente presentes en los relatos católicos hablan ciertamente de un desarrollo de la tesis contractual hacia la formulación de prácticas del derecho privado, sustentadas en un sustento de justicia moral. “*Escritura perdida y encontrada*” es el nombre que se le atribuye a la imagen de María, en tanto piadosa gestora de una alianza entre el orden temporal

16 De Mercado, op. Cit. El caso de Quito, p. 32, El caso de Panamá p. 298.

17 Es probable que Pascal se refiera a la traducción que Matheo Ricci, en la misión jesuita de la China, hiciera del chino “shangdi” y “tianzhu” (desde 1538) como señor del cielo (Gernet, 1989). En general debe referirse a la búsqueda jesuita de coincidencias entre conceptos religiosos nativos y cristianos que, en contraste con la radicalidad antiidolátrica del humanismo, se inscribía en el propósito discursivo de encontrar fundamentos religiosos -de la razón natural- subyacentes a la vida social.

y el absoluto¹⁸, que se expresa en el fomento de treguas establecidas entre actores regionales y una voluntad de incorporación social. Así mismo, ha sido llamada la “Borradora” por haber intercedido en la desaparición de papeles de la justicia civil condenatorios de algún feligrés.

COFRADÍAS Y TEATROS MORALES: locus vivos del cuerpo místico

Según la lógica de fortalecer la organicidad del cuerpo místico, la institución de la cofradía aparecerá como un escenario para la transformación de relaciones calificadas como tiránicas -los núcleos de autoridad patriarcal como la familia y las redes clientelares; y la esclavitud- en contratos morales. Una amplia estrategia de constitución de cofradías congregó a las distintas castas, y ensayó modelos de sociabilidad mixta para el aprendizaje de la subjetividad, o personalidad moral; y el ensayo de patrones de vínculo «virtuosos». Estas lecciones aportaron a la construcción de la hegemonía criolla. Las cofradías como escenarios morales son un lugar para la representación de una nueva comunidad política, en la cual se observaba un cambio estratégico en la relación entre estado, elites regionales, y población subalterna.

En esto coinciden Serge Gruzinski (1995) para el caso mexicano y Karen Powers (1995) para el caso de la Audiencia de Quito quienes establecen una relación

entre religiosidad e imaginarios protonacionales. Según el planteamiento de Gruzinski, la contrarreforma es la fuente principal de la cultura barroca —una estrategia de imágenes religiosas, sermones, y modelo confesional- cultura especular de la hegemonía criolla, que tenía en miras el fomentar una política de integración autoritaria entre castas, exigencia que impone el crecimiento de la población urbana y el mestizaje, y que hace del imaginario religioso un signo de consenso e identidad. Powers por su parte sostiene que triunfo del clero secular sobre el clero regular en la administración religiosa de las clases bajas, en la segunda mitad del siglo XVII, se inscribe en el fenómeno generalizado de crisis del orden político colonial basado en las diferencias nacionales entre indios y españoles y el quiebre de la sincronía entre raza y espacio, raza y e identidad cultural, que permitía la administración de doctrinas en pueblos de indios¹⁹. Así la nueva institucionalidad, sea por vía de las parroquias o por la extensa red de cofradías, apuntaría a un nuevo modelo de incorporación social, de fragmentos en una totalidad.

Entre las imágenes predicadas en estos ensayos de sociabilidad contractual se difundió una imagen de una igualdad natural, cuyo icono fue la contemplación del calamo (la muerte), para una posterior construcción “racional” de jerarquías. En este modelo estético encontraron las elites una posibilidad para desplazar los códigos del honor por un valor con mas efecto hegemónico, la virtud. Casos como el del Marqués de Santiago

18 El retrato de la virgen de Chiquinquirá es denominada de esa forma repetidas veces en Tobar y Buendía. La renovación de su imagen, uno de los milagros que se le atribuyen al santuario, se considera una constante renovación de la alianza. Op cit. Ej. pp. 7.

19 A partir de la legislación promovida por el obispo de Quito, Alonso de la Peña y Montenegro, en 1658 la jurisdicción sería definida por residencia territorial” (Powers, 1995,44). El clero secular tendría jurisdicción sobre “todos (hombres y mujeres) españoles, negros, mulatos, zambaigos, tente en el aires, saltatrasas y mestizos en traje de español... tienen además jurisdicción sobre todos los indios forasteros y mestizos en ropa de indios. La jurisdicción del clero secular cubriría todo el asiento y una legua a su alrededor” (Powers, 1995,43). Esta legislación se complementa con su “itinerario para párroco de indios” obra que fuera editada tres veces en época colonial y difundida a lo largo de la region andina, y en la cual sostiene un nuevo modelo de diferenciación entre castas de corte moral.

que en la fundación del santuario de *Nuestra Señora de Montserrat* en el barrio de Las Nieves de Santa Fe “no se puso en el lugar de presidente sino que comulgó entremetiéndose entre los otros del pueblo que comulgaban.”²⁰ Son parte de un abundante repertorio de relatos ejemplares que apuntan a representar el vínculo moral que une a las elites con sus subordinados. En estos las elites en lugar de representar la diferencia estamental o la jerarquía burocrática que los separa del pueblo, se representan a sí mismo como parte del cuerpo social y, en un sentido contractualista, radican en ello la legitimidad de su poder y jerarquía.

Sin lugar a dudas las cofradías como espacios de transformación del hombre natural en hombre moral ofrecieron en primera instancia un lugar a las elites y se convirtieron en sus espacios rituales. Buscados como representantes de la doctrina contractualista, los amos, por ejemplo, debían asumir la injusticia de la tesis de la esclavitud natural, y representarse a sí mismos como penitentes, o esclavos espirituales. Así reconocían el derecho de representación de sus sometidos y por otro lado se representaban a sí como miembros mejores de la misma empresa. Así la esclavitud aparecía como una penalidad y un deber temporal tanto para amos como para esclavos.

“Así lo ejecutaban (los esclavos) haciendo lo que podían, pero (mas allá de eso) 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” (De mercado, *ibid*, pp.283)

A través de la retórica moral la esclavitud alcanzaba legitimidad en tanto originada en un contrato, mientras la prédica religiosa

se representaba a sí misma como intermedia -abogada- y fuente de redención para los sometidos. *“Así los morenos alcanzaron abogada ante su Salvador... para subir allá con él después de la miserable vida que acá tienen como cautivos”* (De Mercado, *op.cit.* 283).

Las cofradías de castas, indios y esclavos se caracterizaban por la presencia muy marcada de disciplinas del cuerpo como un medio de transformación de su subjetividad para constituirse en personas morales. A través de la expiación del cuerpo las castas e indios debían exorcizar el pasado. (De Mercado, Sta. Fe, Tomo I p.. 48). Según Pedro de Mercado, el jesuita Alonso de Sandoval en Cartagena de Indias, estaría empeñado en invitar a los esclavos a ejercicios sacramentales que transformarían su naturaleza *“toda su ansia era dar blancura a los espíritus y la carta de libertad a las almas de los miserables esclavos”* (*ibid*, p. 233).

Este es el compromiso especial que habían asumido los miembros de la congregación de negros y mulatos de San Salvador, en el seno de la compañía de Jesús, que celebraban sus fiestas *“en honor del misterio de la transfiguración de la sangre de Cristo”* y se representaban públicamente como penitentes en proceso de transfiguración.

“El día de la transfiguración es el destinado para esta fiesta y la hacen con mucho adorno de ramilletes y luces y buscan siempre los cantores más diestros de la república para que oficien la misa. Y para que esta fiesta sea de mayor agrado del salvador de las almas están impuestos los congregantes pardos y los morenos en que se han de blanquear con la sangre de Cristo que corre en el sacramento de la confesión, y que en el día de su fiesta han de comer como convidados en la mesa sagrada del altar y así lo hacen con solicitud devota.” (De mercado, *op. Cit* p. 13)

En el espejo de la penitencia, y congregados bajo el fuero eclesiástico la elite podía

20 Pedro de Mercado, (1952). Colegio de Santa Fe, tomo 1, pp.128.

“comprar con el desprecio de las glorias mundanas, nuestra gloria definitiva.” En las cofradías de elite se ensayan las virtudes de la prudencia y el desprecio de sí mismos como personas naturales para su reconstrucción como personas morales. En estas cofradías se alistaban *“personas de conocida calidad, de oficios honrosos en la República y de hábitos de las órdenes militares”*. En tanto individuos *“más perfectos”* se pondrá un especial énfasis en sus atributos de superioridad mental. Entre las más significativas técnicas de disciplinamiento de la subjetividad se encuentran la oración mental y el aprendizaje de modelos de contabilidad del tiempo, la contemplación de la imagen que promovió el diseño de un orden emotivo según el canon de la pasión de Cristo en la escuela de arte quiteña.

En sus corporaciones, las prácticas penitenciales apuntaban fundamentalmente a trabajos para el ordenamiento interior entendido como la ejercitación intelectual en torno a los *“misterios de la fe”* que desarrollaban sus facultades de memoria, abstracción, imaginación, etc. En los colegios administrados por jesuitas los principales laicos aprendían junto con filosofía política contractualista, y *“probabilismo, modelos administrativos que incluía un hábito de instrumentalización del tiempo.* Entre sus ejemplos de *“provecho”* en la cofradía de principales de Santa Fé encontramos descripciones de estos aprendizajes disciplinarios:

“Tenían como regla el gastar cada día media hora de la tarde en oración mental. Les daban puntos de meditación tres veces cada semana” así aprendían “una repartición de las horas del día en las obras que había de ejercitar sin señalar la de comer... no permitió que hubiese vacío en los días de su vida procurando llenar las obras del tiempo con obras meritorias de eternidad.” (De Mercado p. 84-86).

La penitencia en cuanto dispositivo de ordenamiento para los más perfectos suponía sobre todo un ejercicio de ordenamiento

de la conciencia y sus recursos, una noción contractual de su hegemonía, junto con un orden afectivo y gestual regido por la pasión; los subalternos aprendieron fundamentalmente las virtudes morales del vínculo social, y entre ellos se incentivó el ejercicio de la expiación del cuerpo, en expresión de una batalla aun no conquistada sobre su naturaleza y pasado; una construcción subjetiva más tolerante, y una mecanización de las prácticas penitenciales en sus ejercicios rutinarios tales como el trabajo.

El contractualismo ofreció un modelo de gobierno moderno, que requería de la formación de subjetividades, y se entronó por encima del Estado, en términos de Suárez *“Las leyes civiles pretenden hacer buenos hombres a los ciudadanos, porque no tienen otra forma de hacer buenos ciudadanos”*²¹. Y el modelo de *“ciudadanía”* que promovieron las instituciones criollas, muy acorde con la expansión del mercado en contextos aristocráticos, fue la definición de un obrero penitencial y un intermediario moral representado por las elites.

Los atributos de su legítima intermediación se conocen como la piedad. Entre las ventajas de esta virtud cuentan todos los privilegios y todas las garantías de su superioridad:

intelectual *“aumentar la gracia”*; moral, *ordenar a buen fin, tener en presencia de Dios muchos intercesores, abrir las puertas del cielo y encaminar a los misericordiosos con los pobres; garantizar duración de sus privilegios: adquirirles premio eterno; Garantía de acumulación y circulación oligárquica: aumentar a los limosneros los bienes temporales: que Dios pondrá dentro de su mano abierta todo el cerro de Potosí para que tenga que dar* (De la Peña op. Cit. 460)

La prédica moral y las formas de indagación que reformaron las costumbres regionales permitieron territorializar una fe universal creando una comunidad afectiva de tipo protonacional.

21 Suárez, op. Cit. Libro III Capítulo 1 Acápite 1698.

En la fiesta de la pasión encuentra la ciudad-iglesia, comunidad política en su esencia, su locus como cuerpo místico. Las procesiones de la Semana Santa, uno de los más espléndidos desarrollos del arte barroco andino, ponen en escena la subjetividad penitencial, las corporaciones que personas morales sin exclusión, en un conjunto místico. En este escenario de expresividad dramática, encuentra el cuerpo orgánico de la ciudad su mejor espejo. La Semana Santa quiteña puede servir de ejemplo para visualizar la payanesa y santaferña; en la misma matriz retórica la ciudad barroca es “*Nínive segunda, tanto en lo relajada como en lo opulenta*” y “*muy santa ciudad*”

“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 (De Mercado, op.cit. pp.83-84).

Es el triunfo de la Semana Santa sobre la fiesta monárquica renacentista en la reconstitución de la identidad en las regiones y habla de la interpelación doméstica que adquirió la escuela contractualista. Una sociedad corporativista bajo el amparo de la Iglesia, y que ha recuperado en ella un espejo para su positiva representación. Es al mismo tiempo un lugar para la representación del sujeto, que es una compulsión en la escuela contractualista, esta imagen sustituye a la de las danzas de indios de fiestas monárquicas. Así mismo las corporaciones no representan como en la retórica medieval vínculos de sangre y oficios, sino con-

tratos, una comunidad que reconquistó su status orgánico a través de la razón instrumental. En la lógica penitencial las identidades se representan en un proceso de transformación que les permitirá un cambio de identidad políticamente más legítimo, en cuya retórica se batallará el problema del mestizaje en el Estado Nacional contemporáneo en los Andes (Abercrombie, 1992).

La presencia de escenarios de representación de la ciudad como cuerpos místicos, y el apareamiento de santuarios como corazones regionales instalados en centros mercantiles y políticos hablan del surgimiento de geografías alternas a la estatal. Desde este lugar simbólico las elites criollas ejercieron su gobierno de la representación y administración económica.

Los santuarios desde su carácter de fenómeno moral permiten visualizar un escenario donde es legítima la transacción. Estas geografías morales anularían simbólicamente las divisiones administrativas del Estado, redefiniendo los valores constitutivos del espacio regional y cargando de sentidos a las redes de circulación mercantil de la sociedad criolla

“Está Chiquinquirá a veintidós leguas de distancia de Tunja y a treinta y cuatro de Santa Fe; y de la jurisdicción de Vélez a treinta, y de la de Muzo a otras tantas y a doce poco más o menos de la Villa e Nuestra Señora de Leyva, de manera que viene a estar Chiquinquirá como un corazón en medio: y donde se terminan las jurisdicciones destas ciudades y villas. Y por cercanía así destas como de otras y de muchos pueblos de indios de la comarca es muy abundante de bastimentos Chiquinquirá y nunca falta lo necesario así para la mucha gente que allí se ha poblado y de continuo asiste como para los muchos peregrinos y concursos grandes de gente devota que jamás falta”²²

22 Fray Pedro de Tobar y Buendía O. P. Verdadera histórica relación del origen y manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la imagen de la Sacratísima Virgen María Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá. Primera edición 1694. Instituto Caro y Cuervo 1986. página 19.

Acorde con los ritmos comerciales de un mercado en expansión, y a las demandas de incorporación de los nuevos actores y vínculos sociales, la moral sentó patrones de conducta, reguló en cierta medida los contratos ante la ausencia de un derecho civil eficiente, y ofreció un territorio de representación subjetiva y protonacional. Intactos los niveles de ilegitimidad fiscal de las transacciones, nexos y nuevas identidades, la elite criolla educada por la prédica religiosa, jugó a intermediaria frente al Estado, y legítima representante moral frente a sus subalternos. Estos se mantuvieron insertos en las redes de disciplinamiento penitencial fuera en el fuero eclesiástico o en las unidades productivas.

Los fenómenos aprendidos en el fuero eclesiástico sufrieron su primera secularización al imprimirse en los modelos de racionalidad operantes en los ámbitos privados de la producción y la autoridad social. La secularización característica del modernismo requiere aún una investigación detenida. En el siglo XIX, Las comunidades indígenas reconstruidas artificialmente al interior de las haciendas, los vínculos morales establecidos en la relación del patronazgo y las lealtades clientelares del siglo XX encontraron muy probablemente su modelo en ellas.

Ciertamente el siglo XIX, momento de despliegue de las ciencias positivas y del Estado como representante del horizonte del progreso, es representado en los Andes por filósofos y estadistas conservadores que apuntaron exitosamente a detener el avance del utilitarismo, y recuperar la filosofía moral clásica como una forma de dotar de un sustrato metafísico a la construcción de una nueva totalidad epistémica y un pro-

yecto social modernista (Saldarriaga, 1997; Figueroa, 1999). La fenomenología específica instalada por este proceso requiere ser explorada en la relación entre su retórica y su política. Es decir, una búsqueda de la relación entre estas representaciones morales de “prodigiosa” renovación, y el gobierno de las prácticas, esto en una modernidad que pasa de lo colonial al modernismo periférico; y cuya formación no es alternativa sino complementaria a la noratlántica.

La construcción de una teoría social en torno a la modernidad regional requiere interpretar con seriedad enunciados que han acompañado nuestro desarrollo histórico tales como “*La Moral es una ciencia cuyos desarrollos son prácticos pero cuyo fundamento es puramente metafísico*” Y “*la iglesia es modeladora de la nacionalidad*”. Es responsabilidad de las ciencias sociales construir una teoría social acerca de las formas institucionales intermedias y la racionalidad operante entre la metafísica y las prácticas, y revisar la relación entre la debilidad de la ciudadanía y la fuerza de las transacciones morales²³.

En estos territorios morales se combino una disciplina jerárquica de subjetividades, un modelo institucional corporativo, una cultura moral en torno a los vínculos sociales, de mucha utilidad para la organización productiva y la coordinación política posterior en estos países; por su parte se aprendió una cultura de la intermediación frente al mercado y el estado que caracteriza el modelo oligárquico (S. XIX) y clientelar (S. XX).

El carácter descentrado del poder pastoral y el desarrollo de la tesis contractualistas en el experimento regional andino que

23 Miguel Antonio Caro “Estudio sobre el utilitarismo”. *Obras*, tomo I, Filosofía, Religión, Pedagogía. Instituto Caro y Cuervo, Clásicos Colombianos IV, Bogotá, 1962. p. 105. En esta obra Caro criticó las nociones “utilitaristas” de progreso y las convenciones de un conocimiento basado en la prueba empírica, que consideraba uno de los desarrollos del protestantismo, y rescató la primacía del orden sobre el progreso, y de la iglesia sobre el Estado. Otro tanto hicieron en el Ecuador Gabriel García Moreno y Jacinto Jijón y Caamaño (Figueroa, 1997).

hemos intentado describir aquí, constituye un obstáculo histórico cuya complejidad recién se empieza a develar. Evitó ciertamente una reforma dispuesta a resolver la debilidad del discurso de lo público jurídico en su propio terreno —el Estado— como lo hicieron los procesos de modernización democrática y también fascista, y tejió en tor-

no a modelos de lealtad moral redes impermeables a conflictos sociales transformadores. El proceso de secularización específico que deriva de experiencia histórica, y su implicación en la racionalidad de las prácticas es por lo tanto un prometedor objeto para el estudio cultural de las matrices del clientelismo en la Región Andina.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas. *La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro*: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica, Revista Andina, Año 10, N.2, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1992
- Abercrombie, Thomas. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. The University of Wisconsin Press. Madison Wisconsin, 1998.
- Anderson Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE México, 1993.
- Anderson, Perry. *El Estado absolutista*. Siglo XXI, Bogotá, 1980
- Aries, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada. Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada*. Vol. VIII. Taurus, Madrid, 1992
- Assadourian, Carlos Sempat. *La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial*. En: Florescano, Enrique *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)* México, FCE 1979.
- Barragán, Rossana y Rivera Cusicanqui, Silvia (compiladoras) *Debates Post coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Sierpe, La Paz 1997.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, editores, Bogotá, 1991.
- Bendix, Reinhard. *Max Weber*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.
- Benjamín, Walter. *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Taurus Humanidades, Taurus, Alfaguara, SA, Madrid, 1997.
- Capdequí, Ots. *El Estado Español en las Indias*. FCE, México, 1993.
- Caro, Miguel Antonio. «*Estudio sobre el utilitarismo*». Obras, tomo I. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962.
- Castro Gómez, Santiago y Mendieta Eduardo (coordinadores). *Teoría sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. University of San Francisco, impreso en México, 1998.
- 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, Flacso-Abya Yala, Quito, 1991.
- Coronel, Valeria. *Gobierno moral y muerte civil: formación de una modernidad católica y clientelar*. Tesis de Maestría en Historia Andina. Flacso, Quito, 1997.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura, antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- Chartier Roger. *El mundo como representación*. Editorial Gedisa, Barcelona 1992.
- Chinchilla, Perla. La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII en Revista *Historia y Grafta* Universidad Iberoamericana número 7. México, 1996.
- De la Flor, Fernando R. *Lecturas de la imagen simbólica*. Alianza Forma, Madrid, 1995
- Demelas, G. y Saint Geours I. *Jerusalén y Babilonia*. CEN-IFEA. Quito, 1988.
- De Certau, Michel. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII* Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- De Certau, Michel. *La escritura de la historia* 2da edición México. UIA-Departamento de Historia, 1993.

- Echeverría, Bolívar. (Compilador). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. Unam, México, 1994.
- Espinosa, Carlos. *El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa. Nariz del diablo* n.21 Epoca II Ciese-flasco. Quito, 1994.
- Espinosa, Carlos. *The Fabrication of Andean Particularism* en *Boletín del Instituto Francés de estudios andinos*, 18, N.2, Lima, 1989.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores, México, 1988.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad*. 1. La voluntad de saber. Siglo XXI editores, México 1993.
- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder* en Revista mexicana de Sociología. 3/, Insunam. México. 1990.
- Gadamer, Hans-Georg y Koselleck Reinhardt. *Historia y hermenéutica*. Paidós, I.C.E., U.A.B, 1997.
- Geremek, Bronislaw. *La piedad y la borca*. Alianza editores, Madrid 1989.
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. FCE, México, 1989.
- Glave, Luis Miguel. *Trajinantes: caminos indígenas del mercado colonial XVI/XVII*. Instituto de apoyo agrario, Lima, 1989.
- Glave, Luis Miguel. *Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)*. En Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano* Volumen 1 Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América. INAH/UIA/Condumex. México.
- Goldman, Lucien. *El hombre y lo Absoluto*, Editorial Alianza, Madrid 1979.
- Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el estado moderno*. Ediciones nueva visión. Buenos Aires, 1997.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. FCE, México, 1995.
- Figueroa, José Antonio. *Escritos y Dominados. Indígenas y proyectos modernistas en la sierra nevada de Santa Marta*. Proyecto Sierra-Cauca ICAN, Colombia, 1997.
- Herrán Baquero, Mario. *Fundación del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en el Colegio de San Bartolomé en el Nuevo Reino de Granada*. Manuscrito. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Depto de Historia. Bogotá, 1997.
- Jouanen, José.s.j. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*. Editorial ecuatoriana, Quito 1943.
- Koselleck, Reinhardt. *Pasado-presente: hacia una semántica de los tiempos históricos*. Ediciones Paidós, Barcelona 1993.
- Koenigsberger, Helmut G. *La práctica del imperio*. Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe. Formación de una conciencia nacional en México*. FCE, México, 1992. Primera edición 1968.
- Le Goff, Jacques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1987
- León, Catalina. *Violencia conyugal y sociedad criolla. Cuenca : 1750-1800*. Tesis de maestría en Historia Andina Flasco-Quito, 1993-1995.
- Lynch, John. *España bajo los austrias. 1. Imperio y Absolutismo (1516-1598) y 2. España y América (1598-1700)*. Ediciones Península, Barcelona 1975.
- Maravall José Antonio. *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Ariel. S.A. Barcelona, 1986.
- Mendiola, Alfonso. *La inversión de lo pensable. Michel de Certau y su historia religiosa del siglo XVII*. En Revista Historia y Grafía, UIA, núm. 7, 1996.
- Michom, Martin. *The people of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass*. Westview Press, Boulder- San Francisco- Oxford 1994.
- Moore, Barrington Jr. *Orígenes sociales de la dictadura y la democracia: señores y campesinos en la construcción del mundo moderno*. Editorial Península. Barcelona, 1976.
- Muratorio, Blanca (ed). *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglo XIX y XX*. Flasco, sede Ecuador, 1994.
- Nieto, Mauricio. *Estética y Astronomía en el Renacimiento* en Revista Historia Crítica n. 13. Re-

- vista del departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Bogotá, Julio-Diciembre 1996.
- Nisbet, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu editores, Buenos Aires 1966.
- Ospina Armando, Saenz Javier y Saldarriaga Oscar. *Mirar la infancia: pedagogía moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Colciencias, Bogotá, 1997
- Padgen, Anthony. *The Fall of Natural Man: the american indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge U. Press, 1982.
- Phelan, John Leddy. *El reino de Quito en el siglo XVII*. Banco Central del Ecuador, Quito 1995.
- Powers Vieira, Karen. *The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration*. Hispanic American Historical Review 75: 1 Duke University Press, 1995.
- Poole, Debohra. *Vision, race and modernity, a visual economy of the andean image world*. Princeton studies in culture, power and history, Princeton University Press, New Jersey. 1997
- Popescu, Oreste. *Sistema económico en las misiones jesuitas*. Editorial Pampa Mar, Bahía Blanca. 1952.
- Roseberry, William. *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy*. Brunswick y Londres, Rutgers U. Press. 1997.
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1996.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma*. FCE, México, 1986.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value* en Contemporary postcolonial Theory, Edited by Padmini Mongia, London, 1996.
- Tovar, Zambrano Bernardo. La historiografía colonial en *La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*. Editorial Universidad Nacional, Bogotá 1994.
- Valencia Sala, Gladys. *El mayorazgo en la audiencia de Quito*. Abya-Yala, Quito 1994
- Viqueira Alban, Juan Pedro. *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Ed. FCE, México, 1987
- Wallerstein, Immanuel (comp.) *Open the social sciences. Report of the Gubelkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press Stanford California, 1996.
- Weber, Max. *Sociología de la Religión en Economía y Sociedad*, FCE, México, 1944.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones península, Barcelona 1969.

FUENTES PUBLICADAS

- Saavedra Fajardo, Diego. *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*. Biblioteca de autores españoles tomo 25. Madrid, 1947.
- Suárez, Francisco. *De legibus*. (VII tomos) Edición crítica bilingüe por L. Perenna, P. Sunner, y V. Abril, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1971-1975.
- Juan Jorge y de Ulloa Antonio. *Noticias secretas de América*. Tomo II, sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior. Ediciones Turner Madrid y Librimundi. Quito 1982, edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres, 1826.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Aguilar, Colección Crisol, Madrid, 1961.
- De Mercado, Pedro 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.
- Oliva, Anello. *Historia del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*. Publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso. Imprenta y Librería de San Pedro, Lima 1895.
- De la Peña Montenegro, Alonso (1596-1687). *Itinerario para párroco de indios*. Biblioteca Missionalia Hispanica publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Serie B, vol.V. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.
- Fray Pedro de Tobar y Buendía o. p. *Verdadera histórica relación del origen y manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la imagen de la Santísima Virgen María Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Primera edición 1694. Instituto Cero y Cuervo 1986.
- Blaise Pascal. *Cartas escritas a un provincial*. Librería Castellana, París, 1849.