



Imagen: Soraya Cansing

Quito babilónico, derecho milagroso y teatro redentor: traducción del mercado colonial en las imágenes religiosas.

Babylonian Quito, miraculous law and redemptive theater: translation of the colonial market in religious images.

Resumen:

El ensayo analiza la retórica de la imagen mariana en la prédica religiosa y la pintura colonial en la escuela barroca de la Audiencia de Quito. Estudia las categorías religiosas con las que se concibieron los cambios en la formación del mercado colonial, la movilidad poblacional, el poder y la formación de una subjetividad en el horizonte moderno de la salvación. Observa imágenes marianas, sermones y el teatro moral de la Semana Santa quiteña, como géneros de la retórica que organizan una imaginación religiosa con incidencia en la formación de subjetividades, la representación moral y orientación de las transacciones sociales que emergen con la expansión del mercantilismo bajo la regla colonial en el norte de los Andes.

Palabras claves: mercantilismo, imagen religiosa, subjetividad moderna, barroco, jesuitas, pensamiento colonial, modernidad católica, Quito.

Abstract:

This article analyses the rhetoric that organizes religious oratory and Virgin Mary representations in the colonial Quito baroque discourse. The article reflects on the use of religious concepts to understand the formation of a colonial market, demographical changes and mobility, domination and power together with the formation of subjectivities framed in the discourse of Salvation, all of these under the question of catholic modernity and colonialism. The study describes how subjectivities and social transactions that emerged as result of the expansion of mercantilism are represented and regulated in the moral discourse of colonial art, religious oratory, and moral theater exhibited in the famous Quito's Pasion Week pageant of the XVII and early XVIII century.

Key words: merchantilism, colonial paintings, modern subjectivity, baroque, Jesuits, colonial thought, catholic modernity, Quito

Sumario. 1. La escritura religiosa en el mercantilismo colonial. Tópicos de la escuela jesuítica. 2. Conclusiones.

Como citar: Coronel, V. (2022) Quito babilónico, derecho milagroso y teatro redentor: traducción del mercado colonial en las imágenes religiosas. *Nawi: arte diseño comunicación*, Vol. 6, núm. 1, 119-135.

Valeria Coronel

FLACSO

Quito, Ecuador

avc211@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7984-051X>

Enviado: 12/04/2021

Aceptado: 09/05/2021

Publicado: 15/01/2022

<https://nawi.espol.edu.ec/>

[www.doi.org/10.37785/nw.v6n1.a6](https://doi.org/10.37785/nw.v6n1.a6)



Esta obra está bajo una licencia internacional
Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0.

1. La escritura religiosa en el mercantilismo colonial. Tópicos de la escuela jesuítica.

El presente estudio histórico se propuso originalmente como uno de los capítulos de la tesis de maestría de FLACSO de la misma autora (Coronel, 1997) titulada *Gobierno moral y muerte civil: formación de una modernidad católica y colonial*¹. En ese momento, se trataba con tal investigación de responder teórica y empíricamente a una propuesta central a la teoría cultural posmoderna (de esa década) respecto de cómo entender las matrices culturales de la modernidad, más allá de su circunscripción al *ethos* protestante. Nos interesaba ir más allá de la tesis de las diversas modernidades para sostener que si bien otras corrientes de religiosidad, la católica de la Contrarreforma entre ellas, o las etnicidades revalorizadas por el discurso posmoderno multiculturalista constituían lenguajes en y sobre la modernidad, estos no eran diversos sino complementarios en un proceso de conformación de la lógica colonial del mercantilismo, y aunque no entra en el terreno de este ensayo del capitalismo en tanto régimen de producción y acumulación colonial. Para responder desde la historiografía andina al debate sobre modernidades alternativas de la teoría posmoderna a inicios de los noventa sobre religión y epistemes étnicas como fuente de modernidades alternativas, pusimos en juego una metodología histórica de análisis de la relación entre discurso y prácticas sociales en la era del mercantilismo. Entre quienes indagaron en fuentes epistémicas religiosas y étnicas como matrices de modernidad alternativa podía inscribirse la obra de filósofos e historiadores como Bolívar Echeverría (1994), Carlos Espinosa (1994, 1989), así como de los fundadores del debate postcolonial como Partha Chatterjee. Para hacerlo desde la historiografía andina correspondió recurrir a los estudiosos del conflicto social y político del periodo del mercantilismo, con lo cual retomamos el trabajo de Assadourian y Caravaglia (1979), Colmenares (1969), Gernet (1989), González Casanova (1967), y algunos estudios sobre la expansión del mercantilismo en Quito, el papel de los indios migrantes, las comunidades y la Compañía de Jesús (Coronel Feijoo 1991; Powers 1995).

Todos estos estudios sugerían la necesidad de explorar el modo en el que se lograron reacomodar los actores migrantes de las comunidades indígenas hacia la esfera privada, cómo intentaron agenciar sus propios intereses las comunidades en la competencia dentro del mercantilismo, como se mercantilizó la tierra y se tradujeron nuevas transacciones sociales patronales como el concertaje, la participación de las castas en el mercado, la disolución de las fronteras rígidas entre las repúblicas

1 Parte de los argumentos de este artículo y de la tesis mencionada fueron reproducidos en artículos y capítulos de libros que citamos a continuación: 1) Coronel, Valeria (2007). "Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo". En *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica*. 1549-1773, pp.187-225, Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, editores. Serie Actes y Mémoires, Tomo 15. Lima: Institut français d'études andines-IFEPA/Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP/Universidad del Pacífico-UP. 2) Coronel, Valeria (2008). "Pensamiento político jesuita y el problema de la diferencia colonial". En *Radiografía de la Piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, pp. 127-165, Jorge Moreno Egas et al. Quito: Fondo de Salvamento del Patrimonio Histórico de Quito-FONSAL. 3) Coronel, Valeria (2000). "Arqueología de un Cuerpo Moral sin Estado: Representaciones y Prácticas Éticas en el Gobierno Interno Criollo". *Revista Memoria y Sociedad* 4, No. 7, pp.113-133. Bogotá. 4) Coronel, Valeria (1996). "Quitumbe: de la narrativa contrarreformista a la genealogía regional de Manco Capac" En *Revista Quitumbe*, junio, No.10, pp. 31-71, Quito: Depto. De Ciencias Históricas, PUCE.

de indios y españoles, las relaciones interestamentales y patriarcales, la misma integración de la esclavitud dentro de la sociedad criolla mercantil. Algunos de estos estudios fueron puestos en tensión con una literatura que integra textos de historia cultural y estudios sobre la modernidad barroca en distintas épocas como, Brading (2002), Maravall (1986), Glave (1993), Gruzinski (1995) y Certau (1994), entre otros. A estos se sumaron clásicos de la literatura hagiográfica Jouanen (1941) y otros que, más allá de su sentido providencial, proveyeron indicios del sentido religioso de la práctica en sus lecturas poéticas y de la historia salvacionista: Bravo (1984) o De la Flor (1995).

Estudiamos en primera instancia el discurso religioso colonial, desplazándolo de la clasificación otorgada en el siglo XIX a estas prácticas discursivas como patrimonio literario para reubicarlo en la cartografía donde fue enunciado: la predica religiosa, la imaginería, la ritualidad y teatralización moral, la narrativa salvacionista en la que se relataron en las misiones jesuíticas una serie de prácticas entre las cuales la producción de mercancías como resultado de un ejercicio salvífico. Este aterrizaje material del discurso se desligó de la visión del discurso como un modo de encubrir las prácticas y siguiendo el sentido teórico metodológico de la teoría crítica materialista se aplicó más bien a una lectura de los discursos en tanto modos retóricos con carácter performativo sobre las prácticas, prácticas de lenguaje ordenadoras de sentidos, espacios y nociones de temporalidad, objeto central para el análisis de lo moderno en tales enunciados religiosos. Lo comparamos con lo que Max Weber propuso como una clave de comprensión del giro moderno en el lenguaje y las prácticas del lenguaje religioso al origen de la modernidad: una necesaria exploración de cómo las representaciones religiosas de la subjetividad y de las prácticas apuntaban a lógicas de una racionalidad medios-fines, o al contrario hacia un cálculo tradicional ligado a la economía moral de las relaciones sociales. En el conjunto de la obra analizamos los espacios de la economía política mercantilista (obrajes, haciendas, servidumbres, mercado urbano, exploraciones amazónicas) junto con los de la representación de las relaciones sociales y la comunidad, centro de reflexiones que ocupan este ensayo.

Nuestra respuesta a la pregunta filosófica posmoderna fue proponer que en la predica católica de la contrarreforma existió un sentido orientador de las prácticas sociales, divididas estamentalmente y articuladas en torno a los horizontes del mercantilismo colonial y al tiempo de forma indisoluble al del horizonte de la salvación. En ese sentido, propusimos que era una prédica moderna instalada en distintos dispositivos culturales: la imagen, la teatralización moral, el sermón, la confesión, los libros de contabilidad y la misma narrativa histórica jesuítica. Pero, más allá de ello, proponemos en este artículo como en el conjunto de la obra histórica en la que se inscribe que esa racionalidad moderna del barroco quiteño debe entenderse como una racionalidad ordenadora de la lógica colonial de la modernidad y de ninguna manera ser pensada como una alternativa epistémica emancipatoria al hecho de la acumulación colonial y al papel que ocupa la nueva forma de subalternización y explotación colonial que opera sobre una sociedad de castas y proto-racista, en la cual se ha sustituido el imperativo universalista de la cristiandad por una predica en torno a la imperfección de la conversión religiosa,

premisa que complementaria a la de la libertad natural estimula la subordinación y la desposesión en un contexto de efervescente movilización social y múltiples competencias en el mercado.

Mi lectura de documentos ligados al discurso religioso en la Audiencia de Quito durante el mismo período sugiere que la prédica jesuita y el derecho canónico desarrollado en Quito colonial conformaron un marco en que se tradujeron relaciones informales entre sujetos de distintos status, se ofrecieron referentes de identidad y marcos regulatorios para prácticas de transacción social que proliferaron en la informalidad durante la expansión del mercantilismo en esta región colonial. “Itinerario para parroco de indios” del Obispo Alonso de la Peña Montenegro, “perfecto Confesor y Cura de Almas” de Jose Machado de Chaves, entre dos obras del derecho canónico en el siglo XVII andino, y las Cartas Anuas de la misión jesuita en Quito muestran cómo las relaciones de intercambio alcanzaron la forma de contratos a los que respondían contenciosamente las partes. El concertaje de indios, el trabajo doméstico y la esclavitud fueron definidos como vínculos contractuales, cargados de lógicas afectivas, y fueron contestados por su capacidad de servir de piedra fundacional de una sociedad perfecta o de ser su degeneración signo de tiranía. Se ofrecieron vehículos para el ordenamiento de prácticas, los vínculos privados fueron vistos como objetos de regulación moral que cubrían a los sujetos de deberes y derechos. Así lo leyeron criollos, los esclavizados de Popayan, indios forasteros de Quito y mujeres, dentro de sus propias disputas usaron del concepto de libertad natural, virtud, y vínculo. Este lenguaje atravesó de forma tensa también los imaginarios de lo colectivo: la ciudad, la región y el reino integrador que imaginaban las castas coloniales desde su informalidad para involucrarse en determinados tipos de transacciones por fuera del orden territorial al que los confinaba la división entre la república de indios y república de españoles. En este sentido, propongo que el contractualismo colonial fue concebido en una práctica tensa de negociaciones solo comprensibles en el marco regional, dentro de usos específicos dados a las doctrinas del contractualismo en el marco de la expansión mercantil y la esfera de influencia criolla siempre contestada por búsquedas de las comunidades indígenas y las poblaciones plebeyas y esclavizadas por acceder a reconocimiento como legítimos participantes del reino.

Para Foucault, el estado disciplinario desplegado en distintas tecnologías de la subjetividad en una “combinación compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización” (1988, 95). Estas configuran la voluntad al tiempo que desplazan las formas morales de la sociedad tradicional. En la región andina, en el período colonial tardío, las tecnologías modernas de la subjetividad aportan a configurar una voluntad de salvación y lo que esto implica en términos de saber y de ordenamiento de sí y del entorno, son tecnologías ascéticas en el sentido weberiano, rescatado por Carlos Espinosa en sus estudios de la santidad barroca, pero al contrario del proceso francés estudiado por Foucault proponemos aquí que este régimen de controles instalado en la subjetividad incluyen un dispositivo pesimista que plantea y produce la posibilidad de estas subjetividades de alcanzar e instalar el orden, por lo cual se justifica su subordinación temporal, su tutelaje. El estudio de la prédica jesuítica y de su influencia parecen sugerir que fue la iglesia y dentro de ella una orden problemática para el estado

absolutista, la Compañía de Jesús, la institución que aportó a construir la cambiante sociedad colonial tardía en un objeto intelectual y en un espacio para la extensión de controles, con un diseño específico.

Como lo hemos visto en un estudio anterior (Coronel 2008), en su entrada a la Audiencia de Quito, los jesuitas pusieron en escena imágenes que hablaban de una sociedad marcada por el pecado público que atravesaba y ponía en riesgo mortal desde al más encumbrado noble hasta el más humilde de los sujetos. El concepto pecado público describía fundamentalmente una ilegítima apropiación privada de signos de prestigio, fuerza, recursos materiales y superioridad personal por parte de los distintos poderes forjados en distintos rangos de la sociedad colonial. El pecado público integraba distintas formas de acumulación de prestigio, bienes materiales, dominaciones y privilegios acumulados por actores privados, sean estos orgullosos nobles carentes de piedad, criollos ostentosos y abusivos con los inferiores, comerciantes especuladores y usurpadores, caciques poligámicos y tiránicos o amantes celosas, entre otros. Estos casos fueron narrados con detalle en varios tipos de escritura religiosa colonial, principalmente inspirados en el género de las cartas Annuas de Quito en los que estos escenarios de pecado público son elaborados como objeto novedoso de intervención para la reforma de las costumbres por parte de la misión jesuítica entre las distintas calidades de sujetos de las Indias.

La imagen del pecado público es inseparable de un complementario diseño de formas de control social orientadas, según nuestra interpretación, a hacer precisamente viable la incorporación de la región a las exigencias de la economía comercial en un contexto colonial. En este proceso de conformación inicial de una modernidad colonial la Compañía de Jesús y el clero secular construyen los vínculos sociales como objeto de una estrategia de racionalización. Mientras el estado Habsburgo en Indias se va definiendo como rentista, la iglesia se va definiendo como matriz de una prédica reformista cuyo horizonte sigue siendo metafísico. El sistema de control social reclamado por Viqueira Alban (1987) solamente puede encontrarse en este sentido en la relación entre prédica religiosa y afinamiento de un sistema interno de dominación colonial que fue, sin lugar a dudas, un elemento central en la formación del mundo moderno.

Para los jesuitas, su orden había llegado para denunciar el *teatro de las desolaciones*, e introducir en consecuencia una reforma de costumbres. La escritura era concebida como una tecnología para ordenar el mundo secular. En el concepto jesuita la escritura se concibió como un instrumento de representación, ordenado racionalmente, que daba lugar a un saber platónico y alegórico, es decir, un saber que representa el orden como un concepto ideal, pero al mismo tiempo trabaja en el campo de la percepción y la recepción de sus lectores introduciendo así dispositivos de ordenamiento hacia afuera (De la Flor, 1995, 181). En este sentido, Ignacio de Loyola concebiría las *anotaciones* como una forma de tomar inteligencia y de “vencer a sí mismo para que la sensualidad obedezca a la razón” (De Loyola, 1961, 198)

El proceso de la escritura jesuítica era sistémico, incluía memorias cotidianas de las misiones y confesiones, informes de administración de congregaciones y de empresas temporales incluidas

haciendas, minas, exploraciones territoriales, hasta evaluaciones mayores con formato de narrativa histórica. Mediante la escritura de memorias de la misión, los jesuitas anunciaron la introducción de reformas, describieron sus métodos, ejemplos y pronósticos, pero también evaluaron en cada región del mundo los avances y retrocesos de su estrategia universal. Los distintos escritos se producían en localidades diversas donde estaban asentados, desde periferias y fronteras hasta los núcleos localizados en ciudades provistas de los mayores mercados y centros administrativos coloniales, y de allí a su centro en Roma. La escritura circulaba por los canales institucionales de la orden jesuita en volumen y orden solo comparable a la escritura estatal, y daba lugar a un cuerpo documental conocido como la *Monumenta Histórica*.

Los jesuitas se consideraban una vanguardia intelectual, y su método de escritura era descrito como un modo de “iluminar a un mundo oscuro que no se comprende a sí mismo” (Oliva 1895, 82). Oliva justificaba la llegada tardía de los jesuitas al Perú bajo el argumento de que estos eran portavoces de una nueva conciencia ya que solo en el siglo XVII se había revelado el hecho de que también los españoles habían introducido idolatrías que debían ser tratadas con el mismo rigor con el que las ordenes precedentes trataron las de los indios.

El argumento jesuita contradecía doctrinas más escépticas, como la luterana y la jansenista, que negaban todo medio humano hacia la salvación. En el concepto católico, los medios de la salvación sí existían, y eran administrados por la iglesia; estos no eran sin embargo medios mágicos como en la religiosidad medieval, eran medios disciplinarios. En este sentido la escritura jesuítica sobre el pecado público, en toda su diversa gama, ponía en escena una tecnología disciplinaria, e introducía otras tecnologías: un riguroso modelo de confesión y espacios asociativos donde se difundieron nociones contractuales y penitenciales de integración social. Las imágenes jesuitas sobre el pecado público se inscribían en la disputa acerca la libertad de la *razón* y la *gracia* para discurrir sobre virtudes.

La corona no había sido capaz de hacer cumplir tres reglas de comportamiento elementales para la inmovilidad del *status*: tener apartada a la burocracia colonial de vínculos personales o de parentesco que influyan en la toma de decisiones; detener lealtades inter-estamentales basadas en el patriarcalismo y la riqueza; tener a los indios apartados del mestizaje y a la plebe alejada del deseo de “usurpación” de la cultura aristocrática. Como advertirían los jesuitas renovadores de la doctrina del contractualismo, que aseveraba que el orden social provenía del fuero íntimo de los integrantes de la comunidad política mística: ante la disolución de los vínculos de sangre y la movilidad social promovida por el mercantilismo, solo la religiosidad, en apelación al “fuero interno”, podría gobernar la conducta.

La Iglesia, representada por María en múltiples imágenes del barroco quiteño estaba asociada a atributos que apuntan a este procesamiento: era la Mediadora de este proceso, era la Abogada que conocía de un derecho capaz de hacer visible y regular los ejes del orden social. La Compañía de Jesús incluyó entre sus escritos de vida espiritual y pastoral una serie de páginas dedicadas a la devoción



Imagen: Julio Herrera

mariana que acompañaron permanentemente la difusión de la imagen del pecado público. Desde la Universidad de San Gregorio en Quito se defendió la tesis de su inmaculada concepción, mientras se difundía una poética cargada de alegorías de María vista como una abogada defensora de la comunidad. En torno a la imagen de María se representaba la transición de la sociedad del pecado público a la sociedad contractual pues ella representaba un tribunal ante el cual se sometía la soberbia de las elites y se establecía un contrato que integraba a la plebe colonial. Este contrato firmado virtualmente ante el tribunal mariano aparecía representado como la constitución fundacional de la comunidad criolla.

La imagen de María como “abogada” fue ampliamente difundida entre los laicos como parte del ejercicio de la meditación del rosario (Vargas, s. m. d). Pero fue en los escritos jesuiticos en donde se formuló esta imagen de María como la fuente de una jurisdicción social alterna a la jurisdicción colonial del estado. Este aspecto está claramente expresado en escritos de jesuitas criollos sobre la patria regional en los que esta aparece como equivalente a la comunidad moral articulada por la devoción a María.

Según el cronista jesuita Pedro De Mercado (del siglo XVII el original reeditado en 1957), María se concebía como un tribunal ante el cual se producía un texto jurídico que no existía en la escritura monárquica misma, era una escritura perdida y encontrada decían los libros de devociones, era un “escrito milagroso” que no cabía en los anales del estado, mediante el cual sin embargo se fundaba la comunidad criolla superando el estado de violencia de la conquista, la idolatría de unos y otros y se superaba la arbitrariedad en las relaciones sociales (De Mercado, 1957, 14).

Como hemos sugerido antes, el discurso de la penitencia apuntaba a interiorizar principios de regulación de las relaciones entre elites y subalternos. Se proponía que un proceso penitencial individual y colectivo llevaría a la conversión de la sociedad de un estado de pecado público a un estado de temporal compasión representado por el manto incluyente de María. María cobijaba al pueblo bajo la forma de la Iglesia, invitaba a una formación subjetiva de tipo penitencial, y era la fuente de un código de justicia operante en los lazos de dependencia social.

Los jesuitas fueron predicadores de esta policía moral; establecieron las pautas de lo que se definía como el nuevo imaginario de comunidad, la naturaleza de los vínculos sociales y el orden de una subjetividad virtuosa. Los colegios y cofradías difundieron esta predica entre las elites y selectos miembros de los grupos subordinados. Fue sin embargo el obispado a la cabeza de una red extensa de párrocos el organismo que codificó en manuales esta predica para extenderla al conjunto de la sociedad. El clero secular difundió esta prédica en cada localidad donde se encontraba, de manera particular a los nuevos integrantes subalternos de la esfera de influencia criolla: forasteros, indios de capa, cholos, mestizos y castas. La relación entre jesuitas y obispado no fue uniforme ni siempre amigable, sin embargo, existen momentos claves de cercanía, siendo los más importantes el del obispado de Alonso de la Peña Montenegro a finales del siglo XVII, y el obispado de Nieto Polo de Águila a mediados del siglo XVIII; puede reconocerse también la influencia de la doctrina jesuítica sobre Cuero y Caicedo, primer presidente de la junta soberana de Quito en 1809.

La imagen portaba una economía del espacio y del tiempo. Las alegorías marianas fueron producidas desde la lógica de la escritura como escenificaciones que debían ser interiorizadas por el sujeto creando una ordenada "arquitectura interior". A su vez, este sujeto proyectaría este espacio interior sobre el mundo secular. En este sentido las imágenes iban acompañadas de instrucciones acerca de "como leerlas", cómo sentir las internamente y como practicar las virtudes. En este espacio moral proyectado por el sujeto se reconocía una lógica del movimiento de los cuerpos; una dinámica moral vinculaba todos los seres. En "visiones milagrosas" se integraban las nociones de perspectiva del arte renacentista, con una visión finalista de la salvación.

La proyección de la imagen religiosa desde el interior del sujeto hacia el mundo circundante construía una territorialidad en la cual se reconocía la existencia del mercado y en correlación se

disciplinaba los sujetos. Las disciplinas obligatorias en el territorio moral criollo domesticaban las relaciones inter-estamentales antes sometidas al arbitrio privado del pecado público, para hacerlas renacer como vínculos de autoridad legítimos. En este territorio proyectado por el orden visual y el orden moral impulsado por la imagen religiosa se erigía esta suerte de gobierno interno criollo.

El orden subjetivo difundido por la imagen mariana permitía visualizar una serie de fenómenos tendientes a la producción de un espacio regional, entre estos una naturaleza. Las narrativas morales sobre la naturaleza americana surgían del intento de definir este espacio como el espacio preferido para la realización salvífica del imperio cristiano. De acuerdo a Waldo Ross (1992) las alegorías vegetales que recubrieron a la santa criolla Rosa de Lima, por ejemplo, hicieron visible la naturaleza a través de una educación visual impartida por la imagen mariana inseparablemente ligada a la doctrina mesiánica. De manera similar a la alegoría del corazón que describe a la virgen de la plaza de Chiquinquirá, las metáforas de Rosa de Lima hablaban de un corazón, un centro desde el cual se irradiaba una racionalidad que lograba hacer visible un espacio. La esfera de influencia exterior de la santa era la naturaleza criolla, la esfera exterior del santuario -corazón de una justicia alterna- era el territorio de un gobierno social en el cual imperaba un particular derecho.

En contraste al territorio nacional que habla del control del estado sobre sus límites, la geografía moral era correspondiente a la extensión de los vínculos sociales que tejían en el espacio, su influencia. En ellos se distribuían los afectos: las relaciones patriarcales y patrimoniales del *oikos* extendido, las relaciones de concertaje, las transacciones mercantiles, las redes clientelares, y todas las relaciones representadas como vínculos de parentesco artificial. Esta representación del territorio como asociado a un modelo de vínculos sociales alcanzó importantes momentos narrativos en los relatos que se hicieron de procesiones del alcance regional e interregional a través de las cuales se representaba una renovación de pactos sociales en cada estación correspondiente a poblaciones donde se renovaban los pactos fundantes.

Así Tobar y Buendía (1694) en su libro de devociones a la virgen de Chiquinquirá narra como procesiones en su honor enlazaban el territorio ya que múltiples sectores sociales en distintas regiones

pedían el paso de la imagen ante sí, y buscaban demostrar su devoción. Así en la narración de Tobar y Buendía la virgen habría salido del pueblo Chiquinquirá.

Los límites de este territorio no se establecían mediante líneas divisorias sobre un espacio imaginado como neutral, sino que el territorio se extendía hasta donde alcanzaba la influencia de una onda de relaciones morales transmitida desde un centro. La patria criolla relacionada con esta valoración del espacio se concebía como un reino local de un imperio universal, siempre encabezado por la iglesia y no como un estado nacional. En este contexto, “los colores de frutos que hacían de la plaza de mercado un teatro idóneo para la imagen” valoraban la naturaleza americana, y proveían valoración del territorio económico y moral del mercader criollo que era retratado como una elite virtuosa. Las vírgenes norandinas Chiquinquirá y el Quinche, entronadas en medio de boyantes plazas de mercado, parecen confirmar la observación hecha por Ross respecto de las alegorías vegetales de la santa limeña; estas hablan de la abundancia criolla como un signo de virtud, la plaza de mercado y el santuario en el norte de los andes eran asociadas (Coronel, 2007).

Por fuera del espacio especializado de la iglesia, la dinámica de las relaciones sociales seguía el curso de su informalidad pero a la vez acogía el discurso de legitimidad y ordenamiento penitencial de la prédica, el gesto litúrgico desbordaba el control de los especialistas religiosos. La fuerza de la representación penitencial en Quito habla de la extensión de la prédica de imágenes al conjunto de la comunidad. La virtud criolla se articulaba a la imperfección de las castas en este imaginario, sin embargo. Ambos se sometían a disciplinas penitenciales que les permitían constituir un territorio, pero la literatura religiosa reservaba un importante lugar a establecer las diferencias y funciones subjetivas de los miembros de este territorio de la comunidad moral. Esta clasificación social fue fundamental en la elaboración de la “justicia alterna” de la que María era el signo de esa universalidad oculta, universalidad que solo las lecturas de la tradición democrática republicana del mundo antiguo en el siglo XVIII lograrían sacar al terreno de la reforma de las costumbres y la formación de la Nación Política.

La intervención de la justicia moral en la regulación de contratos temporales, se observa en veneraciones como las de “la Borradora”, apelativo que se da a la virgen de las mercedes en Quito del siglo XVII, por el milagro de haber borrado una sentencia de muerte, intercediendo de manera definitiva ante la justicia civil, defendiendo “misericordiosamente” a un “padre de familia” en frente de todos los tribunales de justicia civil. Esta intermediación milagrosa parece la figura ejemplar, difundida en las instancias pedagógicas, de una racionalidad que está mas documentada, de la intermediación de la iglesia, en tanto institución moral ante los contratos seculares entre individuos, eso es la negociación de conflictos en el escenario mercantil y del derecho privado, de forma muy clara. Así, Jose Jouanen sostiene que el primer asunto que tratan al llegar los primeros padres a Panamá es lo que en esa época el jesuita Portillo trato 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” (Jouanen 1943, 37).

En esta línea se relata en forma sistemática la manera en que se indagó sobre ellos en todas las localidades: se buscó la poligamia entre los indios, se buscaron amancebamientos castigados con fuertes penitencias (De Mercado, 1957, 68), se promovió la separación de los más virtuosos de todo sentimiento pasional hacia sus allegados, calificando esta gama de relaciones entre amenazas a la *salud* de la república y desengaños. Estos procesos se representan en una imagen que cobra fuerza en las narrativas en cuestión: la iglesia va ganando voluntades para abandonar amores legítimos o ilegítimos “esclavitudes materiales” que atan a los individuos en lo privado, luego les ofrece una nueva “esclavitud espiritual” más orgánica, representada en una suerte de militancia o burocratización en servicio de la representación de la soberanía moral.

Esta situación se representa repetidamente en relatos como el de María Ramos, quien “viéndose desfavorecida de su marido, quanto más obsequiosa se mostrava en servirle; passo algún tiempo tolerando con paciencia sus trabajos y disimulando la pesadumbre...”, hasta que un día fue por un asunto puntual a Chiquinquirá, santuario de nueva Granada, donde decidió dejar su vida anterior y literalmente hacer “libre-servidumbre” en otra casa. “Con mucha humildad se ofreció a servir en la casa en quanto fuera del agrado de su dueño ... y estava consolada viendo que en aquel sitio por su soledad y quietud tendría lo que buscaba para su espíritu, muy acomodado para emplearse muy de veras en servir a Dios...detrás de dicha capilla hicieron un aposento para que en el viviera María Ramos a quien entregó el cura la llave de la capilla, para que acudara de ella ..en que gastaba la buena mujer mucha parte del día en oración aseando el altar y adornandolo con ramilletes de varias flores y tenía especial cuidado de que hubiese luz...” (De Mercado 1957, 285)

La construcción de la renuncia a los afectos naturales como un primer paso para la militancia en el horizonte de salvación encuentra sus más virtuosos ejemplos por su puesto en la vidas ejemplares jesuíticas. Algunos ejemplos se pueden encontrar en la obra de Pedro de Mercado para quien “Quien estaba tan despegado de parientes bueno era padre de hijos espirituales” (De Mercado 1957, 284).

De la misma forma, vemos la extensión de la racionalidad contractual a las relaciones que se encuentran a medio camino entre la autoridad política y los contratos privados, estas son las relaciones interestamentales e interétnicas, que por su puesto se observan en las prácticas de la esclavitud, el concertaje, etc., pero que también se han de traducir en una nueva representación moral de la comunidad política.

Así, la práctica de la esclavitud se convierte en una voluntad de esclavitud, pues traducida a los términos contractualistas supone una integración común, voluntaria, a las formas jerárquicas concebidas como instrumentos temporales. Vista así la relación esclavista en lugar de definir naturalmente al sujeto, solo lo define -sea amo o esclavo- como persona moral, en tanto se pliega a fines trascendentes. “Esta esclavitud se siguió grandísimo provecho de numerosísimas comuniones, porque los padres de la Compañía cuidaron de que los esclavos de los hombres comiesen como hijos de Dios del regalo que les da en la mesa del altar....por su parte los hombres blancos que siempre

se tienen por superiores a los negros, quisieron en esta ocasión ser sus iguales matriculándose por esclavos del Señor Sacramentado; y para mostrar que lo eran, acudían a recibir en nuestra iglesia la hostia consagrada a la cual, a sus tiempos, hacían solemnes fiestas en demostración de su dichosa esclavitud” (De Mercado 1957, 283).

A través de la retórica moral la esclavitud alcanzaba legitimidad en tanto originada en un contrato, mientras la prédica religiosa se representaba a sí misma como intermediaria -abogada- y fuente de redención para los sometidos: “Así los morenos tuvieron (en la iglesia) abogada ante su Salvador. Les enseñaron a celebrar la ascensión a los cielos de San Salvador, para subir allá con él después de la miserable vida que acá tienen como cautivos” (De Mercado 1957, 283). Este ideal no solo se ofrecía para la representación que los esclavos hicieran de su propio derecho moral en tanto miembros del contrato, sino que antes que nada; era ofrecido a los esclavistas como referente de legitimidad. Buscados como representantes de la doctrina contractualista, los amos debían asumir la injusticia de la tesis de la esclavitud natural y representarse así mismos como penitentes o esclavos espirituales que reconocían por un lado el derecho de representación de sus sometidos y por otro lado se representaban a sí mismos como esclavos espirituales de la misma condición temporal. Así, la esclavitud aparecía como una penalidad y un deber temporal tanto para amos como para esclavos. “Así lo ejecutaban (los esclavos) haciendo lo que podían, pero (mas allá de eso) sus amas y señoras, como personas más poderosas, tomaban por su cuenta la fiesta ayudándolos con darles para la celebridad muchedumbre de velas, ricos doseles, olores fragantes, dineros para la música y otras cosas necesarias para la fiesta, y ellas también la hacían con suma piedad confesando y comulgando en aquel día a título de que se habían hecho asentar por hermanas en la misma congregación de sus negros y negras” (De Mercado, 1957, 283).

2. Conclusiones

La representación del contrato en el discurso religioso colonial apunta en principio a sustituir en el escenario moral el paradigma de la conquista por uno que legitima las transacciones informales fomentadas por el mercantilismo, y a la vez para legitimar la subordinación bajo el liderazgo criollo. La confesión definida según la doctrina penitencial como devolución discursiva y expiación subjetiva da lugar a una forma de restitución “espiritual” del mal infringido y del desorden provocado por la violencia del poder y el capital. Esta imagen estuvo presente en el arte penitencial y en la retórica del teatro moral de la semana santa andina.

En los estudios del tema religioso se puede encontrar una búsqueda de simbolismos y redes sociales indígenas prehispánicas encubiertas por símbolos religiosos católicos, entre estos fundamentalmente la imagen mariana. Así mismo se puede encontrar lecturas cuyo eje en torno a la identidad consiste en trazar los signos particulares de una modernidad de origen católico en Hispanoamérica. En esta línea Bolívar Echeverría (1994) y Carlos Espinosa (1994) han apuntado de manera directa al problema de si se puede hablar de una modernidad de matriz barroca-católica en Hispanoamérica y han resaltado como esta formación cultural siendo moderna se colocó en la antípoda del capitalismo liberal.

Espinosa identificó en la ascética de la contrarreforma la matriz de una epistemología moderna, alejándose así de la visión de lo religioso como un cobertura ideológica, sin el mito de la doble moral no fue del todo superado. Para Espinosa, si bien el barroco era moderno, era una “total inversión del modernismo cultural”. La ascética católica en su concepto no tiene incidencia sobre la formación del capitalismo; es más, le dio la espalda. El catolicismo, finalmente, no tuvo un carácter masivo; fue un asunto de especialistas espirituales. En esto coincide Echeverría, para quien la modernidad de *ethos* barroco “no está armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social”. Echeverría encuentra en la matriz católica del barroco un distanciamiento escéptico sobre la modernidad, que para él es un gesto cultural orientado a la crítica de la razón instrumental. Un distanciamiento frente a las abstracciones que supone la generalización del valor de cambio, y una búsqueda de “retorno a la corporeidad”. Echeverría celebra la actitud barroca de intentar re-naturalizar lo que el efecto del capital ha disuelto, pero lo hace sin profundizar en las implicaciones que tiene este imaginario pesimista sobre la modernidad en la elaboración de formas de dominación concretas.

Al contrario de lo que pensó Echeverría, la Contrarreforma, y sus hombres ejemplares de la Compañía de Jesús, pese a sus constantes lamentos acerca de la mercantilización de las relaciones sociales “desengaños del mundo” no apuntaron realmente al retorno hacia una economía natural al emular costumbres nativas. El frecuente discurso pesimista de los jesuitas acerca del valor de cambio no conlleva a que estos renunciaran a los circuitos modernos de la economía y la sociedad. Los jesuitas fueron figuras que se movían en el sistema mundial, así como en las zonas urbanas y rurales del mercado interno. De hecho, fue sobre otro sector de la población sobre quien recayó el imaginario utópico de una sociedad intocada por el dinero, una sociedad disciplinariamente atada a las costumbres sociales del trabajo colectivo y al parentesco. Conciertos de haciendas y obrajes como indios de misión fueron atados a una infraestructura productiva inspirada en una imagen utópica de economía natural. Fue el gesto mismo de renuncia a lo material, y la proyección utópica de una sociedad pre y post mercantilista 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 colonial². 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.

Así, en contraste a las aproximaciones que enfatizan el ocultamiento operado por el discurso religioso sobre las prácticas mundanas, en este trabajo se ha intentado una lectura materialista, sin ser mecánica del problema de como la religiosidad colonial, y en general la ideología, aporta a la construcción de un modelo de relaciones en torno al capital de tipo colonial. Se ha observado cómo la prédica e instituciones ejemplares de la Compañía de Jesús contribuyeron a dar forma a un

2 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).

tipo de divisiones sociales, sin las cuales las formas de acumulación características del colonialismo interno criollo hubieran sido inviables. Según esta propuesta de lectura en el despliegue ideológico, e institucional jesuita y en sus ejemplos se inducía a una particular forma de valor. En este lenguaje, se entendieron las transacciones sociales y se forjaron los capitales privados de la elite criolla sobre la base de la integración, la subordinación, el intentar contener la participación de los indios en el mercado de forma directa y ofrecer un horizonte de identidad subjetiva.

Referencias Bibliográficas

- Assadourian, Carlos S. (Comp.) (1986) [1979]. *Modos de producción en América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI.
- Brading, D. (2002). *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe. Image and Tradition across Five Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo, J. (1984). *La bibliografía mariana de los siglos XVII y XVIII en la audiencia de Quito*. S.m.d. Quito-Ecuador.
- Colmenares, G. (1969). *Las haciendas jesuitas en el virreinato de Nueva Granada durante el s. XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Coronel Feijoo, R. (1991). *El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda Cañera jesuita: 1580-1700*. Colección Tesis Historia. Quito: FLACSO-Abya Yala.
- Coronel, Valeria (2007). "Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo". En M. Marzal y L. Bacigalupo (Eds.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773* (pp. 187-225). Serie Actes y Mémoires, Tomo 15. Lima: Institut français d'études andines-IFEA/ Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP/Universidad del Pacífico-UP.
- Coronel, V. (2003). Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista. En C. Walsh (Ed.). *Estudios culturales latinoamericanos* (pp. 243-266). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, ediciones Abya Yala.
- De la Flor, F. (1995). *Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid: Alianza.
- De Certau, M. (1994). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- Echeverría, B. (Comp.). (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM.
- Espinosa, C. (1994). El método de la pasión. Max Weber y la racionalidad religiosa. *Nariz del diablo. Revista de Ciencias Sociales y Cultura*, 21, época II, 54-69.
- Espinosa, C. (1989). The Fabrication of Andean Particularism. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 18, 2, 269-298.
- Foucault, M. (1984) El sujeto y el poder. *Revista mexicana de Sociología*, 3.
- Gernet, J. (1989). *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzalez Casanova, P. (1967). Internal colonialism and national development. *Studies in comparative international development*, 1, (4), 27-37.
- Glave, L. M. (1993). Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630). En C. García Ayluardo & M. Ramos Medina (Coords). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Volumen 1 Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América* (pp. 53-70). México: INAH/UIA/CONDUMEX.
- Gruzinski, S. (1995). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jouanen, J. (1941). *Historia de la compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*. Quito: Editorial Ecuatoriana, Plaza de san Francisco.
- Maravall, J. A. (1986). *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel. S.A.

- Powers Vieira, K. (1995). The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration. *Hispanic American Historical Review* 75: 1. Duke University Press.
- Ross, W. (1992). Santa Rosa de Lima y la Formación del espíritu hispanoamericano. *Nuestro imaginario Cultural. Simbolica literaria hispanoamericana*. Barcelona: Edit. Anthropos.
- Vargas, J. M. (s.f.). *Nuestra Sra. Del Quinche*. S.m.d. Quito: Editorial Santo Domingo.
- Viqueira Alban, J. P. (1987). *Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: FCE.
- Weber, M. (1969). *La Etica protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Weber, Max. (2002). The protestant sects and the spirit of capitalism. Trad. H. Gerth & C. W. Mills. En M. Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (pp. 127-148). Los Ángeles: Roxbury.

Fuentes históricas

- De La Peña Montenegro, Alonso (1596-1687). (1951). *Itinerario para párroco de Indios*. Biblioteca Missionaria Hispanica publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Serie B, Vol.V. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De Mercado, Pedro 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.
- Loyola, Ignacio de. (1961). *Ejercicios espirituales*. Madrid: Aguilar, Coleccion Crisol.
- 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 necessario 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. Barcelona, por Pedro Lacavalleria.
- Nieto Polo del Aguila, Juan. (1757). *Carta pastoral de Juan Nieto Polo De Aguila. Obispo de la diócesis en su iglesia cathedral de Quito el día 13 de marzo de este anuo de 1757 con ocasión del terremoto y desolación de Latacunga*. Biblioteca Carlos Manuel Larrea 08888-08889. Quito: s.e.
- 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.
- Tobar y Buendía, Pedro O. P. (1986). 1694. *Verdadera histórica relación del origen y manifestacion y prodigiosa renovacion por si misma y milagros de la imagen de la sacratísima virgen maria madre de dios nuestra señora del Rosario de Chiquinquirá*. Primera edición 1694. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.



Imagen: Emily Chiriguaya