

RADIOGRAFÍA DE LA PIEDRA

LOS JESUITAS Y SU TEMPLO EN QUITO

Biblioteca Básica de Quito
BBQ/17

FONSAL | QUITO

Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural

RADIOGRAFÍA DE LA PIEDRA
LOS JESUITAS Y SU TEMPLO EN QUITO

PACO MONCAYO GALLECOS
Alcalde Metropolitano de Quito

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

RADIOGRAFÍA DE LA PIEDRA LOS JESUITAS Y SU TEMPLO EN QUITO

BIBLIOTECA BÁSICA DE QUITO (BBQ) N° 17

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

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

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

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

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

Primera edición, noviembre de 2008

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

TRAMA: Juan de Dios Martínez N34-367 y Portugal
Quito - Ecuador
Telfs.: (593 2) 2 246 315 / 2 912 271
Correo electrónico: editor@trama.ec
<http://www.trama.ec> / www.libroecuador.com

ISBN: 978-9978-36-603-5

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL
O PARCIAL SIN AUTORIZACIÓN

716
R129

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

ISBN: 978-9978-36-603-5

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

TABLA DE CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

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

PRIMERA PARTE: ACONTECIMIENTOS, PROPIEDADES Y DISCURSOS

1. LOS JESUITAS SE ESTABLECEN EN EL REINO DE QUITO

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

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

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

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

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

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

SEGUNDA PARTE: EL TEMPLO Y SUS OBRAS DE ARTE

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

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

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

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

ANEXO

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

PUBLICACIONES DEL FONSAI	430
--------------------------------	-----

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

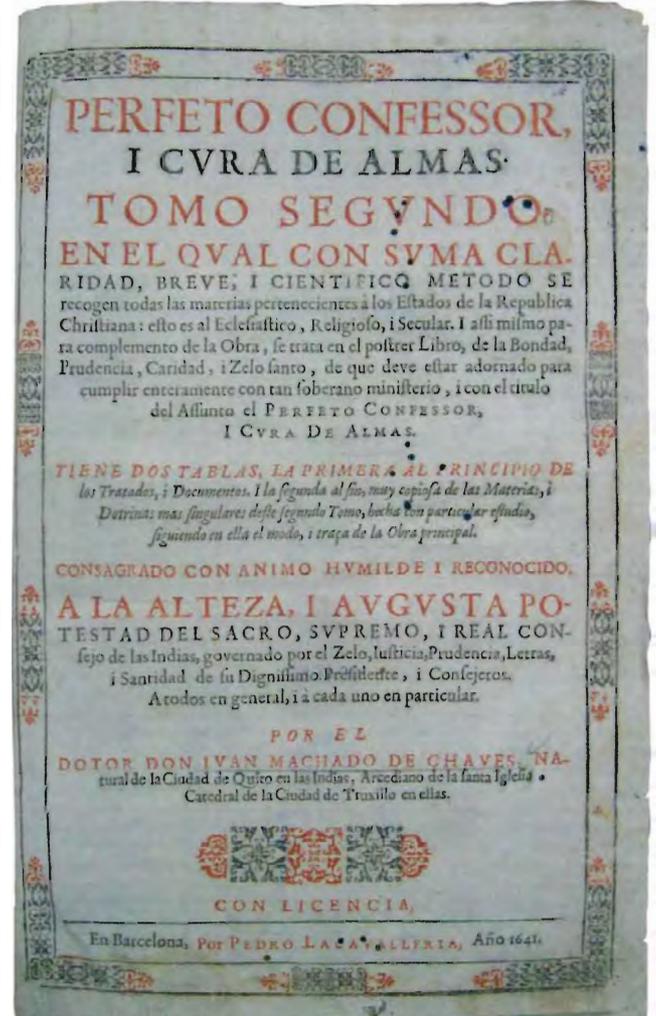
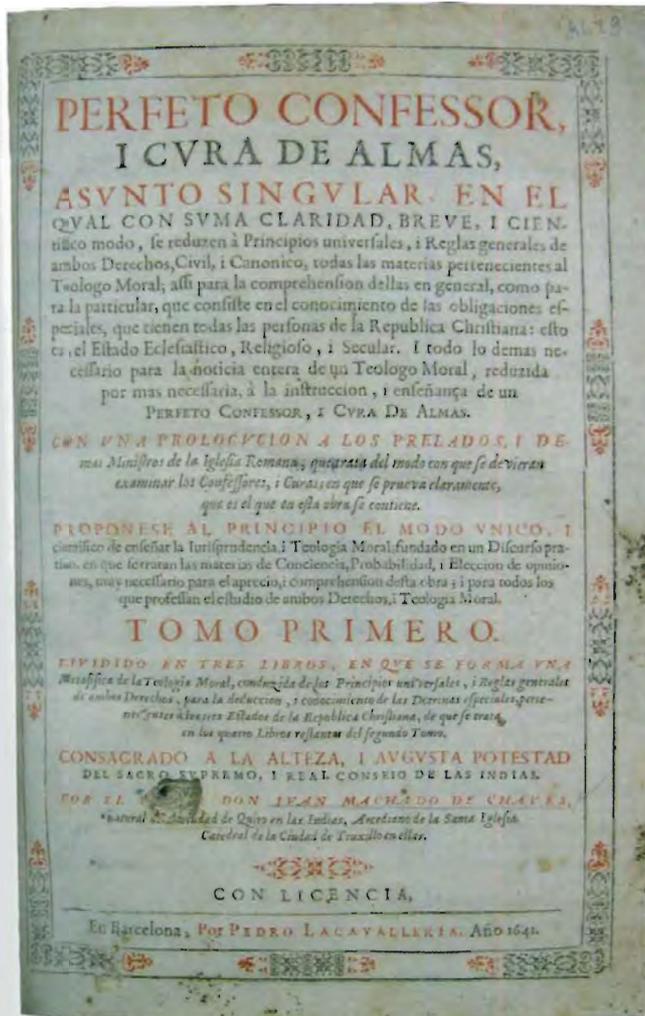
Los jesuitas apoyaban el desplazamiento de los indios de las reducciones a las haciendas. En esto se alineaban con la política del clero secular, que veía el crecimiento de su influencia en la integración de los indios en las doctrinas seculares. Es así que la idea de la libertad de los indios fugitivos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

Desde el campo de la teología moral, se formularon nociones de soberanía según las cuales existía una comunidad moral ligada por un contrato entre sus miembros. A la vez, la teología moral arrojó a la circulación unos libros con recomendaciones para la prédica entre los laicos que constituyeron verdaderos manuales de contractualismo práctico; estos cumplían la función de un derecho civil forjado en el seno del fuero eclesiástico. Estos manuales se referían al pago a los criados, así como a los criterios a tenerse en cuenta para la decisión privada acerca del justo precio de las cosas, así como a las condiciones morales de los subalternos, mediante argumentos que ponían en entredicho sus facultades mentales para asumir todas las consecuencias del contrato social. Así Iván Machado de Chávez³¹ 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.³² Machado condenaba a estos nuevos miembros de la Iglesia nacional a ser sometidos a

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

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

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



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

una justicia estrictamente privada en el espacio doméstico al que eran integrados como trabajadores, entregando al señor la potestad de castigar los delitos "sin que le sea necesario deducirlos a juicio, sino fuere en los delitos atroces, y dignos de los delitos graves, cuya punición pertenece principalmente a la potestad pública".³³ Asimismo, la obra *Itinerario para párrocos de Indios*, del obispo Alonso de la Peña Montenegro³⁴ legitimó la movilidad de la población y su integración a la Iglesia criolla, a la vez que dedicó gran parte del escrito a calificar la imperfecta conciencia de indios, negros y castas. Con esta visión, obligó a la gente 'suelta' a aceptar a sus contratantes como tutores morales por un período indefinido.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ *Ibid.*, p. 400.

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

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

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

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

.....
³⁸ J.C. Peristiany, comp., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor, 1968.

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

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