



LOS JESUITAS

Y LA MODERNIDAD EN IBEROAMÉRICA

1549 - 1773

Manuel Marzal y Luis Bacigalupo / *editores*

LOS JESUITAS

Y LA MODERNIDAD EN IBEROAMÉRICA

1549 - 1773

Manuel Marzal y Luis Bacigalupo / *editores*

FLACCO - Biblioteca



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS



IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE
ESTUDIOS ANDINOS



**UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO**

255.53
J499J

REG. 24093

CUT. 22387

BIBLIOTECA - FLACSO

incluye CD

Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)
Primera edición, agosto de 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007
Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú
Teléfono: (51 1) 626-6140
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Universidad del Pacífico, 2007
Av. Salaverry 2020, Lima 11 - Perú
Teléfono: (51 1) 219-0100
mromero@up.edu.pe
www.up.edu.pe

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha: 08 Junio 2007
Comp: _____
Prove: _____
Canje: P.U.C.P
Donac: _____

© Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2007
Av. Arequipa 4595 - Miraflores
Lima 18 - Perú
Teléfono: (51 1) 447-6070
postmaster@ifea.org.pe
www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 15 de la colección «Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 1816-1278).

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel
Diagramación de interiores: Aída Nagata
Foto de cubierta: Archivo Fotográfico de la Compañía de Jesús en el Perú

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN 978-9972-42-821-0
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2006-11359

Impreso en el Perú – Printed in Peru

ÍNDICE

VOLUMEN 1

Introducción Luis E. Bacigalupo	15
Primera parte: LOS JESUITAS Y LA RAZÓN MODERNA	
Teología sistemática jesuita en el virreinato del Perú (1568-1767) Josep Ignasi Saranyana	33
Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica Antonella Romano	56
A participação do jesuíta Clavijero na «disputa do novo mundo»: uma combinação eclética de humanismo, tomismo, história natural e iluminismo Beatriz Helena Domingues	72
El aporte teológico de la Compañía de Jesús y los problemas morales de las Indias. El caso de la esclavitud Francisco Moreno Rejón	98
Misiones jesuíticas de la Orinoquia: entre la Ilustración y Modernidad José del Rey Fajardo, S. J.	105
Segunda parte: LOS JESUITAS Y LA PATRIA CRIOLLA	
Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla David Brading	131
Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado María Cristina Torales Pacheco	158

El «aumento y conservación» del Maranhão: los jesuitas, la mano de obra indígena y el desarrollo económico en la amazonía portuguesa Rafael Chambouleyron	172
Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo Valeria Coronel	187
En búsqueda del tesoro perdido: los jesuitas y las técnicas mineras en el Perú de los siglos XVI y XVII Carmen Salazar-Soler	226
La Calera de Tango (1741-1767) y los otros talleres de arte misional de la Compañía de Jesús en Chile colonial Gauvin Alexander Bailey	259
Enseñanza y pedagogía de los jesuitas en los colegios para hijos de caciques (siglo XVII) Monique Alaperrine-Bouyer	270
La oculta modernidad jesuítica Pilar Gonzalbo Aizpuru	299
El Seminario de Nobles de Madrid y la elite criolla hispanoamericana Scarlett O'Phelan Godoy	309
Misiones exitosas y menos exitosas: los jesuitas en Mainas, Nueva España y Paraguay Jeffrey Klaiber, S. J.	323
 Tercera parte: LOS JESUITAS Y LA CRISIS DE LA EXPULSIÓN	
Españoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo XVII Bernard Lavallé	339
Identidad criolla y proyecto político en el <i>Poema Hispano-latino</i> de Rodrigo de Valdés Pedro Guibovich Pérez	356
Las fronteras de la fe y de las Coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos XVII-XVIII) Fernando Rosas Moscoso	368

Violencia en el paraíso Martín María Morales, S. J.	387
Las consecuencias económicas de la expulsión de los jesuitas de las provincias de Chile y Perú Guillermo Bravo Acevedo	421
Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia Francisco de Borja Medina, S. J.	450
Compromiso étnico y expulsión de los jesuitas peruanos en 1767 Manuel M. Marzal, S. J.	493
SOBRE LOS AUTORES	527

VOLUMEN 2 (disco compacto)

Introducción Luis E. Bacigalupo	15
Primera parte: LOS JESUITAS Y LA RAZÓN MODERNA	
El método histórico en Juan de Velasco Carmen-José Alejos Grau	33
Segunda parte: LOS JESUITAS Y LA PATRIA CRIOLLA	
Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos Javier Baptista, S. J.	51
La «composición de lugar» ignaciana y su impacto en la retórica de la imagen visual y narrativa en la Nueva Granada Jaime Humberto Borja Gómez	69
El sentido y los alcances de la política segregacionista de los jesuitas en las misiones del noroeste novohispano Ignacio del Río	85
Imaginando futuribles: ¿qué hubiera pasado en América Latina de no haber sido expulsados los jesuitas? Miguel León-Portilla	97

Coloreando el ánimo de los fieles: saberes y poderes del color en el pensamiento jesuita (siglos XVI-XVII) Gabriela Siracusano	105
Los jesuitas y el eje mercantil flamenco hacia la América colonial (siglos XVI y XVII) Eddy Stols	117
Los jesuitas y la peste Bernard Vincent	149
Tercera parte: LOS JESUITAS Y LA CRISIS DE LA EXPULSIÓN	
Las contribuciones de jesuitas centroeuropeos al conocimiento de las culturas indígenas y al desarrollo de las misiones Johannes Meier	159
La alianza defensiva jesuita-guaraní y su consolidación en la Revolución de los Comuneros Mercedes Avellaneda	169
La breve relación del jesuita José Cardiel: la memoria de las reducciones a partir del exilio Maria Cristina Bohn Martins	193
El poder económico de los jesuitas en el Perú colonial: los colegios de Arequipa y Moquegua Kendall W. Brown	203
«Si los portugueses quieren nuestros pueblos y nuestra tierra entonces que paguen por ellos con su sangre»: resistencia guaraní e ideología durante la guerra de las Siete Reducciones (1753-1756) Barbara Ganson	217
Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú: la construcción de un espacio misional étnicamente heterogéneo Norberto Levinton	229
Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del padre Manuel Uriarte, misionero de Maynas Sandra Negro	261
El allanamiento del noviciado de San Antonio Abad Armando Nieto Vélez, S. J.	291

Misiones de frontera, privilegios y divergencias doctrinales. Antecedentes de la expulsión de los jesuitas del Tucumán colonial Lía Quarleri	299
--	-----

DOCUMENTOS

La recuperación de los archivos de la Pontificia Universidad Javeriana: un aporte a la historia jesuítica de América Myriam Marín Cortés	321
--	-----

La Compañía de Jesús en el Perú colonial. Guía bibliográfica (1870-2003) Claudia Rosas Lauro José Ragas	331
---	-----

SOBRE LOS AUTORES	365
--------------------------	-----

Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo

Valeria Coronel

Pequeños bultos o superficies pintadas, descubiertos por los personajes más desamparados de la sociedad colonial, dan inicio a multitudinarios cultos. Con pocas variaciones, esta es la retórica con la que se describe el origen de la devoción a la virgen en Hispanoamérica colonial. Este es el caso de la ejemplar Guadalupe mexicana, de la Virgen de Chiquinquirá en Nueva Granada y de la Virgen del Quinche en la audiencia de Quito. Los libros de devociones invitan al lector a imaginar que escolta a María en un recorrido desde la periferia del territorio colonial hasta la fundación de un centro de devociones en el que lo insignificante se vuelve providencial y lo marginal protagonista.

La historiografía ha interpretado este tema como un signo de integración. María ha sido descrita como un signo que expresa la incorporación de los indios a la comunidad religiosa una vez superada la fase inicial de la conquista, o como un primer paso hacia la formación de una comunidad de tipo protonacional. En este sentido coinciden Gruzinsky (1995) y Brading (2002) con el influyente texto de Jacques Lafaye *Quetzalcoatl y Guadalupe* (1974). Gruzinsky intenta hacer de la pintura religiosa la alternativa a la difusión del texto impreso en Europa. En su concepto, la imagen difundida a través del primer mercado cultural masivo de Hispanoamérica constituyó una vía de integración pluralista de la plebe colonial. En contraste con la campaña franciscana, de inspiración erasmista, que persiguió la idolatría de los signos «limpiando paredes de imágenes», los jesuitas difundieron el culto a las imágenes y fomentaron, hasta cierto punto, su uso sincrético en una campaña por ampliar la esfera de influencia de la Iglesia (Gruzinsky 1995). Lafaye, aun cuando ignora el mercado, estudia la imagen como un campo poético híbrido; creencias nativas e hispánicas aportan a la formación de una nueva cultura criolla. En estas lecturas, la imagen religiosa aparece como un signo que facilitó el intercambio entre los miembros de la sociedad colonial, y creó un sustrato básico de homogeneidad e identidad desde el cual era posible pensar la formación de una comunidad protonacional.

Sin embargo, en el siglo XVII, el siglo de la crisis del gobierno directo colonial, cuando una elite criolla ha asumido en gran parte el control interno de la población, el tema de la integración es solo uno de los elementos de una campaña doctrinaria más compleja en la cual se traducen las ansiedades y aspiraciones de esta nueva elite. En este trabajo quisiera llamar la atención sobre algunos aspectos de contenido de esta comunidad criolla, de manera particular sobre el modelo de relaciones interestamentales e interraciales, relaciones de intercambio, dependencia y subordinación, pensadas y promovidas desde la doctrina. La promesa de integración representada por la imagen de la virgen invariablemente se

complementa con un discurso al que los historiadores han prestado menos atención: el de la reinención de las diferencias coloniales mediante una imagen pesimista del progreso moral de indios y negros. Escritos «pesimistas» vinculados al culto mariano condicionan minuciosamente la participación de la plebe colonial al mercado cultural, a la comunidad moral representada por la elite criolla como su patria, y al mercado en general. Un profundo discurso pesimista sobre la evolución de indios y castas, tan jesuítico como el discurso sobre la importancia de la integración moral de la comunidad, ayudó a afinar el modelo de administración oligárquica del poder y la economía por parte de la elite criolla; fue el modo de representación del colonialismo interno criollo.¹

El repertorio alegórico y la prédica asociada a María se extiende por distintos géneros de la escritura religiosa colonial. Piezas de experimentación estética o «literatura colonial» se complementan con «textos de colonización» (Said 1996; Cevallos 2001) para el diseño de formas de integración y subordinación entre criollos y plebe colonial.² Las connotaciones de la imagen mariana que aquí sugerimos provienen de una red discursiva en gran parte pautada por la Compañía de Jesús que se extiende por tratados teológicos, libros de historia de la administración de sus misiones, libros de devociones y textos surgidos del clero secular, tales como cartas pastorales y manuales para la enseñanza de la doctrina entre los indios.

En estos textos es frecuente una representación de María como una intercesora que ayuda a suplir los vacíos dejados por la justicia colonial mediante la producción de un nuevo derecho. Una vasta población flotante y las nuevas relaciones de dependencia surgidas en el proceso de expansión de la economía comercial aparecen como filones de ilegitimidad que la prédica religiosa puede ordenar. La imagen de María aparece asociada a la existencia de un código de justicia pautado en el campo de la teología moral, y sus santuarios se representan con hitos de una territorialidad en la cual esta justicia es ley colectiva. Los libros de devociones del Quinche y Chiquinquirá hablan de sus imágenes nombrándolas «abogada» y «fuero altern». En el mismo sentido, la Virgen de la Merced en Quito es conocida como la «borradora», por su intervención en la desaparición de papeles de los juzgados; la Virgen del Quinche domina los desastres naturales como una forma de distribuir sentencias; mientras la Virgen de Chiquinquirá es descrita como la fuente de una constitucionalidad fundamentada en una «escritura perdida y encontrada».

Un gran esfuerzo de disciplinamiento del intelecto y del orden emotivo prepara a los miembros de la devoción mariana para «poner en el lienzo los ojos del alma». A decir de Tobar y Buendía, autor del libro de devociones de la Virgen de Chiquinquirá en Nueva

¹ *Colonialismo interno* es un término forjado en los años 70 por Pablo Gonzales Casanova y Rodolfo Stavenhagen, quienes en la tradición crítica de Mariátegui desligan el concepto colonialismo de la noción de dominación de un Estado imperial sobre un territorio foráneo para identificar el rol de las elites locales en el fomento de dinámicas económicas parasitarias. Estas elites, lejos de fomentar la homogeneización, promueven clivajes regionales y raciales que constituyen elementos estructurales del colonialismo (Stavenhagen 1968; Gonzales Casanova 1969). Una lectura de lo ideológico que matiza la visión estructuralista puede verse en Rivera Cusicanqui 1993. Sobre mercado interno y colonialismo, véase Assadourian 1979.

² Uso el concepto *plebe colonial* para referirme a un grupo social complejo y fragmentario compuesto por indios tributarios, forasteros, mestizos, esclavos, pero también castas, gente suelta en general que aumentó considerablemente desde el siglo XVII. Estos no fueron, en realidad, reconocidos como plebe, ni sus jurisdicciones como reinos, precisamente por la condición colonial del territorio. *Plebe* fue, sin embargo, un término medieval reivindicado por los sectores populares de los territorios coloniales para referirse a ellos mismos como patriotas y como sujetos dignos de derecho.

Granada colonial, con los ojos morales se atestigua una dinámica de los objetos y los cuerpos invisible para los otros; una pálida imagen se proyecta por fuera de su lienzo hacia el territorio secular extendiendo la perspectiva de los cuadros. La virgen «sale» del cuadro y se desplaza por una acción portentosa sobre el espacio mundano. Según las narrativas que educan al devoto a leer las imágenes, los seres que habitan el espacio mundano están ligados entre sí por vínculos morales. Los milagros logran hacer patentes estos vínculos en momentos extraordinarios. Sin embargo, para quienes han seguido los procesos confesionales, sacramentos y disciplinas, esta visión es ya una forma rutinaria de entender los fenómenos sobre el espacio, y un modelo para la acción.

Las evocaciones a esta fenomenología, unidas a las imágenes que hablan de una «justicia alterna», dan forma a una composición alegórica de lugares que llegan a constituir verdaderos territorios. Estos territorios morales están altamente codificados en escenarios como el de la misión jesuítica del Paraguay, pero también el espacio secular de la región se concibe como un espacio moral bajo la jurisdicción del santuario mariano. La común devoción religiosa constituye un signo de identidad colectiva, mientras las relaciones de dependencia patriarcal, clientelar y patronal son concebidas como redes de afectos interpersonales que articulan el territorio moral de la región criolla. El santuario ejerce un poder capaz de definir territorio en la medida en que bajo su influencia, se supone, rige un código de virtudes sociales pautado por la escritura religiosa.

La retórica jesuítica define al santuario mariano como la cabeza de una república moral, distinta en naturaleza y proporciones de la comunidad política. Los libros de devociones se empeñan en hablar de una rivalidad de jurisdicciones existente entre el derecho colonial y el derecho promovido por el santuario. Así, por ejemplo, el santuario de Chiquinquirá se describe como un corazón desde el que se proyecta una territorialidad capaz de abolir los hitos del territorio administrativo y también como una geografía de «brillantes colores» por los frutos que se arroja al mercado. El libro de devociones de Chiquinquirá habla de esta fusión entre santuario y mercado en los siguientes términos:

Está Chiquinquirá a veinte y dos leguas de distancia de Tunja y a treinta y cuatro de Santa Fe; y de la jurisdicción de Velez a treinta, y de la de Muzo a otras tantas y a doce poco mas 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 assi para la mucha gente que allí se ha poblado y de continuo assiste como para los muchos peregrinos y concursos grandes de gente devota que jamás falta.* (Tobar y Buendía 1986 [1694]: 34)

De la misma forma, las narrativas sobre la Virgen del Quinche resaltan el hecho de que esta imagen es fuente de una territorialidad alterna a la política. Al ser en lo administrativo un simple pueblo de indios, el Quinche se ve transformado en una ciudad en el ámbito moral. Por el efecto articulador del santuario, el Quinche se convirtió en una plaza multitudinaria, escenario de redes de intercambio entre la sierra y la amazonía de la audiencia de Quito, así como de toda la esfera de influencia del obispado que se extendía por el sur de Nueva Granada hasta Cali (Vargas s. f.): «Tiene Quito en el distrito de su jurisdicción dos pueblos de indios que con ser solamente pueblos son también *ciudades de su refugio*, y con razón grande porque tiene en ellos dos imágenes milagrosas que tomando los apellidos de

los pueblos llaman a la una nuestra señora de Guápulo y a la otra madre de Dios del Quinche» (Mercado 1957: 66).

Michel de Certeau ha descrito la alegoría del corazón con la cual se representa al santuario mariano también en Francia como un recurso a la evasión del mundo: «En el mapa de Francia la multiplicación de refugios, ermitas, asociaciones secretas, etc., constituyen un equivalente social de esos ‘corazones’ cerrados y a la defensiva contra el mundo» (1993: 267). Sin embargo, las narrativas de los santuarios de Chiquinquirá y el Quinche, lejos de presentarlos como centros de evasión, los describen como rectores del mundo secular. Las alegorías marianas que evocan la producción de una forma de jurisdicción alterna a la política no se plantean en la historiografía jesuita como una ficción, o como una visión puramente mística. Como lo han observado Carlos Espinosa (1994) y Bolívar Echeverría (1994), la religiosidad de la Contrarreforma, antes que una religiosidad asistemática y tradicional, constituye la fuente de una racionalidad ascética que guía una voluntad de ordenamiento del mundo secular, por lo cual puede identificarse en términos weberianos como moderna. Sin embargo, para Espinosa y Echeverría el efecto ordenador de la ascética católica solo tocaba la vida de especialistas religiosos, y no afectaba el ordenamiento de prácticas económicas y políticas como sí lo hace la ascética protestante.

Una aproximación a puntos de engranaje entre la devoción mariana y la promoción de formas de administración social promovida por los jesuitas en congregaciones para laicos, y unidades de *contratación* de mano de obra, nos conducen a ver que, al contrario de lo que piensan Espinosa y Echeverría, la modernidad surgida de la ascética de la Contrarreforma sí está ampliamente difundida entre diversos estatus y castas, y efectivamente sí apunta a racionalizar las relaciones económicas y de autoridad social.

Al contrario de lo que pensó Echeverría, la Contrarreforma y sus hombres ejemplares de la Compañía de Jesús no apuntaron realmente al retorno hacia una economía natural, ni fue realmente su propuesta reducir la producción al valor de uso. El discurso pesimista acerca del valor de cambio de los jesuitas no conllevó a que estos participaran en el lado «corpóreo», anclaje territorial, o valor de uso de la economía. Los jesuitas fueron cosmopolitas, movilizados por flujos administrativos y atentos a los flujos financieros; fueron figuras que se movían en el sistema mundial, así como en las zonas urbanas y rurales del mercado interno. De hecho, fue a otro sector de la población —a los subalternos— a quienes se buscó atar a lo local, y reproducir sin relación directa entre los productores y el mercado, «como en una economía natural». No se trata de un *ethos* moderno afincado en la «corporeidad» del valor de uso, de espaldas al hecho capitalista y a la consustancial generalización del valor de cambio, como lo sugirió Echeverría (1994). Fue el gesto mismo de renuncia a lo material y la proyección utópica de una sociedad pre y postmercantilista en el discurso jesuítico del barroco —su recurso a la tradición—, una forma de contribuir al afinamiento del modelo de administración del trabajo y las finanzas en el contexto colonial. La prédica jesuítica cobijó bajo el símbolo mariano, entre otras cosas, un proyecto con una especial dedicatoria a las clases subalternas coloniales, según el cual estos debían someterse al tutelaje privado y mantenerse alejados del valor de cambio, o mercancía.

La elite criolla intentaba dotar de un sentido persuasivo en lugar de coercitivo a sus formas de dominación personal. Pero ni eran representantes oficiales del Estado colonial, ni eran protonacionalistas, y se acogían en el lado privado o «cotidiano» de las relaciones sociales como protectores que, en «sus fueros», encubrían a una plebe fugitiva de las instituciones asociadas al tributo colonial. Así como el derecho patriarcal y del sistema de

castas «feudal» es apropiado por el Estado colonial en la India (Guha 1993), los criollos intentan reconstruir instituciones paternalistas en un contexto de expansión comercial y de discriminación colonial mediante el recurso a nociones religiosas de contrato y mutua dependencia de origen jesuítico.

Como lo ha observado Perla Chinchilla, la religión ignaciana creó una particular forma de combinación de lo tradicional y lo moderno; esto es, un «puente entre el medioevo y la modernidad [que tuvo] un papel protagónico en la formación de la sociedad laica y la disciplinarización social en occidente». Esta articulación ha sido reconocida por Sempat Assadourian (1982) como la característica fundamental de la formación de la mercancía dinero en la administración del mercado interno colonial. Para este historiador, la recreación de formas de trabajo arcaicas en nichos regionales estaba articulada a formas de trabajo asalariado, polos de producción monetaria, en fin, a un «espacio económico interregional» en el cual su papel era de subvencionar una máxima producción de mercancías.

Según nuestra propuesta, la disciplina social a la que hace referencia Chinchilla encuentra su formulación filosófica, así como su experimento ejemplar de administración social, en las instituciones de prédica y los experimentos de administración económica de la Compañía de Jesús. Existe una filosofía del derecho que se escribe en el género de la teología moral. El autor altamente influyente que elabora una teoría de la soberanía como fundamentada en un orden de la sociedad civil es el filósofo de la escuela de Salamanca Francisco Suárez, S. J. Pero tenemos también a intelectuales y funcionarios en el escenario criollo colonial que intervienen en la creación de sociabilidades que se rigen por una noción contractual de sociedad, y experimentan formas de contratos entre desiguales en congregaciones mixtas.

Existe ciertamente, en la región, un discurso patriótico que evoca un pacto entre corporaciones de la sociedad civil de inspiración jesuítica en los fueros del derecho aragonés. Pero la patria criolla no tiene a la cabeza a un rey, sino a una Iglesia. La Iglesia, a su vez, se concibe como un ejemplo de sociedad conciliar que se ve representada por cada vínculo social, y cada unidad doméstica patriarcal, incluyendo clientelaje y cautiverio de «conciertos». Los adalides del territorio criollo no tienen pretensiones serias de formalizar un reino o Estado político, renuncian a la construcción del Estado hasta mucho más tarde, cuando así lo exige el sistema internacional, y cuando la plebe empieza a presionar por crear un Estado. Pero, tradicionalmente, los poderes privados se imaginan como parte de una jerárquica Iglesia encargada de la «protección social» de las masas, y mantienen a estas en la informalidad, prefiriendo a María antes que al Estado como fuente de un derecho.

La propuesta jesuita, precisamente, coincide con esta imagen. Se trata, más que nada, de sustituir la fuerza del Estado colonial, por la persuasión de una autoridad social originada en una sociedad que se intenta ordenar como corporativa y orgánica, y que apela a la voluntad de virtud de sus miembros. Los jesuitas ofrecen una ideología sobre el mercado según la cual, ante la evidencia de la población arrojada al mercado, es inevitable reconstruir las instituciones de administración laboral de tipo patronal. Al modelo de nuestras corporaciones transnacionales contemporáneas, los patronos atribuidos de funciones protectoras sobre sus conciertos internalizaban el mercado en las unidades productivas y mantenían cautiva la mano de obra y los precios. Los jesuitas ofrecen una teoría del intercambio monetario y fundan una protosociología desde el fuero del derecho canónico, y hacen de la iglesia y de sus pupilos laicos criollos un Estado alterno, religioso y mercantil, no político.

Los jesuitas se proponen legitimar por vía eclesiástica los tratos entre comerciantes, y entre patrones y conciertos. Se presentan como quienes pueden ofrecer a los criollos un modelo para regular la explotación colonial, un modelo de administración demográfica y financiera. Algunos de estos ideales son revelados por el relato de virtudes de procuradores y mayordomos de las empresas económicas jesuíticas imaginadas como espacios regulados moralmente, en los que el mercado y el Estado son invisibles. En estos espacios, los conciertos se atarean en la producción de mercancías, administradas por un procurador, como si se encontraran practicando ejercicios de salvación sin otro pago que esta recompensa moral. La visión de los subalternos como sujetos premodernos, protegidos como en una economía natural, o alternativamente como seres de desordenados deseos, ayudó a establecer una división social entre productores y circuitos mercantiles de acuerdo con el modelo económico descrito por Assadourian.

En un texto reciente sobre la escritura colonial en la audiencia de Quito, Francisco Javier Cevallos (2001) incluía bajo la categoría «textos de colonización» los libros reconocidos como el canon de la conquista. Sin embargo, colocaba la literatura religiosa más tardía por fuera y, de manera particular, la poética del jesuita criollo Juan Bautista Aguirre, que definía como *literatura* colonial, enfatizando su experimentación formal y disociándola de las prácticas de colonización. Aquí se propone incluir ciertos textos jesuitas clave en el repertorio de los textos de colonización. De manera particular, los siguientes: discursos regionales inspirados en la doctrina de Francisco Suárez que hacen mención al surgimiento de una justicia alterna a la política bajo el amparo mariano; imágenes de administración social ofrecidas en las memorias jesuíticas sobre congregaciones y empresas en la misión de la antigua provincia de Nueva Granada y Quito; y políticas de integración y subordinación adelantadas por el obispado de Quito bajo influencia jesuítica.

Los géneros de representación y las divisiones institucionales que se confrontan en esta investigación son distintos a los del imperialismo decimonónico que abordó Edward Said en *Orientalismo*.³ Los puentes que debemos tejer no son tanto los que existen entre el imperialismo y la estética modernista, cuanto los que unen el colonialismo interno ejercido en los dominios privados de la hacienda y el obraje criollos, y la literatura religiosa. En los tratados de teología moral, los libros de devociones de los santuarios marianos, las cartas pastorales del obispado, y las instrucciones dirigidas a los párrocos de indios se va conformando de lo más abstracto a lo más práctico un repertorio de representaciones del «mercader virtuoso» y de la plebe indígena, negra y mestiza que establece las coordenadas para el diseño de un modelo de dominación interno colonial.

Estas representaciones van diseñando el espacio para el ejercicio de una dominación colonial que si bien es indisociable de la existencia de un Estado colonial, es fundamentalmente una forma de representación y de subordinación encabezada por un poder interno criollo. En la producción de esta escritura de la colonización están involucrados la escuela de filosofía del *contrato* de la Compañía de Jesús que, habiendo surgido en Salamanca, tuvo un importante desarrollo en Hispanoamérica colonial; el obispado de Quito, y una élite

³ En el contexto del imperialismo inglés, Said observó cómo la representación estética, la escritura administrativa, académica y religiosa, aunque fueran campos disciplinarios especializados, algunos de ellos definidos como campos del espíritu explícitamente distanciados del mundo materialista, actuaron juntos para la conformación de la identidad del colonizador como el sujeto de la historia, y la fabricación del colonizado como el anverso del sujeto moderno (Said 1990).

criolla en formación. Las memorias institucionales de la Compañía de Jesús describen cómo la misión jesuítica va construyendo instituciones inspiradas en un ideal de la república cristiana. Entre estas tenemos por ejemplo la obra de Anello Oliva, S. J., *Historia del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús* escrita antes de 1642⁴ y la obra de Pedro de Mercado, S. J. (1620-1701), *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Al mismo tiempo, los jesuitas difundieron su posición filosófica en colegios y en cofradías de culto así como en experiencias prácticas de administración social en sus empresas económicas. A la vez, los jesuitas influenciaron fuertemente en la conformación del obispado y del clero secular. Sus propuestas filosóficas modificadas eficientemente para el contexto regional se pueden identificar en la acción de ciertos obispos como Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), y Juan Nieto Polo de Águila (1668-1759) quienes fueron conocidos por sus campañas de institucionalización de cultos Marianos, por ser activos ideólogos de la integración y subordinación de la «gente suelta» en la esfera criolla, a la vez que por la publicación de detallados manuales para la instrucción de la plebe colonial.

El recorrido que se presenta aquí por algunas piezas de la literatura religiosa colonial relaciona la imagen mariana con las nociones de justicia que nutrieron el gobierno interno criollo. Este fue un gobierno privado de cuyos códigos aún poco se conoce.

La propuesta es que las alegorías de la Virgen como *abogada* y *fuero alterno* anuncian la formación de un código de derecho operante entre los canales del mercantilismo y el señorío criollo. Una lectura de las alegorías de María articulada a otros géneros discursivos que hablan de los espacios de experimentación de los imaginarios religiosos en la sociedad colonial permiten observar que con esta imagen no se trata solamente de representar una sociedad integradora. Existe un recorrido retórico que describe como «pecados públicos» a las formas de movilidad y transacciones sociales surgidas por la expansión del mercado en el contexto colonial. La imagen de María está integrada a una campaña que apunta a redefinir las condiciones, obligaciones y derechos que deberían regir en las relaciones de auto-ridad social e intercambio mercantil entre los distintos miembros de esta convulsionada sociedad civil. Mediante alegorías que hablan del surgimiento de una territorialidad y una justicia milagrosa, se representa una tensión simbólica entre el derecho colonial, cuyos límites están anunciados por la crisis de sus instituciones de control despótico en el siglo XVII (Glave 1989; Powers 1994; Phelan 1995) y un derecho de origen religioso. Fue este *de-recho* el medio por el cual las elites criollas, sin confrontar al Estado, pudieron constituirse en cabezas de un gobierno interno colonial, y establecer informalmente su territorio.

HOMINUM CONSORTIA: CONSENSO, VÍNCULO SOCIAL Y SUPERIORIDAD DEL ORGANISMO CORPORATIVO SOBRE EL ESTADO EN LA FILOSOFÍA JESUÍTICA

La Reforma y la Contrarreforma constituyeron dos escuelas distintas de administración social en un momento de formación inicial de los estados modernos, aún bajo la forma monárquica. El absolutismo encontró su sustento teórico en la doctrina protestante. La in-

⁴ Anello Oliva del noviciado de Italia al Perú en 1597, fue miembro de la Orden de Claver con otros once jesuitas. En Lima terminó sus estudios, y luego en trabajo misional residió en el Titicaca, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Arequipa. De 1630 a 1636 fue director del Colegio de Lima durante seis años. Murió en la ciudad de los Reyes en 1642. Véase introducción a la edición de Oliva (1895) por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso.

dignidad del hombre se contrastó con el carácter divino de la autoridad del monarca «lugar teniente de dios» al que, siguiendo a San Pablo, se le debía una obediencia absoluta como único depositario del poder político (Skinner 1986). En el caso católico español, la Iglesia desarrolló una filosofía política autónoma y contrastante frente a la francesa e inglesa, ocupando los filósofos *contractualistas* de la escuela jesuita de Salamanca un lugar central en la definición de un príncipe cristiano.

El fortalecimiento de la autoridad de la Iglesia en estas regiones no tiene que ver solamente con la conocida tesis de la potestad de la Iglesia sobre la exégesis de la Biblia y la obediencia al Papa, sino sobre todo con la formulación de una filosofía política y una estrategia de gobierno asentada sobre la interpelación moral. En esta doctrina, la Iglesia aparecía como un modelo de comunidad construida sobre el concilio de voluntades entre sus miembros, este concilio era una instancia superior a la comunidad doméstica, superior a la sociedad civil pautada por la ley, y superior al Estado mismo. El concilio de voluntades organizado corporativamente tenía la facultad de delegar o retirar a conveniencia su soberanía al Estado, fuera su forma la monarquía, la democracia o la aristocracia (Saavedra Fajardo 1584-1648).⁵

Los jesuitas, a la vez que negaban el origen divino de la autoridad del emperador, cuestionaron la tesis según la cual existía un origen natural en la autoridad, sea esta patriarcal o por linaje. Entre sus principales intelectuales, Francisco Suárez, S. J.,⁶ negó que la naturaleza o la costumbre fuera el origen de la autoridad coincidiendo con Maquiavelo en que la política era fruto de un arbitrio racional. El legado divino para los católicos era la igualdad natural de los hombres y su libertad para discernir el camino para la realización del bien común, ya que la vida social era indispensable para el ejercicio de las virtudes. En su concepto si los hombres eran naturalmente libres, las relaciones de dominación no eran naturales, estas debían considerarse como resultado de condiciones mundanas y regularse por explícitos acuerdos racionales para controlar el poder despótico o tiranía.

Suárez diferenció el orden de la familia del orden de la comunidad política, o «comunidad perfecta» sentando su desacuerdo con el jurista español Luis de Molina, quien defendía que el reino se derivaba de la institución patriarcal del mayorazgo.

Si nos atenemos solamente a la creación y a la generación natural, de ahí solo cabría deducir que Adán tuvo un poder doméstico o familiar, pero no político [...]. El poder político no empezó a existir hasta que empezaron a asociarse en una sola comunidad perfecta o autónoma varias familias. Por tanto, de igual modo que esa comunidad no nació con la creación de Adán ni por su sola voluntad, sino por voluntad de todos los que en ella se integraron, tampoco podemos afirmar con fundamento que Adán poseyera, por la naturaleza de las cosas, la primacía política en aquella comunidad. (Suárez, *De Legibus* 51)

⁵ Asesor de Felipe IV, fue 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 e intentó establecer tregua con las ciudades hanseáticas y los Países Bajos para juntar las dos líneas de la casa de Austria. Fue miembro del Consejo de Indias. Citamos su obra *Idea de un príncipe político cristiano*.

⁶ Francisco Suárez teólogo y filósofo jesuita (1548-1617) fundador de la escuela del contractualismo entre los filósofos jesuitas de la Universidad de Salamanca, expuso su doctrina en una serie de *Disputaciones Metafisicas* y en los tratados *De legibus*, *Gentium* y *Defensio Fidei*.

Para ejemplarizar este carácter secular de los pactos políticos y negar un sentido ontológico a la autoridad, la literatura política del siglo XVII español partía de la imagen de una caída de un supuesto orden natural precedente en manos de la ambición y la tiranía. Esta caída de la naturaleza hacía necesaria la construcción de una comunidad política artificial. Suárez prefería sistematizar el pensamiento hispánico medieval antes que el imaginario patriarcal y subrayaba sus coincidencias con la tesis de la soberanía popular formulada por la Compañía de Jesús en la Iglesia moderna. Suárez sostenía que «[...] el poder legislativo, en virtud solamente de la naturaleza de las cosas no radica en ningún hombre concreto sino en toda la colectividad de hombres. Por tanto ninguno de ellos tiene jurisdicción política —como tampoco dominio— sobre el otro» (Suárez, *De Legibus*, libro 1, cap. 2).

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

En la primera edad ni fué menester la pena, porque la ley no conocía la culpa ni el premio, porque se amaba por sí mismo lo honesto y glorioso; pero creció con la edad del mundo la malicia, é hizo recatada á la virtud, que antes, sencilla é inadvertida, vivía por los campos. Desestimóse la igualdad, perdióse la modestia y la vergüenza, é 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).

Aun cuando los asesores del rey español ponían a servicio del Estado la «utilidad de la religión», la tesis contractualista en última instancia sostenía la idea de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado. El Estado aparecía como un delegatario, pero era la Iglesia el espacio «natural» de articulación de la sociedad. Incluso el derecho civil carecía de desarrollo; en esto insistían los jesuitas contra la propuesta de Maquiavelo. Los protestantes habían resuelto los primeros conflictos de jurisdiccionalidad pública entre la Iglesia y el Estado apostando por la formación de iglesias nacionales. El imperio católico español había suscrito el patronato como una forma de conciliar con el papado sin renunciar a la vigilancia del Estado sobre la Iglesia, sin embargo las tensiones se mantenían en pie en torno a si era la comunidad moral representada por la Iglesia, o la nación representada por el Estado el fundamento de la república. La balanza en el siglo XVII se inclinó del lado de la Iglesia.

Al suscribir importantes juristas de la casa española la tesis jesuítica del contrato, y ante la presión de las oligarquías regionales, el proyecto de uniformización de la ley se dobló parcialmente ante un imaginario político inspirado en los fueros históricos del reino de Aragón. El contractualismo de hecho se había inspirado en la defensa que Aragón hizo de

su relación contractual con el imperio, relación que a su vez representaba una cultura política de contrato entre la aristocracia, la burguesía y los campesinos. Los jesuitas defensores de la doctrina de la libertad natural habían desarrollado sobre la base de este ejemplo una teoría universalista de contrato, que era la de la soberanía popular. Si bien las leyes de Indias se inspiran poco en el derecho aragonés y más bien trasladaron importantes elementos del derecho castellano a las colonias (Ots Capdequi 1993), el contractualismo como teoría fue introducido y desarrollado en las Indias por influencia de la escuela jesuítica en la Iglesia, la sociedad criolla, el cabildo, y en los colegios donde se impartía su filosofía.

En el gobierno Habsburgo tardío, especialmente en los territorios de las oligarquías indianas, el Estado no constituía un rival en tanto fuente de un imaginario de comunidad: este papel había sido asumido por la Iglesia. Los jesuitas constituyeron los intelectuales de esta teoría, mientras el clero secular ataba cada vez más su acción e identidad a la región y menos al Estado. Es así que la Iglesia aparecía como la jurisdicción de las virtudes sociales y en gran medida defendía la existencia de fueros para las ciudades representadas por sus oligarquías regionales. Más tarde, la confrontación entre la dinastía borbónica y la Compañía de Jesús expresaba la voluntad de los déspotas ilustrados por disolver la cultura política de los fueros generalizada entre los criollos —quienes ejercían poder personal en sus territorios— y fortalecer el papel del Estado. He ahí la razón por la cual les elites criollas aún en el siglo XIX recordaban amargamente su expulsión.

Uno de los aspectos más influyentes de la teoría contractualista en Indias, mucho más que el tema del tiranicidio que hablaba del retorno del poder a la comunidad en caso de existencia de un rey tiránico, fue el de la definición de justicia como sinónimo de valor que se deriva de la noción de *vínculo social*. Francisco Suárez definía como el objeto de la justicia *cierta especial obligación o relación que nace del propio vínculo*, pero aclaraba: «No es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva».⁷ Para Suárez la sociedad definida como un *cuerpo político místico* estaba gobernada por un derecho que no era el mismo que la ley del Estado, se trataba de un cuerpo jurídico de matriz moral que regía sobre la sociedad civil «unos lazos jurídicos-sociales fundados en una especie de parentesco social [deuda de unos con otros] por la consciente y libre cooperación del los miembros al mismo fin» (Gómez Robledo 1998: 98). En este sentido promovieron los jesuitas una serie de formas asociativas definiéndolas como instituciones orientadas a suplir la falta de leyes civiles y como mecanismo para movilizar a la gente.

En términos *contractualistas*, la voluntad de virtud —definición de moral— era afín a la voluntad de cumplir vocacionalmente las responsabilidades asignadas a una posición en un vínculo social. Esta responsabilidad vocacional era para los jesuitas el poderoso motor que podía hacer cumplir las reglas que la fuerza no podía. La Iglesia como forma de articulación de lo social suponía la existencia de sujetos que en su «fuero íntimo» eran capaces de ser interpelados moralmente y plegar a un contrato. Era el fuero íntimo el que movilizaba a la acción de forma contrastante a la ineficiente estrategia de la fuerza usada por el Estado. Sociedades mayores y congregaciones promovidas por la Compañía eran así ensayos de sociedad contractual donde se aprendía modelos de virtud que debían informar a los nuevos vínculos sociales surgidos luego de la movilidad impulsada por el mercado. Las congregaciones se ofrecían como instituciones ejemplares que debían ser emuladas en espacios laicos donde se vivía la experiencia de la convivencia entre distintos estratos sociales.

⁷ Francisco Suárez. *De Legibus*. Libro I. cap. II. Acápites 1537-1538.

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

En los Andes, este pensamiento influyó de manera notable en la construcción de un modelo de control social de tipo contractualista. El Estado, que sin lugar a dudas seguía siendo beneficiado por una renta, había renunciado a su expansión institucional. En el campo de fuerzas regionales no se trataba de hacer un pacto entre el reino y el imperio, la condición colonial lo impedía. El escenario de expansión del contractualismo en los Andes fue el de un pacto informal entre un Estado rentista, y una elite regional a quien se delegaba informalmente y de facto el control de los hombres. La tesis de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado alcanzó una significación radical por tratarse de un contexto en el que se iban fortaleciendo formas privadas de control social. Así, el contractualismo permitía visualizar la región criolla como el un territorio providencial de un imperio moral, donde se procesaban los males del siglo, aún cuando todas las leyes del Estado fueran quebrantadas, pues los lazos privados aparecían como los elementos fundamentales de un organigrama de poder y justicia paralelo y no correspondiente al Estado.

La máxima esfera de influencia de la doctrina jesuítica ocurrió durante una fase de franca privatización de las funciones de gobierno interno que se puede identificar con la consolidación del sector criollo. Si bien los criollos eran favorecidos por prebendas del Estado, y nunca cuestionaron su autoridad, se gestaba internamente una esfera de influencia más poderosa, se trataba del control demográfico y el gobierno de los hombres. Una población india fugitiva de las instituciones de control del Estado era la presa ideal para los poderes privados. Así, el campo de expansión del contractualismo en los Andes ocurría al nivel de lo que Elliot concibió como un pacto entre «la nobleza, la burguesía y el campesinado»; en el contexto regional este pacto habría de representarse como un vínculo entre el Estado, una elite regional —aristocrática y empresarial— y una multiplicidad de sectores subalternos, conciertos agrarios o de manufacturas, esclavos o forasteros, cuya condición colonial suponía un ingrediente de dominación nuevo al esquema corporativo. En los subalternos coloniales el estigma de la diferencia se sumaba a la inexistencia de un fuero plebeyo; así, el contrato imaginado por los jesuitas aparecía como una concesión de la oligarquía. De la misma forma que las colonias carecían del estatuto de reinos, la plebe carecía de fuero para negociar internamente su correlación de fuerzas con las elites, la doctrina jesuítica les reestablecía informalmente uno como concesión de sus elites interpeladas moralmente.

Desde la región criolla, el rey siguió por mucho tiempo siendo la figura que representaba la soberanía popular, pero su burocracia aparecía como un aparato secundario en múltiples discursos religiosos y seculares que subrayaban la existencia de un gobierno interno paralelo con sus propias instituciones formales e informales. En la región criolla el contractualismo contribuyó a consolidar y codificar como virtuosas ciertas formas de gobierno privadas vistas como instituciones de la república cristiana o cuerpo político místico. De acuerdo a la tesis según la cual la autoridad política aparecía como la delegada de

un poder moral que podía retornar a sus sujetos, en cada vínculo de autoridad social el señor fue investido de un poder supuestamente pactado ante la Iglesia con su subordinado. En este sentido los jesuitas pusieron al alcance de la mano de los criollos un modo de legitimación y codificación de su poder regional. Esto pareció estar claro para el gobierno borbónico que con la expulsión de los jesuitas buscaba, además de detener la difusión del «incomodo probabilismo» y «la doctrina del regicidio y el tiranicidio contra las legítimas potestades»,⁸ detener el avance y poder de las congregaciones de laicos e intervenir en los escenarios de poder de la oligarquía criolla donde se «cobijaban» los forasteros, pues estos eran también considerados espacios peligrosos para la jurisdicción del Estado.

REGIÓN CRIOLLA: MERCADO Y CAUTIVERIO

El periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XVII y el ciclo de las grandes rebeliones populares del siglo XVIII ha sido descrito como un periodo de crisis en la región andina. El periodo muestra azotes de peste de viruelas, sarampión, entre otras enfermedades colectivas que demostraban crecimiento de los centros urbanos. Los indios tributarios han abandonado progresivamente su adscripción territorial a las reducciones para ir a buscar dinero a la ciudad y a las empresas agrarias y manufactureras privadas emplazadas en la zona rural. Algunos forasteros mantuvieron vínculos de reciprocidad con sus parientes tributarios, sin embargo dejaron rezagado su tributo apareciendo como muertos en las cuentas del estado (Powers 1994). Los procesos que definen la denominada crisis no son la baja de producción o de circulación de mercancías, ni una caída demográfica que se pueda explicar por mortalidad. La transformación ocurrida desde mediados del siglo XVII podría caracterizarse, según Glave (1988), como la expansión de la esfera de influencia de la mercancía por fuera de canales institucionales.

En el caso de la audiencia de Quito, se observa en este periodo el desplazamiento de su infraestructura obrajera de un polo de atracción en el sur por influencia de la esfera de Potosí a un nuevo polo de atracción en el norte en torno a las redes económicas que unían a Quito, Otavalo, Popayán, Cali y las minas de Barbacoas en Nueva Granada (Colmenares 1969). Este traslado de eje muestra que la región pudo encontrar solución a la crisis minera sur andina, y sin embargo grandes cambios habían ocurrido en la organización económica. La crisis del proyecto de gobierno directo de la Corona sobre el territorio colonial era evidente, un avasallador proceso de privatización del control poblacional llevaba a la quiebra el proyecto toledano e instituciones claves de su administración como fueron la reducción, la mita, y el control de minas y obrajes.⁹

⁸ Según se referían a la filosofía contractualista que se enseñaba en las cátedras de teología moral del filosofado de San Gregorio de la Universidad de San Luis en Quito. ANH/Q fondo especial caja 24, 1768, f. 2899.

⁹ El comportamiento demográfico de la sierra norte de la audiencia de Quito estudiado por Karen Powers parece de un alto nivel de ausentismo. El pueblo de más bajo ausentismo en el corregimiento de Otavalo, donde la Corona había tenido un obraje, era tan alto como del 52% de la población entre 18 y 50 años en 1645. El vecino pueblo de Cotacachi tenía un 70% de ausentismo, pues el 12% de este grupo poblacional se había desplazado a centros urbanos, el 52% a haciendas y obrajes y el restante a esferas económicas informales de los sectores populares. Así mismo en el corregimiento de Riobamba, en la sierra central, en el año de 1695, la tasa de ausentismo de tributarios era entre el 42% y el 59% en cada pueblo. La articulación economía comercial determinó unas dinámicas poblacionales marcadas por el forasterismo, la ilegitimidad, el mestizaje y los intentos de asimilación cultural que aparecían como opciones de movilidad social de los

La táctica económica del Estado para garantizar la renta es conocida y de profundo impacto: el remate y venta de cargos a criollos acaudalados que pasaban a fungir al mismo tiempo de administradores del cobro del tributo, de hacendados y de obrajeros en cuyas empresas se agolpaban los tributarios y gente suelta. Según lo muestra el estudio de Rocío Rueda (1988) acerca de los obrajes circunquiteños, por causa del crecimiento de los rezagos y la competencia de obrajes privados, la Corona se vio obligada a arrendar los suyos fundados en 1557. Así se desplazaron en 1633 a caciques y corregidores que estuvieran a cargo rentándolos a particulares, para venderlos definitivamente más tarde.

La producción obrajera que había ganado a la gente de Quito la fama de «los chinos de América» por «por el ingenio, actividad, industria y aplicación de las artes de sus habitantes»¹⁰ era una realidad muy compleja donde se traducía la tensión central de la época. No solo la Corona había rivalizado la mano de obra con empresarios privados, era notable también la tensión entre las aspiraciones monopólicas de los dueños de los grandes obrajes que habían captado el trabajo de entre doscientos y mil conciertos, y los pequeños obrajes urbanos que constituían formas populares de participación en el mercado (Minchom 1994). El trabajo de Rocío Rueda ha constatado las protestas del cabildo eclesiástico, seculares, comunidades, y particulares que reivindicaban su derecho «comprar lanas y demás materiales a bajos precios y vender los tejidos a su placer» y pedían la demolición de pequeños obrajuelos de producción informal urbana (Rueda 1988). La tensión no se limitaba a una competencia por recursos entre el proyecto de control directo de la Corona y unos empresarios criollos en pos de ampliar redes en el ámbito regional; la tensión fundamental que quedaba en pie después del descalabro de las instituciones de control del Estado era la que se daba entre el proyecto oligopólico de la elite criolla y los sectores subalternos a quienes se les ponía una serie de trabas para la participación en las transacciones.

Es patente la ansiedad que provocaba entre las elites criollas la mercantilización del trabajo, pese a ser la fuente original y condición de su auge como empresarios. Así lo expresaba el acaudalado criollo Miguel Jijón en sus memorias escritas alrededor de 1765 acerca de cómo «cumplio los años de su vida y las cosas que tenía pensadas para su patria el reyno de Quito». En un acápite en el que explicaba su labor como administrador de las haciendas y obrajes de su familia, hacía mención al empeño que existía en retener la mano de obra. Entre los medios de que se valió para sacar réditos de sus empresas cuenta principalmente con inventos «para empeñar a mis Indios a que me diesen su trabajo con más voluntad»: «Entre los fondos hereditarios que nos dejó nuestro padre ninguna había más critico que el de una fábrica de Paños que allá llamamos obraje porque en ella mantenemos mas de 200 Indios grandes y pequeños, los quales si no tiene trabajo toman otros amos o empeños, de que es difícil substraerlos».¹¹

Entre sus recursos, Jijón propuso reducir los azotes por faltar al trabajo de treinta, que se daba de costumbre, a tres azotes para que los indios no se ausenten por terror; el segundo, eliminar las vacaciones de quince días que se les otorgaba para ir en búsqueda de algodón a los valles calientes para hacer su ropa interior, y en su lugar ofrecerles el material expandiendo la esfera de la hacienda a las tierras bajas. Propuso además crear montes de

sectores subalternos. Esta movilidad complejizó las categorías socio-raciales del discurso jurídico de la conquista que se reducía al orden de las repúblicas de indios y españoles (Minchom 1994; Powers 1994).

¹⁰ Del Conde De Casa Jijón sobre Industria de Quito BCE 2/3 Cadiz 14-XII-1784. Copias 84b-87a.

¹¹ Manuscrito en la colección privada de Iván Cruz, fondo Escritos Económicos de Jacinto Jijón y Caamaño.

piedad al interior de las industrias, y repartir con regularidad socorros en especie para que los indios no hicieran administración personal del dinero sino que tuvieran «siempre cubiertas sus necesidades» a la vez que mantuvieran «deuda con sus señores».

La transformación de la gente suelta a gente cautiva de los fueros criollos fue observada por distintos testigos como el fenómeno crucial de la época. En esta observación coincidieron el obispo de afiliación jesuítica Nieto Polo de Águila, S. J., con el filósofo ilustrado quiteño Eugenio Espejo. Bajo distintas retóricas el primero calificó de pecado público el evidente ejercicio de la dominación patriarcal de las elites criollas sobre sus subordinados asimilándolas a símbolos referidos al uso de favores sexuales de mujeres de distintos colores. El ilustrado, por su parte, comentó que la desmonetarización de la audiencia, antes que un efecto de la quiebra de empresas, mostraba la acumulación monopólica de la aristocracia criolla que no toleraba la circulación en manos plebeyas. Jorge Juan y Antonio de Ulloa, ilustrados que a su vez defendían el monopolio de la justicia por parte del Estado colonial, describieron este fenómeno como una «maquina de abusos»: «[...] la casa de cada caballero particular era un sagrado a donde ni la jurisdicción de la justicia ni el respeto del Virrey podía alcanzar. toda esta gente ociosa encuentra asilo en ellos porque se precian de ser mediadores de las vilezas que cometen quando se acogen a su amparo. El atrevimiento de querer violar su sagrado haría que esclavos y domésticos le ayudasen a castigar la osadía» (1982: 396).

Este sistema se consagró en el Ecuador del siglo XIX bajo el nombre genérico de *concertaje* para ser abolido solo parcialmente en 1917. Pero fue desde la consolidación misma de la región criolla que el concertaje fue pautado como un modelo según el cual los empresarios podían transformar sus emplazamientos económicos en para-Estados capaces de concentrar funciones productivas, distributivas, educativas entre otras, y encontrar en el discurso moral su legitimación como espacios de moralización y civilización de los «indios» (Guerrero 1991).

El momento de consolidación de la región criolla fue crucial en la transformación del estatuto del trabajo, y fue precisamente el momento en el que la Compañía de Jesús expandió su esfera de influencia como fuente de una reforma doctrinaria. Los conceptos jesuíticos de la libertad natural, y el principio contractual de su teoría de la soberanía fue ampliamente difundido entre los intelectuales del clero secular, así como predicado en los espacios de influencia específicos de la Compañía. En términos de la libertad natural se concibió la libertad de los indios fugitivos para concertarse con empresarios criollos, y pasar a formar parte de la feligresía del clero secular. Simultáneamente, sin embargo, un discurso pesimista acerca de la naturaleza humana alcanzó alta expresividad al aplicarse a la concepción del Estado de conciencia de los subalternos a quienes se los describió como sujetos incapaces de representar y acordar un contrato privado. Las empresas criollas evidentemente insertas en el régimen mercantil, y necesitadas de contratar mano de obra, usaron las condiciones de ilegitimidad de la gente suelta, y el discurso jesuítico que hacía del vínculo social una institución de la república cristiana, para constituir sus relaciones privadas en jurisdicciones.

Desde el campo de la teología moral se formularon nociones de soberanía según las cuales existía una comunidad moral ligada por un contrato entre sus miembros. A la vez, la teología moral arrojó a la circulación unos libros con recomendaciones para la prédica entre los laicos que constituyeron verdaderos manuales de contractualismo práctico; estos cumplían la función de un derecho civil forjado en el seno del fuero eclesiástico. Estos ma-

nuales se referían al pago a los criados, así como a los a criterios a tenerse en cuenta para la decisión privada acerca del justo precio de las cosas, así como a las condiciones morales de los subalternos, mediante argumentos que ponían en entredicho sus facultades mentales para asumir todas las consecuencias del contrato social. Así Iván Machado de Chávez,¹² en su obra *Perfetto Confesor y Cura de Almas* (1641), reconocía que el concertaje de mano de obra suponía un contrato de pago salarial, sin embargo definió este contrato como fuente de una relación de «potestad dominativa» que asemejaba la relación entre empresario y trabajador a una relación entre padres e hijos.¹³ Machado condenaba a estos nuevos miembros de la Iglesia nacional a ser sometidos a una justicia estrictamente privada en el espacio doméstico al que eran integrados como trabajadores, entregando al señor la potestad de castigar los delitos «sin que le sea necesario deducirlos a juicio, sino fuere en los delitos atroces, y dignos de los delitos graves, cuya punición pertenece principalmente a la potestad pública».¹⁴ Así mismo, la obra *Itinerario para párroco de Indios*, del obispo Alonso de la Peña Montenegro, legitimó la movilidad de la población y su integración a la Iglesia criolla, a la vez que dedicó gran parte del escrito a calificar la imperfecta conciencia de indios, negros y castas. Con esta visión obligó a la gente suelta a aceptar a sus contratantes como tutores morales por un periodo indefinido.

Así, los textos coloniales en los que tomó forma la «justicia alterna» anunciada por la alegoría mariana incluyó importantes acápites dedicados a la representación de las relaciones interestamentales como relaciones basadas en un contrato de subordinación. El desarrollo de esta «justicia alterna» se aplicó al tratamiento de las tensiones fundamentales relacionadas con la negociación de la subordinación colonial entre distintos estamentos, y a afinar las características de la producción y la circulación comercial. Así se propuso un sistema de clasificación que hablaba de distintos estadios de un aprendizaje de indios y castas generalmente interpretado como «insuficiente». No se puede ver en los criollos un intento de cuestionar los límites del marco jurídico colonial al momento de hacer fe en los contratos y transacciones al nivel de la sociedad civil. Nutridos de las teorías contractualistas de la escuela jesuítica de Salamanca, los criollos defendieron la libertad natural de los subalternos, pero de una forma bastante tibia, pues lejos de operar en la informalidad como si se tratara de una comunidad protonacional, o «favoreciendo *los intercambios entre las diversas poblaciones de la Colonia*» aquellos negros, mestizos e indios, alentados todos ellos a adoptar las mismas creencias y las mismas prácticas (Gruzinski 1995), fueron discriminados como legítimos partícipes del intercambio mercantil. La población flotante fue invitada a asumir su libertad natural para salir de la esfera que ataba su identidad a su origen aportando así con mano de obra a la empresa privada, pero su calidad de dueña de su propio trabajo, su libertad de tomar iniciativas económicas o contratar en distintos lugares fue permanentemente impedida por ambos derechos. Los términos en los que fueron establecidos los ciertos de trabajo, la informalidad y la descalificación de los vendedores como dueños de su tiempo, facilitó la pronta transformación del jornal en deuda de peonaje. Los propietarios ya asegurados en la propiedad y control de estas unidades productivas instalaron un sistema

¹² Quiteño, arcediano de la catedral de Trujillo. Publicó *Perfetto confesor y Cura de Almas* en 1641.

¹³ En Machado de Chaves se plantea que la potestad dominativa es la que semeja la autoridad del padre sobre sus hijos, describiendo con este tipo de categoría también vínculos entre los cuales enumera a los desposados, viudos, padres e hijos, tutores, curadores, pupilos, criados, libertos y esclavos, entre otros.

¹⁴ Machado de Chávez 1641, Tratado X, documento I. «De la potestad que el señor tiene sobre sus criados».

de gravámenes privados a los indios bajo el mecanismo de peonazgo por deuda que convertía a la mano de obra informalmente contratada en mano de obra cautiva.

En la filosofía contractualista de la Compañía de Jesús, en ideólogos claves del clero secular y sin lugar a dudas en la apropiación que hiciera el Estado secular criollo de este capital cultural para sus propios intereses, se puede encontrar la codificación de un derecho que debió informar las prácticas de dominio privadas. La dispersa composición de este derecho es un objeto clave para la comprensión de la modernidad católica y colonial hispanoamericana, de manera particular para la comprensión del papel desempeñado por la ideología religiosa en el largo y complejo proceso de formación de instituciones intermedias entre la mano de obra cautiva y la proletarización.¹⁵ Este también es un momento clave para observar las tensiones sociales profundas que encierra la transición entre la fase final del periodo colonial imperial y los principios de un modelo de colonialismo interno criollo.

CONTRATO Y RESTITUCIÓN: FIGURAS RELIGIOSAS DEL MERCADO COLONIAL

Las alegorías de intermediación de la Iglesia representadas por el signo mariano se aplicaron no solo a la representación de una comunidad integradora —al problema de la soberanía— sino también con relación a lo que hoy entenderíamos como el desarrollo de un derecho civil o privado. Relatos que describían la Iglesia como «tribunal alterno» hablaban de la «escritura milagrosa» no solo 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 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 1941). Con esta predica se habrían resuelto injurias y rumores que comúnmente habían provocado partidismos y venganzas. Se habría convocado a testigos, las partes habrían expuesto públicamente su posición y se habría logrado la *firma de acuerdos privados* todo ante la tercería de representantes de la Orden (Mercado 1957: 298).

El intercambio mercantil en el pensamiento católico suponía un contrato, de manera similar al procedimiento según el cual la soberanía política fue definida sobre la base del derecho canónico, y a la doctrina de Suárez, como un contrato. El surgimiento 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. Así, 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

¹⁵ Una veta de estudio similar se puede encontrar en Rebecca Scott (1985) quien observa la formación de patronatos en Cuba como una institución transicional en la sociedad postesclavista. Véase también el debate trabajo y la ciudadanía en sociedades postesclavistas (Cooper 2000; Holt 1992; Sheller 2000).

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 compraventa fue relacionado con nociones de fuera 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; también 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. La siguiente cita inicia su reflexión. En esta se observa cómo la retórica jesuítica acerca de la caída de la naturaleza, y el surgimiento de un contrato, organizó también la narrativa sobre el surgimiento del comercio moderno.

[...] 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.¹⁶

Los católicos no identificaron directamente bienestar económico con virtud, como lo hicieron los protestantes (Weber 1969). Desde el discurso católico el capital fue visto como intrínsecamente perjudicial para el orden social, dando beneficio a unos y perjudicando a otros. En este sentido, la gran inversión católica para ejercer autoridad sobre las prácticas mercantiles —y «orientarlas»— se relacionó a un imaginario penitencial. 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 copula consigo mismo. Se trataba de una apropiación que hizo la Contrarreforma de la imagen del purgatorio introducida por el cuarto Concilio de Letran en el siglo XIII (Le Goff 1987).

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 ligado 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 autorreflexiva, 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.

¹⁶ Gaspar Hurtado. «De justitia et iure. Tractatus de contractibus. Y San Prierio Summa Summarum» (1593), citado en Peña 1951: 436.

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. En términos del libro de devociones de la Virgen de Chiquinquirá, la confesión constituía un mecanismo para la reconstrucción de la subjetividad: *la salud corporal, temporal y espiritual*. Se trataba de una confesión disciplinaria, pues para que los ejercicios de la confesión y la penitencia surtieran efectos ordenadores debían ser interiorizados «no una mera ceremonia exterior» (Tobar y Buendía 1986 [1694]: 323).

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 (Flor 1995).

A decir de Pedro de Mercado, el mercader 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 a recreación de espacios de socialización donde se practicara la figura del contrato.

Así, el desarrollo de lo que hoy llamamos tecnologías de la subjetividad fue uno de los máximos ofrecimientos que hizo la intelectualidad jesuítica a los empresarios. 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» (Mercado 1957: 43). 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,¹⁷ un lugar claramente neoagustiniano; la expiación 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 De Mercado en su memoria de la misión en Quito y Nueva Granada: «Según el modelo del jesuita, en la milicia de Jesús, el soldado de Cristo hace la guerra no a otro sino a sí mismo» (1957: 173). La confesión y las técnicas de la subjetividad para las elites enfatizaban su ordenamiento intelectual «de modo que realizasen su autoridad con la superioridad de sus conocimientos sobre los demás» (Jouanen 1941: 28). Así, la educación

¹⁷ 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 mounstros» de Yan Guangxian (1597-1669).

intelectual de las elites era indispensable. La interiorización de una racionalidad medios-fines fue un aspecto central de la educación de las elites. En las congregaciones difundidas por la Compañía de Jesús para las elites se hicieron ejercicios intelectuales en torno a los «misterios de la fe» como un método para el desarrollo de sus facultades de memoria, abstracción, imaginación, etc. El resultado deseado de esta educación era el cambio de un tiempo laxo a una utilización metódica y calculada del mismo; una relación eficiente entre medios y objetivos.

La contratación mercantil monetaria requería de tres condiciones que eran garantizadas a las elites mediante este proceso educativo: capacidad deductiva para conocer la teoría de las equivalencias que hacía posible la forma del dinero, libertad para contratar con los propios bienes y transferir dominio y capacidad de restitución. La confesión se ofrecía como una restitución discursiva y expiación emocional que daba lugar a una forma de restitución «espiritual» del mal infringido y del desorden provocado por la violencia del poder y el capital. A través de los medios sacramentales de la contrición y la recodificación de las funciones filantrópicas de la elite se pretendía reconstruir «en segundo grado» un pacto social roto por la violencia y la especulación. El obispo de Quito, Nieto Polo de Águila, reconocido por el filósofo jesuita quiteño Juan Bautista Aguirre como el principal gestor de los ejercicios espirituales ignacianos entre las elites criollas, y como el máximo propagandista de la fiesta de la pasión, la semana santa, como el espejo de identidad de la comunidad criolla, sostenía que 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 elites sean funcionarios de la ciudad de Dios. 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 elites que, en contraste a los conquistadores, no solo renunciaba a su gloria personal mediante prácticas penitenciales sino que protegían a los «pobres corporales» garantizando con estas virtudes una legítima acumulación económica.

[...] porque si las limosnas que se dan a los pobres corporales son de tanta estima que el mismo Dios se da por obligado y queda como empeñado para dar sobre aquestas el retorno, quien tiene misericordia de unas almas que están en extrema necesidad, y que les va a decir no menos que librarse de una condenación ferriéndolo por salvación y gloria eterna, no es para quedar en miseria : que Dios pondrá dentro de su mano abierta todo el cerro de Potosí para que tenga que dar. (Peña 1951: 460)

TORPEZA, UNA NUEVA IDOLATRÍA: MONOPOLIO DE LA RESTITUCIÓN E INHABILITACIÓN DE INDIOS, NEGROS Y SUS DESCENDIENTES COMO CONTRATANTES EN EL MERCADO

El *concertaje* de mano de obra entre la gente suelta planteó uno de los problemas más serios surgidos por la expansión del mercado a ser tratados por los intelectuales y religiosos de la época, de manera particular para aquellos que trataron el problema de los contratos. La posibilidad de que la movilidad de la gente suelta, forasteros, castas, mestizos e indios vestidos a la española, hicieran una inconveniente apropiación de la doctrina de la libertad natural causó una evidente ansiedad entre las elites criollas. Si la amplitud del gesto de la humildad de las elites y la igualdad de los esclavos que hacía parte de la propaganda jesuita en las colonias hispanoamericanas ha sido catalogada como una forma de matizar la violencia de experiencias como la de la esclavitud de plantación (Díaz 2000), existía también un profundo temor a cualquier gesto de incredulidad respecto de la bondad de este contrato. En Quito, se habla de manera ansiosa

respecto del peligro del uso indiscriminado de la teoría de la libertad natural entre los «indios con vestuario de español o de mestizo».¹⁸

La noción de libertad sumada a la condición de mercancía solo podría acarrear peligros al sistema de subordinación. Podía acarrear el peligro de aspiraciones plebeyas a negociar con su trabajo, podría romper el monopolio obrajero y de la hacienda, e incluso inducir a pretensiones de plena membresía a la comunidad política por parte de los «pobres corporales» tal y como ocurrió en las rebeliones populares del siglo XVIII en la audiencia de Quito (Moreno Yáñez 1976). ¿Qué podía ser más peligroso que castas y cholos hablando de libertad natural, negociando como pares o portando armas como en un ejército nacional? Como sabemos, la pesadilla de una república de color se realizó en Haití en 1804, en parte como una lucha por liberalización del trabajo y membresía a la república; sin embargo, este temor en más o menos grado fue temprano entre los criollos en la generalidad de las colonias hispanoamericanas. Así, en el caso de la audiencia de Quito se observa cómo los criollos se esforzaron en modular el acceso de la plebe a la circulación monetaria, evitar su integración a los circuitos «modernos» de la economía, y cómo introdujeron importantes reformas al discurso de la libertad natural.

La imagen tan arraigada de la cultura criolla republicana de que la plebe debía ser «protegida» de la mala influencia del dinero, limitada al valor de uso, y protegida de la modernidad tuvo su origen en el siglo de oro criollo en el cual se difundió un discurso contra la monetarización de las relaciones laborales y se intentó por todos los medios impedir el reconocimiento de los concertados como pares del contrato mercantil. Aún siglos después, la ideología conservadora reprodujo la obsesión colonial por impedir la circulación del dinero o de la cultura mercantil entre las «razas cobrizas» empleadas en haciendas y fábricas, pues en su concepto este contacto solo corrompería su espíritu católico empujándolos a integrarse en «asociaciones impías» con las cuales identificaban asociaciones obreras liberales o socialistas.¹⁹

La influencia implícita de este doble componente de la prédica jesuítica en el clero secular se puede observar en la campaña adelantada por el obispo Alonso de la Peña Montenegro, quien articuló un gesto integrador ofrecido hacia los subalternos para formar parte de la sociedad criolla con un gesto pesimista que legitimaba su subordinación como inferiores intelectuales. El mismo obispo que fomentó la libertad natural de los indios para evadir la reducción y buscar su propio contrato fue quien en *Itinerario para párroco de Indios* se esforzó por calificar a los sectores populares como ineficientemente convertidos, rudos y viciosos, apegados idolátricamente a los bienes materiales e incapaces de entender su calidad de medios para fines más trascendentes.

Paralela a la invitación al contrato moral que introduce en los subalternos una voluntad de virtud, existe un inseparable discurso pesimista que se encarga de aplazar la plena integración de estos. El obispo sostenía «que el hijo es un fiel traslado de su padre, y en los descendientes se miran como en espejo racional las inclinaciones de sus mayores; y así, por lo que tienen de herencia, *es tan dificultosa la enmienda que se roza con lo imposible*». En 1669 sos-

¹⁸ Archivo Nacional de Historia, Quito. Indígenas Caja 84 7-V-1766

¹⁹ Jacinto Jijón y Caamaño, *Política Conservadora* (Quito, 1924). En recientes teorías postmodernas, que hablan de una resistencia cultural contra el capitalismo en las ex colonias, se ha reproducido este discurso de forma problemática (véase Escobar 1994). Una atenta lectura de las recomendaciones religiosas durante el apogeo criollo muestran cómo esta visión está íntimamente relacionada con el reforzamiento de la subordinación colonial.

tenía el obispo que el clero secular «tiene jurisdicción sobre todos (hombres y mujeres) españoles, negros, mulatos, zambaigos, tente en el aires, saltapatrases y mestizos en traje de español [...] tienen además jurisdicción sobre todos los indios forasteros y mestizos en ropa de indios» (cita en Powers 1995: 43). El razonamiento del obispo era que el mitayo era forzado a dejar su cuna para servir, mientras el forastero que se contrata laboralmente había hecho una decisión voluntaria para separarse así mismo de su comunidad lo cual era su derecho natural como un libre individuo. Así superponía argumentos jesuíticos acerca de la libertad natural para contratar a la idea de dominio (Powers 1995: 52). Sin embargo, esta apertura conducía complementariamente y no de manera contradictoria a un modelo de educación pesimista para los subordinados que era la propuesta de su *Itinerario*. Esta obra fue documento oficial del obispado para organizar la relación entre párrocos e indios, con extensión a los negros, y se difundió notablemente en el territorio de la audiencia.²⁰ En esta obra se negaba a los subalternos la homogeneidad mínima que requerían las partes de un contrato mercantil y se resumía una nueva teoría de la diferencia.

Después de hacer referencia a las campañas de extirpación de idolatrías y hacer un despliegue de cuentas de sus logros, diciendo que en año y medio José de Arriaga y Hernando de Avendaño lograron castigar 679 ministros de idolatría, derribar 603 huacas, 3418 conopas «guasicamayoc», 45 mamasaras, 189 huancas, 617 mallquis; castigar más de 63 brujos; hurtar más de 467 de la iglesia y quemar 357 cunas, el obispo se mostró escéptico a hablar del fin de la idolatría: «Quien no juzgará que con tan cuidadosas vigiliass y diligencias se habrían ya extirpado y acabado los errores de esta gente? Pero parece que el demonio quiere apostárselas a Dios y a sus ministros sobre ver quien puede más».

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

Esta mala semilla echó tan hondas raíces en los indios que parece que se hizo carne y sangre con ellos. Y así, en los descendientes con el mismo ser que recibieron de sus padres y en la misma sangre que heredaron, se estampó en el alma. Con que viene a ser que, aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen predicadores, maestros y curas que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlo de sus corazones. Con que las acciones de los hijos son también hijas de sus antepasados; así, aunque nacieron con la libertad en el albedrío, con todo eso el vicio que viene con la sangre y se mamo con la leche trae consigo un imperio interior que avasalla toda la república del hombre. (Peña 1951: 460)

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

El desarrollo del discurso pesimista jesuítico transformó el modelo que justificaba y hacía posible la subordinación colonial en varios niveles. La relación de subordinación entre dos naciones cedió su lugar a una subordinación al interior de una misma comunidad

²⁰ Véase, por ejemplo, el uso de *Itinerario* para obligar a los indios vestidos de mestizos a «restituir» el tributo robado al rey. ANH/Q Indigenas Caja 84 7-v-1766

definida esta como una comunidad moral basada en el contrato. La diferencia entre el colonizador y el colonizado se domesticó mediante el recurso a una integración «contractual», y una complementaria forma de clasificación y jerarquización moral que hablaba de una nueva diferencia, esta vez de formas de conciencia.²¹ Si en el siglo XVI la subordinación del indio se había justificado bajo el concepto de su idolatría a antiguos dioses, como un problema de la educación cultural que habían recibido, en cambio el argumento de la subordinación de los «pobres corporales» en el siglo de consolidación del poder criollo es uno que habla de su «terrenalidad» o «torpeza», entendida esta como incapacidad de abstracción que conduce a una nueva forma de idolatría por los bienes terrenales. La nueva «idolatría» de los conciertos, que justifica el colonialismo interno criollo se define entonces como torpeza, lo cual es sinónimo de imperfecta conciencia, a la vez que injustificado deseo de bienes materiales.

Es muy de advertir que los indios para idolatrar, no se halla que se hayan movido ni se muevan por amor perfecto que tengan a alguna deidad, que muestren reconocer en aquello que adoran o reverencian, sino por amor de concupiscencia, en orden a sus propias comodidades como son librarse a sí y a los suyos de males temporales que tienen o padecen o alcanzar los bienes precederos que desean, como son tan rateros. En fin son enemigos declarados de Dios que le impiden la pacífica posesión del mundo usurpándole la adoración y reverencia que por tantos títulos se le debe. (Peña 1951: 477)

El concepto de torpeza supone un apego idolátrico a los bienes materiales, fruto de la falta de una conciencia abstracta que es indispensable para reconocer la diferencia entre medios y fines. Si la idolatría a los falsos dioses consistía fundamentalmente en el apego a los signos mediante los cuales se los representaba, según lo predicaron los franciscanos bajo la influencia de Erasmo de Róterdam (Gruzinsky 1995), la idolatría de la plebe colonial tardía era definida bajo el concepto «torpeza» como un apego a-crítico, carente de distanciamiento, a los fenómenos temporales, entre estos los bienes materiales. Esta supuesta inocencia o torpeza constituía un fallo al frente a la convención moderna sobre el lenguaje según la cual el signo era una representación. Esta conciencia les llevaba a una problemática relación con el lenguaje: incapaces de diferenciar lo signos de sus referentes veneraban los signos como esencias, en esto radicaba su idolatría. Ya no se trataba de la adoración de signos de la divinidad como en el renacimiento sino de cualquier objeto circundante del que podían quedar prendados.

Según la teología moral escrita en Quito de finales del siglo XVII y el XVIII, los indios eran idólatras porque tenían una relación no distanciada a los objetos que los circundaban; en ese sentido, se podría esperar de ellos que adoraran las mercancías. Así era que estos «pobres corporales» debían ser cuidados por otros de no entrar en contacto idolátrico con los bienes materiales, lo cual suponía, entre otras cosas, impedir su posesión de dinero, impedir su participación en contratos de compraventa, así como evitar que saquen algún beneficio del capital.

El mecanismo fundamental para excluir a los conciertos de la circulación monetaria fue la delimitación del beneficio de la restitución discursiva como un patrimonio exclusivo de

²¹ La tradición de discriminación en Hispanoamérica se muestra más inclinada a teorías de diferencia cultural (conversión o civilización) antes que a argumentos de determinismo biológico de las razas (Viotti Da Costa 1985). Véase un caso similar en las colonias del este asiático en Stoler 1996.

las elites criollas. A las elites, como se ha visto, se les instruía para lograr una subjetividad ordenada y se les proveía de instrumentos para la administración y la inversión «piadosa», mientras la educación de los «más bajos» estuvo orientada a producir tipos de subjetividad limitadas discursivamente y, por tanto, destinadas a hacer ejercicios penitenciales en el cuerpo antes que en el intelecto. El trabajo fue concebido en este discurso como un ejercicio penitencial.

Si en el siglo XVI la reforma de las costumbres suponía la educación de los indios —léase de los caciques— para integrarlos a las prácticas de la escritura, la filosofía, etcétera, la propuesta en el siglo criollo es prescindir de la mediación del cacique, y dar una enseñanza al común de los indios sueltos, una enseñanza que producía deliberadamente diferencias subjetivas entre blancos e indios. Mientras la diferencia entre el cacique y sus indios era una diferencia estamental, la diferencia entre el patrón criollo y sus conciertos aparecía como una diferencia entre estadios de conciencia.

Un verdadero empeño en sacar provecho en la integración de los subalternos coloniales fue contrario al objetivo de esta educación. De hecho, el objetivo de esta educación para subalternos fue literalmente privarlos del discurso. Supuestamente incapaces de diferenciar los signos de sus referentes concretos, estaban impedidos de participar de cualquier discurso de lo universal y, entre estos, el discurso sobre las equivalencias, con lo cual se entendía el valor de intercambio entre las cosas.

Las privaciones de la razón, su obediencia al miedo y su naturaleza mentirosa les hacían supuestamente incapaces de acordar libremente un contrato en la sociedad civil. Un contrato que se da por miedo es inválido, pues «en el consentimiento libre consiste la esencia del contrato» (Peña 1951: 441). Como el discurso en torno a su formación sugiere una combinación entre el temor y la tolerancia, no son dignos de crédito, ni su testimonio en tribunales de justicia, ni su juramento es válido en contratos privados (Peña 1951: 395): «[...] es pecado mortal hacer jurar a los indios en juicio o fuera de él: porque se presume de ellos que en los juramentos promisorios no los cumplirán y en los asertorios no dirán la verdad, por ser naturalmente inclinados a mentir; y cuando hay este riesgo no se ha de poner en la ocasión a esta gente ruda». El concepto torpeza o terrenalidad de indios, negros y sus descendientes es un impedimento para acceder a un modo de conocimiento, a un orden del lenguaje.

Como consecuencia de los límites atribuidos a la conciencia de los indios, negros y descendientes, estos estaban excluidos del beneficio que recibieron los mercaderes desde el concilio de Letrán, y eran considerados incapaces de restituir. Así, a decir de De la Peña, si la plebe oscura participara de un contrato mercantil de forma ventajosa, la falta de orden de su conciencia resultaría en una imperfecta confesión, fallando así con el requisito de la restitución, no habría purgatorio para el indio, sino condena eterna. Al privarlos de la restitución se los privaba del vehículo mediante el cual se legitimaban las prácticas mercantiles, se administraba el ritmo de la producción y la inversión; privarlos de la restitución era una forma de excluirlos del discurso universal en el cual se concebía el valor en este modelo de modernidad: «Así como los preceptos naturales del voto y la restitución no obligan al que no tiene, así no obligan al que es torpe y por esta torpeza no puede» (Peña 1951: 568).

Así se justificaba una integración a la comunidad que tenía como condición una renuncia al deseo de participar de la circulación de las mercancías. La discriminación a toda aspiración de integrarse culturalmente a las formas de consumo dominantes fue una característica de la dominación colonial, contrastando definitivamente con el fenómeno de masificación de los valores aristocráticos en la cultura cortesana en Francia, por ejemplo

(Chartier 1992). También se limitaba así la posibilidad de extender la noción de trabajo libre a las prácticas del concertaje, o de emprender legítimamente negocios propios, como se pudo ver en el asedio que hubo a las tierras productivas de indios así como a los obrajes populares durante este periodo. Se trataba, en definitiva, de mostrar una relación entre un desorden de la conciencia que limitaba su acceso a la virtud, los hacía incapaces de restituir y, por tanto, los excluía de la posibilidad de contratar en el mercado. Inocentes a quienes había que proteger del mercado, o sujetos deseantes condenados de idólatras, todo intercambio económico en que participaran se considerará fruto del latrocinio. Por este discurso moral, indios, negros y sus derivaciones estarían destinados al trabajo mecánico y no a la posesión de bienes de valor; y esto finalmente se extendería a todas las castas. Se los consideraba buenos si a pesar de su permanente aplicación a la producción de mercancías se mantenían anclados al territorio de una economía natural; se los consideraba peligrosos si aspiraban a integrarse a una economía de signos y mercancías de tipo moderno.

[...] no se puede comprar en buena conciencia si lo que vende el indio es de tal calidad que excede del caudal ordinario que ellos tienen comúnmente: como un libro, un plato, perlas, sortijas, ropas y vestidos de seda, doseles frontales, y otras cosas semejantes que ellos nunca poseen sino hurtándolos o comprándolos a otros ladrones... y adviértase que no solo está obligado a restituir el que compra con mala fe inmediatamente del ladrón sino también el que compra mediante, como pongo por ejemplo: dio un indio o un negro una fuente de plata a un pulpero: yo no podré comprar de éste la fuente, si sé o debo saber que la compré de un negro. (Peña 1951: 436.)

El *Itinerario* no evalúa la doctrina; el pesimismo con el que se escribe esta obra no es descriptivo sino que persigue la construcción deliberada de una diferencia. Recordemos que todo el discurso pesimista del obispo es solo la introducción a un manual cuyo propósito es definir la naturaleza de la educación para los indios integrados a la comunidad criolla, que es a la que atendía el clero secular. No es una coincidencia que tanto las características como la educación que definen la formación de la conciencia de la elite se oponen, punto por punto, a la de los subalternos: «[...] basta con que el hombre rudo y vulgar crea confusamente y en general, que discurrir y hacer concepto de la unidad de la naturaleza divina y distinción real de las personas (la trinidad) doctorum est no rudium hominum». Entre «lo que deben saber los indios y negros explícitamente por precepto», están los mínimos artículos de fe «Creyendo que hay dios es remunerador y que Cristo, dios y hombre verdadero, redentor del genero humano murió y resucitó. *Los demás artículos de la fe bastará que los crean implícitamente conforme a su corta capacidad, basta*» (Peña 1951: 542).

El propósito central de la educación promovida por el clero secular en la región criolla es impedir el acceso de la plebe a la negociación del valor. Es sintomática la presencia del libro dentro de la lista de mercancías que no pueden portar los indios y negros. El libro no solo es un objeto de valor, es la fuente de una potencial transacción cultural. El que sea sospechosa la posesión de libros entre indios y negros sugiere la íntima relación existente entre su exclusión como contratantes del mercado y su exclusión como público y actor del intercambio lingüístico.²²

La difusión de la imagen religiosa fue un aspecto clave del fenómeno colonial de monopolio de la escritura. Contrario a la interpretación de que la pintura —de manera particular

²² Véase una interpretación similar en el concepto de «ciudad letrada» de Ángel Rama (1984).

la imagen mariana— fue preferida ante la escritura en la campaña de adoctrinamiento como un vehículo más útil para una sociedad poco alfabetizada (Anrup 2000), parece ser que la imagen portó consigo una específica división social, una de cuyas claves fue la no difusión de la escritura entre la plebe de color. La devoción a la imagen religiosa, se combinó con una fuerte persecución del deseo de otros valores de cambio, mercantiles o culturales. El trabajo productivo (el hilado, el trabajo en tejidos y el trabajo agrícola, entre otros) fue representado como el ejercicio penitencial para quienes no podían restituir por vía lingüística:²³ «vagabundos ociosos, mestizos, negros, mulatos y zambaigos libres que no tengan ocupación ni oficio» podían, en este sentido, ser obligados «por su bien» al trabajo (Ots 1993: 177). Esta división de las tecnologías penitenciales supuso una separación estratégica entre productores de mercancías y sujetos capaces de mediar entre estos y el escenario comercial y financiero. De hecho, la obsesión de los intelectuales católicos de la región criolla por separar a los productores de mercancías del escenario comercial y financiero supuso un esfuerzo por legitimar y regular modelos de distribución despóticos basados en nociones de virtud paternalista. Bajo esta forma ideológica la Iglesia como institución ejemplar, pero también los patrones de empresas, sus delegados, fueron construidos como distribuidores de bienes.

De hecho, el «deseo de bienes precederos» por parte de la plebe de color se colocó en la antípoda de la administración virtuosa difundida por los jesuitas, y justificó el ejercicio de la violencia contra ellos.²⁴ Se suponía que solo los jesuitas y sus más aprovechados pupilos, las elites criollas, tenían visión de cómo una hacienda, una manufactura, una pródiga mesa, constituían elementos de una economía de la salvación. Los trabajadores cautivos eran vistos como personas necesitadas de tutelaje. Estaban supuestamente necesitadas de que su patrón les ataree en un trabajo mecánico, y que a la vez se haga cargo de toda la riqueza que producían. Así, el control del circulante aparecía como uno de los ejercicios de la virtud entre las elites. Estas estaban a cargo de delimitar a su vez un acceso a la economía natural para la reproducción de los subalternos. Si esta era la forma de domesticar su irracional deseo, el indio o negro por fuera del tutelaje, un sujeto deseante de reconocimiento o interesado en negociar su pago, aparecía como un «ratero», un idólatra que movía inmediatamente a la violencia.

Itinerario para párroco de Indios excluía al conjunto de la plebe mestiza y parda, indios y negros y sus descendientes, de elementos clave del discurso sobre el bien común, y por tanto limitaba su participación en actividades relacionadas con el ejercicio de la razón universal, fundamentalmente tres: de la esfera de la circulación, del discurso sobre la soberanía, y de la posibilidad de encabezar una red de parentesco simbólico o unidad civil, pues esto requería cumplir con la obligación de distribuir bienes.²⁵

²³ Este fenómeno ha sido también observado en el complejo proceso de transformación de la mano de obra esclava en asalariada en Cuba y con algunos contrastes en Jamaica. Véanse Scott 1985 y Holt 1992. También véase un caso de transición en Perú del siglo XIX en Mallon 1983.

²⁴ Curiosamente, es frecuente en la defensa postmoderna 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. Véase, por ejemplo, Escobar 1994.

²⁵ Esta construcción moral negativa del indio y el negro frente al mercado condujo a la generalización del trabajo cautivo, no ya en la forma de la mita, sino del peonaje por deuda, conocido en Ecuador republicano como el *concertaje*, y en la Colombia republicana como el *patronazgo*. El salario, entre las figuras más notablemente afectadas por este imaginario se transformó así en una relación de distribución despótica de

El pago hacia los «pobres corporales», que los patronos reconocían en conciencia como afectados por las dinámicas del capital dentro de sus propias empresas, no debía ser en dinero: por un estricto mandato moral. Los concertos no recibían dinero sino especies y socorros extraordinarios (en momentos como nacimientos y formación de nuevas unidades domésticas) administrados por un empresario que había hecho de su hacienda u obraje un mercado cautivo. En empresas herederas del modelo católico como lo fueron las haciendas del Ecuador y las industrias textiles de Antioquia, Colombia, aún en el siglo XX existían «tiendas de raya» o «tiendas patronales» en las cuales se repartían mercancías a los trabajadores, a precios monopólicos. Este discurso moral permitía al patrón el ahorro del dinero para pasarlo a circular en una esfera de la economía mundial y en esferas de circulación moderna en las que no se incluyen a los subordinados. Al final del proceso, el concierto había contraído una deuda, por el precio colocado a todas las mercancías repartidas, que lo ataba al trabajo y lo obligaba a la permanencia.

DUALISMO ECONÓMICO: ARTICULACIÓN COLONIAL DE TERRITORIOS UTÓPICOS Y MERCADOS CAUTIVOS

El obispo De la Peña se apropió del discurso jesuita del contrato y la penitencia de una forma particularmente conveniente para los criollos. Su minuciosa composición de formas de conciencia subalternas apuntaló un modelo de división entre la esfera de la producción y la circulación. Bajo su influencia la esfera de la producción en haciendas y obrajes fue codificada como una esfera de economía natural en la que se protegía a los indios del contacto con el dinero a la vez que se los atareaba en ejercicios de salvación que eran nada menos que trabajo productor de mercancías. La esfera de la circulación, donde estas mercancías eran colocadas, fue considerada como el riesgoso escenario de la economía «moderna», al que por atributos de la conciencia solo podían acceder ciertos intermediarios. La articulación entre esta economía «natural» artificialmente fabricada y los circuitos comerciales de la «economía moderna» redundaban en una forma de acumulación oligopólica en gran parte subvencionada por el trabajo no remunerado (Assadourian 1973).

Podría decirse que este matrimonio entre ideología religiosa y economía, al que la acción del obispo tanto contribuyó, se alimentó de elementos de la filosofía jesuítica, pero no constituyó en sí un modelo de modernidad económica jesuítica. Sin embargo, es precisamente en las empresas temporales de la Compañía de Jesús, en la administración económica de sus colegios, haciendas, obrajes e incluso misiones de frontera —siempre vistas como parte constitutiva de una empresa de salvación— en donde se vio la experimentación más avanzada de este modelo. Según la observación de los viajeros ilustrados Jorge Juan y Antonio de Ulloa «observadores del gobierno y régimen particular de los indios» que visitaron las provincias de Quito y Nueva Granada en 1735, por orden de Fernando VI, las empresas jesuíticas constituían un reto para la interpretación.²⁶ Según estos académicos,

bienes, y una distribución «filantrópica» de «socorros» y suplidos (Guerrero 1991). Se trataba de una economía en la que el trabajo aparecía como una deuda a un patrón protector (Farnsworth-Alvear 2000). Por esta figura de deuda, al patrón se le debía lealtad más allá de cualquier impedimento legal y los trabajadores llegaron incluso a formar tropas militares privadas.

²⁶ Tenientes generales de la Real Armada, miembros de la sociedad de Londres y de las reales academias de París, Berlín y Estocolmo, vinieron en una expedición científica para estudiar el grado terrestre en el Ecuador y contribuir al debate copernicano. Después de ello, fueron encargados por Fernando VI y el primer

los jesuitas habían logrado diseñar una división del trabajo y una segmentación del saber muy particular, una especie de dualismo entre lo «tradicional» y lo «moderno», entre lo utópico y lo comercial, cuya eficiencia en mantener silenciados los conflictos y llenas las arcas era proverbial.

El éxito de estas empresas había sido su modelo de administración laboral. Los jesuitas habían decidido utilizar instituciones sociales «tradicionales» andinas en sus misiones e integrarlas a una estricta división y supervisión del trabajo orientado a la producción de mercancías. El papel de los funcionarios «a la usanza antigua» era el de movilizar trabajo colectivo, «el abate raynal dice en el tomo II lib. 8 de los establecimientos de los europeos en las dos indias, que instruidos los jesuitas del modo con que los incas gobernaban su imperio y hacían sus conquistas, los tomaron por modelo en la ejecución de este gran proyecto, pero los jesuitas tenían una persuasión más poderosa» (Juan y Ulloa 1982: 410, nota de Barry); «El corregidor, los alcaldes y demás magistrados, así como sus mugeres eran los primeros que se presentaban en el lugar de la fatiga. Todos iban descalzos y sin más distinción que las varas y bastones signos de sus oficios civiles, los vestidos de gala que el común tenía destinados para decorarlos solo servía en las festividades» (Juan y Ulloa 1982: 413).

Una serie de dignidades andinas investidas por los mismos jesuitas aparecían como legados de un antiguo derecho de gentes; se reconocía su utilidad para controlar a la población, pero carecían de todo poder jurídico. Los caciques eran funcionarios subordinados del organigrama de político de la misión, en la cual se practicaba la doctrina de la Iglesia sobre el Estado: «Elegidos por el pueblo a presencia del cura, sujetos a él así en lo temporal como en lo espiritual y solo confirmados por el gobernador».

El uso del lenguaje de la costumbre se integraba al contexto más general del lenguaje de la misión utópica. La utopía consistía en hacer de estos espacios reglamentados unos nichos gobernados por virtudes naturales, donde se había sufrido la caída del hombre natural y, por tanto, quedaba excluida la búsqueda de consensos tendientes a la formación de una sociedad civil y política contractual. El lenguaje neo-incaico de los jesuitas tenía que ver con la delimitación del territorio de la misión como un territorio moral donde la misma sociedad, alegóricamente representada en el derecho de gentes andino, pudiera autorregularse, con referencia exclusiva a una autoridad religiosa, donde era por tanto innecesaria la invención del Estado. Este lenguaje condecía con una división explícita en los libros jesuíticos referentes a la administración de bienes temporales en la economía de la salvación. Esta división, como hemos sugerido, delimita dos escenarios: una esfera «natural» donde se protegen las conciencias inocentes o torpes de los indios, mientras se les da alguna utilidad; una esfera «moderna» constituida por ciudades, cortes, circuitos de mercancías, finanzas e información, donde los jesuitas y sus pupilos, las elites coloniales, se movían cómodamente, con la condición única de mantener un cierto alejamiento interior antes descrito.

El «neoincanismo» jesuita, que suponía el trabajo colectivo de hombres y mujeres desde niños a ancianos, se combinaba originalmente con un sistema de control de tiempo productivo que resultaba en una amplia producción de excedentes comercializables.

secretario de Estado, marqués de la Ensenada, para averiguar el verdadero estado político de estas colonias, y el porqué de la debilidad militar española, y la miseria de los indios. Se las concibió como *Noticias secretas* y solo fueron publicadas en 1826 por el inglés David Barry.

No se permitía que en esta república hubiese mendigos ni ociosos. Estos eran destinados al cultivo de los campos reservados, que se llamaban la Posesión de dios. A las indias se les daba tareas de hilado, menos a aquellas ocupadas en el cultivo de los algodones, de esta fatiga estaban exentas las embarazadas, las que criaban y otras legítimamente impedidas de salir al campo, pero no de la ocupación del hilado. En cada reducción había talleres para las artes, principalmente aquellas que eran más útiles y necesarias; como herrería, platería, carpintería, tejidos, fundición; así también otras artes de agrado [...] desde que los niños eran capaces de trabajar eran llevados a estos talleres donde el genio decidía su profesión [...] en cada pueblo había una casa llamada de refugio donde se mantenían en reclusión las mujeres que no tenían hijos que criar, las viudas, los enfermos habituales, los viejos, allí se les sustentaba y vestía aplicándolos a aquel género de trabajo que sufría su capacidad para mantenerlos en acción.

— La fabricación de estas aldeas «naturales» o territorios morales suponía un sistema de vigilancia interno muy estricto, una regulación minuciosa del espacio y del tiempo de la población. A la manera inca, pero bajo unos ritmos inusitadamente rápidos, funcionarios vestidos a la usanza antigua regulaban y tecnificaban las funciones y oficios, se regulaban los espacios, se contabilizaba el tiempo, se vigilaba hasta la sexualidad.

Las calles de los pueblos eran tiradas a corde; la plaza ocupaba el centro, donde hacían frente la iglesia y los arsenales. Al lado de aquella estaba el colegio de los misioneros, y después seguía una línea de edificios públicos como almacenes, graneros y talleres. Para el mejor mantenimiento del orden público, la campana anunciaba a una hora determinada de la noche, el tiempo en que todos debían ir a recogerse. Una patrulla celadora que se remudaba de tres en tres horas, velaba sobre la observancia de esta ordenanza. De cuando en cuando se permitían regocijos públicos, que venían a ser unas gimnásticas, donde la salud adquiría fuerzas, y aumento la virtud: pero en estas danzas los jesuitas no permitían la promiscuidad de sexos, para evitar toda ofensa posible contra el pudor. (Juan y Ulloa 1982: 413)

La misión del Paraguay había sido una sociedad en la que la producción de mercancías era la más eficiente conocida y sin embargo el uso del dinero al interior del espacio misionero estaba prohibido: «los efectos comerciales así en rama como fabricados entraban en el giro de la negociación y sin embargo en esta república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara». El estricto control del tiempo de los indios se combinaba con una contabilidad marcada por la ética del ahorro por parte de procuradores y mayordomos. Un hermano coadjutor hacía las veces de redistribuidor de una dosis básica de comida y vestidos «como para no inducir a idolatría» mientras un procurador sacaba todo el excedente fruto de la disciplina laboral para ser vendida en las «ciudades modernas».

Así, los trabajadores eran conducidos a autorreproducirse sin percibir salarios, a la vez que su ritmo productivo organizado bajo un formato penitencial les introducía en un máximo rendimiento en la producción de mercancías: «es verdad que a cada padre de familia se le adjudicaba una suerte de tierras, cuyo producto le correspondía en propiedad, pero no podían disponer de él a su albedrío porque viviendo siempre como el pupilo bajo la férula del tutor, todo lo disponía el doctrinero o padre espiritual» (Juan y Ulloa 1982: 412).

La producción de yerba mate y tejidos en el caso de la república moral del Paraguay era, por ejemplo, entregada al coadjutor, y este la pasaba al procurador, quien se encargaba de administrar el negocio financiero y comercial.

[...] los efectos comerciales así en rama como fabricados entraban en el giro de la negociación y sin embargo en esta república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara. Los frutos de la tierra y lo sobrante de su industria era permutado con las producciones que los Indios no tenían, y los artefactos que necesitaban. Los efectos comerciales, así en rama como fabricados, entraban en el giro de la negociación. Los más considerables de estos artículos eran la yerba del Paraguay, la cera, la miel y los lienzos de algodón. Los artículos de comercio salían fuera de la provincia, y la mayor parte se consumían en Buenos Aires. (Juan y Ulloa 1982: 413)

En este contexto, el discurso en torno a la necesidad de salvar a los indios de la carrera de corrupciones introducida por el capital articulaba una misión *salvífica* con un modelo de administración económico interno colonial. Siendo la imagen religiosa, como lo ha planteado Gruzinski, el termino simbólico de intercambio entre castas de otro lado excluidas, no solo reemplazaba el crédito político que les negaba la sociedad colonial, sino que reemplazaba la presencia de la moneda. Fuertemente controlada como símbolo de intercambio entre diferentes, la imagen religiosa es uno de los pocos términos de intercambio valorado positivamente que se promueve entre los sectores subalternos. Sin embargo, la apetecida imagen religiosa, sustituta de la movilidad social, es el símbolo de intercambio, o moneda, de un sistema financiero altamente monopólico.

Según el modelo jesuítico, en contraste con el modelo liberal, la mayor eficiencia de una empresa se encontraba no en la división del trabajo y la segmentación de escenarios como la producción, la vida privada, el gobierno político, las ciencias, etcétera, sino en el promover una fusión de funciones, una visión de totalidad manejado desde un centro teológico. La posibilidad de sobredeterminar mediante un discurso religioso el sentido y recompensa de la actividad, el hacer del trabajo un ejercicio penitencial, y codificar la infraestructura productiva como un edificio orientado hacia la salvación, permitía recrear alternativamente aquella división tan delicada promovida por el gobierno colonial: la división entre tutelados tributarios insertos en el espacio utópico de la no modernidad y un polo de acumulación externo.

En experiencias menos codificadas que la misión, las empresas jesuitas parecen haber estado gobernadas de manera similar. Así mismo se producían bienes agrícolas fructificados con el trabajo de la «comunidad indígena» reconstruida al interior de las haciendas. A estos neocomuneros se les «socorría» para su reproducción con acceso a tierra y mercancías repartidas. Y sin embargo, los viajeros notaban que el indio «al cabo del año está tan adeudado en más de lo que gana, sin haber tocado dinero con sus manos ni entrado en su poder cosa que lo valga» (Juan y Ulloa 1982: 269). Así, en las haciendas jesuitas de Quito las virtudes de los mayordomos de la hacienda obraje de Itachi eran descritos como su capacidad de ahorrar a la Compañía el salario de los trabajadores, en algunos espacios esclavos, en otros indios conciertos, y recompensarlos prodigiosamente con bienes de la tierra y signos de salvación.

Existían dos funcionarios de la Orden encargados de cada una de estas esferas de la red productiva: el procurador, a cuyo cargo estaban «las gestiones financieras de mayor envergadura que vinculaban al exterior como relaciones interhacendatarias locales y regionales, búsqueda de mercados» y el mayordomo, «al interior de cada unidad productiva, se encargaba de los libros de cuentas de las haciendas, ingresos y egresos, siembra y cosecha, inventarios, deudas y libro de rayas de trabajadores y sirvientes» (Coronel Feijoo 1991: 100). En la memoria del jesuita Pedro de Mercado podemos encontrar el código de virtudes que in-

formaba la acción administrativa de estos funcionarios. Entre las virtudes del procurador se menciona su ejemplar capacidad de separar el campo de lo doméstico, y los afectos naturales, del campo de la administración de los bienes que le son responsabilizados como persona moral. Este es el caso del procurador Miguel Gil, quien «veinte y siete años sirvió al colegio de Quito solicitando incansablemente el aumento de las haciendas para el sustento de la comunidad». Este había renunciado al uso personal de esta riqueza, y a favorecer a sus familiares o allegados.

Esta visión de «administración profesional» de recursos se recubría, en la escritura del jesuita, de imágenes de exagerada autodisciplina: «torturas, hambre y malos tratos autoinflingidos». La tortura del cuerpo no era un vehículo para la contemplación mística; al contrario, es una práctica íntimamente ligada a la crítica y superación de la racionalidad económica feudal. Los jesuitas proponían una aproximación religiosa al manejo impersonal del capital y a la noción de vocación mediante la cual ejercían funciones administrativas dentro de la Orden de manera afín a la racionalidad burocrática. Los jesuitas ofrecen ciertamente una vía ascética al capitalismo. Así un procurador combinaba la autodisciplina con el distanciamiento de sus redes clientelares personales: «Tenía tan poco cuidado de su particular sustento, que muchas veces padecía hambres. No ayudó a sus parientes pobres diciéndoles que no era dueño de la hacienda que manejaba; guardó la virtud de la justicia pagando su trabajo a los que servían y fue muy fiel en cumplir la palabra que empeñaba en los tratos que hacía en bien del colegio» (Mercado 1957: 80).

De la misma forma, los hermanos coadjutores, o mayordomos, aprendían de la imagen vigilante del procurador a tener un manejo constante de su control interno de recursos: «Cuando menos se percataban los mayordomos se les entraba por las puertas y así vivían cuidadosos viendo que el hermano Miguel era hombre que no le atajaban las incomodidades de los tiempos para visitarlos y saber si cumplían con la obligación de sus mayordomías». Los hermanos coadjutores escogidos «de los menos perfectos, hijos de labradores» contaban entre sus virtudes con una combinación entre vigilancia y vocación penitencial particularmente aplicada al control interno de las cuentas y de los trabajadores. Su ascética consistía en hacer gustosamente la penitencia de sufrir sin queja la cercanía de las castas laborales, y no mezclarse con ellos; administrarlos en la cercanía cual si fueran distantes, es decir, en un gesto de fría e impenetrable relación. Este es el caso de Alonso Varela, quien «obedeció con rendimiento, humildad y mortificación. Ocupábase gustoso de los oficios más bajos de la casa. Cuando estaba en las haciendas toleraba el mal natural y la rudeza de los indios y negros que servían en ellas». También es el caso del hermano Matías López, administrador de la hacienda jesuita de la Calera en Santa Fe, Nueva Granada, a quien se le atribuye haber tenido la sangre fría para mantener la distancia de un administrador frente a la naturaleza indómita de sus trabajadores. Su ascética consistía en no ejercer la violencia pero si la rigurosidad calma, «ocupación que por depender su servicio de gente bronca y de poco discurso y respeto como son indios y negros, lo pierden muchas veces sus amos» (Mercado 1957: 194).

Si esta era su ascética, su eficiencia estaba en ahorrar a la Compañía el salario de sus conciertos, no solo de sus esclavos mediante la implementación de formas institucionales arcaicas que movilizaron el trabajo colectivo. Así, en una exaltación de las virtudes del hermano coadjutor de una de las haciendas de Quito se mencionaba cómo este había dispuesto todo para que los trabajadores produjeran su manutención e incluso lo mantuvieran a él mismo sin pasar por costo alguno.

[...] obraba sin estruendo ni ruido ni dar cuidado alguno a los superiores ni procuradores, antes bien para eximirlos del que debieran tener para sustentarlo a él y dar raciones a los negros e indios hacían sus labranzas de maíz y otras cosas necesarias para el sustento de sus sirvientes y concertados teniendo particular inteligencia para pagarles a estos sus salarios por no ser cargoso a los procuradores y librarlos desde trabajo con gusto y estimación de los superiores. (Mercado 1957: 196)

Los viajeros ilustrados observaron cómo la disciplina sacramental que regía en las misiones del Paraguay había calado en las empresas de criollos que aplicaban a sus indios al trabajo textil mediante técnicas de contabilidad del tiempo y alegorías penitenciales. La administración del trabajo suponía una combinación entre la fabricación de arcaísmos sociales y una ascética laboral inspirada en la disciplina penitencial. Las figuras sociales arcaicas estaban orientadas a introducir al jornalero a una forma de trabajo colectivo familiar a la vez que lo anclaba en un territorio imaginado como premoderno. Por su parte, la imagen del trabajo como un ejercicio penitencial inducía a la incorporación de los ritmos de producción facilitados por las tecnologías ascéticas de control del tiempo. Así lo indica un pasaje extraordinario donde los viajeros observan la hibridación de escenarios, tiempos y ritmos sacramentales con la semántica de la producción obrajera. Se trata de la iglesia de la hacienda privada de Colimbuela, de la provincia de Quito, un día de fiesta

[...] a donde concurrieron varios Indios de la misma hacienda para confesarse, pero en lugar de subministrarles el Cura este sacramento, los tenía ejercitados tanto a los varones como a las mujeres; a estas en los corredores o galerías del patio, donde estaban hilando tareas de lana y algodón que les había dado la señora del cura y a aquellos arando y haciendo siembras, de tal modo que habían estado trabajando todo el día, ...aquello se practicaba con los indios de cada hacienda durante la quaresma.

Y continúa:

[...] lo más escandaloso fue, que los que componían el coro de la iglesia estaban ocupados en los telares, y aunque empezó a decirse la misa, no por eso dejaron de trabajar en ellos y su ruido causaba la irreverencia que se puede considerar. Después que se acabó la misa y salió la gente, cerraron la iglesia y quedaron los Indios en ella, como se práctica en los obrages; trabajo que no podía disimularse (ni se quería) porque el ruido de los telares se dexaba sentir desde fuera. (Juan y Ulloa 1982: 341)

El trabajo visto como un ejercicio penitencial era fundamentalmente el vehículo ofrecido a los sujetos coloniales para su redención del estigma de la idolatría, estigma que justificaba su trato como sujetos colonizados. Como lo observan con tanta agudeza los académicos Ulloa y Juan, el trabajo penitencial tenía como objetivo final su integración o descanso, una meta tan distante que solo podía darse en un terreno metafísico. El trabajo en galera al interior de una nave es la metáfora que utilizan los observadores para describir el ritmo del trabajo al interior del obraje quiteño. Esta es una metáfora barroca que evoca la constancia del horizonte de la salvación: «[...] para formar un perfecto juicio de lo que son los obrages es preciso considerarlos como una galera que nunca cesa de navegar, *continuamente rema en calma, alexandosele tanto que no consigue nunca llegar a él, aunque su gente trabaja sin cesar con el fin de tener algún descanso*» (Juan y Ulloa [1982]: 276).

En una observación irónica, Ulloa y Juan sugieren que los penitentes más estrictos, y por tanto los sujetos más ejemplares, eran los mismos indios, pues todas sus privaciones y constantes faenas se entendían como actos de renunciación religiosa al deseo material: «es dicho común de los hombres más juiciosos de aquellos países, que si los Indios llevan por Dios los trabajos que pasan durante su vida, serian dignos de que los canonizase la Iglesia por santos; el continuo ayuno, la perpetua desnudez, la constante miseria, la interminable opresión, y el castigo exorbitante que sufren desde que nacen hasta que mueren es más que suficiente penitencia para satisfacer en este mundo todos los pecados que les puedan ser imputados» (1982: 292).

La especialización entre espacios religiosos y espacios productivos características de un paradigma de modernidad liberal siguió otro cauce en el modelo de modernidad criolla. Esta fusión entre lo religioso y lo productivo, lo arcaico y lo moderno no implicaba indolencia y «subdesarrollo» como lo señaló claramente C. S. Assadourian en la década del 70 contra los teóricos de la modernización funcionalista. Tampoco se trataba de una vía de emancipación mental del hecho capitalista como lo suponen hoy los nostálgicos de la diferencia cultural hispanoamericana. Las instituciones religiosas no ocultaban un modelo de explotación a la vez capitalista y colonial como lo entendieron Bernard Lavallé (1982) y Germán Colmenares (1969), sino que fueron los centros de producción ideológico y de experimentación de sus formas más eficientes. La fusión de lo sacramental con lo productivo, hecho acerca del cual resta aún mucho por estudiar, resultó de una concienzuda regulación del trabajo en contextos coloniales y católicos.

Las empresas de laicos pudieron beneficiarse del discurso de la imposibilidad de los conciertos de hacer una correcta restitución para privarlos de la administración de un salario. Así, llevado a cálculos, Ulloa y Juan se admiraban de la gran conveniencia que resulta para los amos el tener criados tan mal pagados, tantos y que sirvan con tal sumisión, y sostienen con una especie de ironía que esa invención criolla de la pereza y torpeza de los indios es proporcional a su tiranía y codicia (1982: 284-286):

Una manada de ovejas se regula en España por 500 cabezas, y para guardarla mantiene su amo un pastor y un zagal que son dos hombres. En Andalucía gana el pastor 30 reales al mes que son 24 pesos al año, y el zagal gana 20 reales que componen 16 pesos, el salario de los dos compone 40 pesos. Además de este salario los ha de mantener el amo de pan, aceite, vinagre y sal con lo necesario para los mastines; les ha de dar jumento para llevar el hato, y así que pasan de tres manadas ha de mantener un rabadán, para que los pastores y el amo le provee de caballo. En el Perú se regula cada manada por un número de 800 a 1000 cabezas y se guarda con un solo hombre; este no gana más que 18 pesos al año de los cuales le descuentan el tributo que es 8 pesos, así pues le quedan solo 10 pesos, con los cuales se ha de mantener él, su muger e hijos y los perros que le han de ayudar a cuidar el rebaño, porque su amo no le da ninguna cosa más. La cortedad de este salario no se puede atribuir a lo barato de las cosas necesarias para la vida, pues al contrario todo es allá incomparablemente más caro que en España. (Juan y Ulloa 1982: 274)

El concepto de que los indios estaban limitados en su capacidad de abstracción, incidía en una tesis tan peligrosa como la que los excluía del mercado monetario. Su supuesta puerza del mercado tenía un serio efecto sobre el modo en que se ejercía sobre ellos el dominio. Incapaces de entender el carácter impersonal de la política, carecían de ley civil, de origen político y estaban excluidos de las reglas de la soberanía. Así se entendía el que la

autoridad debiera investirse de formas costumbristas pero sobre todo de formas de afecto natural y deuda moral. Los indios no solo estaban muertos en cuanto al derecho; al no entender de política era «prudente» excluirlos de la práctica del contrato, estaban solo vivos como miembros de la república cristiana.

La propuesta política inspirada en el modelo jesuítico era la de una teocracia en la cual cada vínculo social privado constituía un elemento en el organigrama del dominio moral, la economía de los afectos que oscilaban entre la deuda y la penitencia se habían propuesto como los mecanismos centrales para mover a la acción a los sujetos.

La figura del contrato permitía la delegación de la potestad a una figura paternalista. En esta relación de dominio una de las partes representaba la distribución y la justicia para ambas partes; lo más importante era, sin embargo, que se desterraba la política de toda consideración y se imponía una combinación entre economía y teocracia muy particular de la modernidad católica. La empresa misionera, como siempre, constituía un modelo ejemplar de gobierno privado de tipo teocrático, nunca un protomodelo de Estado nacional:

Sin soberano, sin instituciones de nobleza predominante, sin representación popular, sin ejércitos, en la que vivían subordinados, sin opresión ni mendicidad, sin código penal porque no había delitos, y sin leyes civiles porque no había injurias; las artes estaban cultivadas, la religión triunfaba en la unidad de la fe y en la pompa de sus ceremonias se organizaban 280.000 tributarios de 18 a 50 años [...]. *El gobierno de esta república tenía más de una teocracia, que de alguna otra forma, pues la conciencia hacía veces de legislador.* No había en ella leyes penales, sino unos meros preceptos, cuyo quebrantamiento se castigaba con ayunos, penitencia, cárcel y algunas veces flagelación [...] algunos sin más testigo que su conciencia confesaban su culpa y clamaban por expiación para calmar esos remordimientos que eran para ellos más duros que los suplicios. (Juan y Ulloa 1982: 410-412)

FUENTES HISTÓRICAS

JUAN, Jorge y de Antonio ULLOA

1982 *Noticias secretas de America*. Tomo II: *Sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior*. Edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres, 1826 (escritas durante la expedición científica iniciada en 1735). Madrid: Turner; Quito: Librimundi.

LOYOLA, Ignacio de

1961 *Ejercicios espirituales*. Madrid: Aguilar.

MACHADO DE CHAVES, Iván

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

Memorias del modo con que yo don Miguel de Fijon 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. Manuscrito, Colección privada de Iván Cruz, fondo escritos económicos de Jacinto Jijón y Caamaño.

MERCADO, Pedro de, S. J.

1957 *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)*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

OLIVA, Anello

1895 *Historia del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*. Publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

Oración fúnebre predicada en las solemnes exequias del ilmo Sr. Dr. Juan Nieto Polo de Águila obispo de Quito en la catedral, marzo de 1760. por Juan Bautista Aguirre jesuita catedrático de filosofía y teología en Gregorio Magno (Biblioteca Banco Central del Ecuador, fondo Jacinto Jijon y Caamaño, código 05651).

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la

1951 [1596-1687] *Itinerario para párroco de Indios*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego

1947 *Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

SAN AGUSTÍN

1990 *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial.

SANTA CRUZ Y ESPEJO, Francisco Javier Eugenio de

s. f. «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)». *Obras escogidas*. Selección de Hernán Rodríguez Castelo. Quito: Clásicos Ariel.

SUAREZ, Francisco

1971-1977 *De Legibus*. 7 tomos. Edición crítica bilingüe por L. Perenna, P. Sunner, y V. Abril. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones

TOBAR Y BUENDÍA, Pedro, O. P.

1986 [1694] *Verdadera histórica relación del origen y manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la imagen de la sacrosantísima virgen María madre de Dios nuestra señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, Thomas

1992 «La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica». *Revista Andina*, año 10, n.º 2, pp. 279-325.

ADELMAN, Jeremy

1999 *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*. Nueva York: Routledge.

ANDERSON, Benedict

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

ANRUP, Roland

2000 *Marian Imagery: In Spanish and Latin American Baroque*. Gotemburgo: Insitute of Iberian and Latin American Studies. Goteburg University.

ARIÉS, Philippe y Georges DUBY

1992 *Historia de la vida privada: poder privado y poder público en la europa feudal*, tomo III. Madrid: Taurus.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1973 «Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina». *Cuadernos de Pasado y Presente*, n.º 40, pp. 47-82.

1979 *Modos de producción en America Latina*. Mexico, D. F.: Siglo XXI.

1982 *El sistema de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BENDIX, Reinhard

1979 *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.

BRADING, David A.

2002 *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*. México, D. F.: Taurus.

CERTAU, Michel de

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

1993 *La escritura de la historia*. 2.ª edición. México, D. F.: UIA-Departamento de Historia.

CEVALLOS, Francisco Javier

2001 «Juan Bautista Aguirre y la poética colonial». En Gabriela Polit Duenias (comp.). *Crítica Literaria Ecuatoriana*. Quito: Flacso.

CHARTIER, Roger

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

COLMENARES, Germán

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

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

2000 *Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

CORONEL, Valeria

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

CORONEL FEIJOO, Rosario

1991 *El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita : 1580-1700*. Quito: Flacso-Abya Yala.

DEMELAS, Marie-Danielle e Yves SAINT-GEOURS

1988 *Jerusalén y Babilonia*. Quito: CEN-IFEA.

DÍAZ, Maria Elena

2000 *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780*. Stanford: Stanford University Press.

ECHVERRÍA, Bolívar (comp.)

1994 *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. Mexico, D. F.: UNAM.

ESCOBAR, Arturo

1994 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press.

ESPINOSA, Carlos

1994 «El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa». *Nariz del diablo*, 21, época II.

1989 «The Fabrication of Andean Particularism». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 18, n.º 2, pp. 269-298.

FARNSWORTH-ALVEAR, A.

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

FIGUEROA, José Antonio

2001 *Del Nacionalismo al exilio interior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes americanos*. Bogotá y México: Convenio Andrés Bello.

FLOR, Fernando R. de la

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

FOUCAULT, Michel

1988 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México, D. F.: Siglo XXI.

GLAVE, Luis Miguel

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

1993 «Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)». En Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Vol. 1: *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*. México, D. F.: INAH/UIA/CONDUMEX.

GOLDMAN, Lucien

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

GONZALES CASANOVA, Pablo

1969 *Sociología de la explotación*. México, D. F.: Siglo XXI.

GRAMSCI, Antonio

1997 *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GRUZINSKI, Serge

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

GUERRERO, Andrés

1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri-Mundi.

GUHA, Ranajit

1993 *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

HOLT, Thomas C.

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

JOUANEN, José, S. J.

1941 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*. Quito: Editorial Ecuatoriana Plaza de San Francisco.

KELLEY, Mary Jane

1991 «Spinning Virgin Yarns: Narrative, Miracles, and Salvation in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Señora». *Hispania*, vol. 74, n.º 4 (diciembre), pp. 814-832.

LAFAYE, Jacques

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

LAVALLÉ, Bernard

1982 «Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)». *Allpanchis*, vol. XVI, n.º 19, pp. 151-171.

LE GOFF, Jacques

1987 *La Bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.

LEÓN, Natalia Catalina

1993-1995 «Violencia conyugal y sociedad criolla. Cuenca: 1750-1800». Tesis de maestría en Historia Andina, Flasco-Quito.

MACCORMACK, Sabine

1984 «From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana». *Representations*, n.º 8 (otoño), pp. 30-60.

MALLON, Florencia E.

1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition 1860-1940*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

MANNARELLI, María Emma

1993 *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima del siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.

MARAVALL, José Antonio

1986 *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.

MENDIOLA, Alfonso

1996 «La inversión de lo pensable. Michel de Certau y su historia religiosa del siglo XVII». *Revista Historia y Grafía*, n.º 7.

MINCHOM, Martin

1994 *The People of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass*. Boulder: Westview Press.

OTS CAPDEQUÍ, José María

1993 *El Estado español en las Indias*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

PACHECO, Juan Manuel

s. f. *Los jesuitas en Colombia*. Bogotá: Juan Eudes.

PADGEN, Anthony

1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and The Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

PERISTIANY, J. G. (comp.)

1968 *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor.

PHELAN, John Leddy

1980 *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

1995 *El reino de Quito en el siglo XVII*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- POOLE, Deborah
1982 «Los santuarios religiosos en la economía regional andina». *Allpanchis*, n.º 19, pp. 79-115.
- POPESCU, Oreste
1952 *Sistema económico en las misiones jesuitas*. Bahía Blanca: Pampa Mar.
- POWERS VIEIRA, Karen
1994 *Prendas con Pies: migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
1995 «The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration». *Hispanic American Historical Review*, vol. 75, n.º 1, 31-56.
- RAMA, Ángel
1984 *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- RANDALL, Michael
1998 «The Virgin and the Cosmographer: On Notions of Space in Jean Parmentier's Chants Royaux». *Modern Language Notes*, vol. 113, n.º 4, pp. 897-914.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
1993 «La raíz: Colonizadores y colonizados». En Xavier Albó y Raul Barrios (eds.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA, pp. 27-139.
- ROSS, Waldo
1992 «Santa Rosa de Lima y la Formación del espíritu hispanoamericano». *Nuestro imaginario Cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*. Barcelona: Anthropos.
- RUEDA, Rocío
1988 *El obraje de san Joseph de Peguchi*. Quito: Tehis / Abya-Yala.
- SAID, Edward
1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
1996 *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SALAZAR BONDY, Sebastián
1964 *Lima la horrible*. Concepción: Universidad de Concepción.
- SCOTT, Rebecca
1985 *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- SHELLER, Mimi
2000 *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. Londres: Macmillan.
- SKINNER, Quentin
1986 *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. II. *La reforma*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- SOMMER-MATHIS, Andrea (comp.)
1992 *El teatro descubre América: fiestas y teatro en la casa de Austria*. Barcelona: Mapfre.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1968 «Seven Fallacies About Latin America». En J. Petras y M. Zeitlin (eds.). *Latin America: Reform or Revolution?* Greenwich: Fawcett.
- STOLER, Anne
1996 «Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial South East Asia». En Geoff Eley y Ronald Suny (eds.). *Becoming National: A Reader*. Londres: Oxford University Press.

- TOVAR ZAMBRANO, Bernardo
1994 «La historiografía colonial». *La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- TUCKER, Robert C. (ed.)
1978 *Marx-Engels Reader*. 2.ª edición. Nueva York: W.W. Norton and Company.
- VARGAS, José María
s. f. *Nuestra Sra. del Quinche*. Quito: Editorial Santo Domingo.
- VIOTTI DACOSTA, Emilia
1985 *The Brazilian Empire. Myths and Histories*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro
1987 *Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max
1969 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- ZIZEK, Slavoj
1999 *The Sublime Object of Ideology*. Londres y Nueva York: Verso.