



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

**AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL
AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807**

Ana María Carrillo Rosero

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

Al cuidado del soberano. Des/orden, cuidado y vasallaje. Real Audiencia de Quito 1780-1807

Ana María Carrillo Rosero



TESIS DOCTORAL
2017

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

Ana María Carrillo Rosero

AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE.

REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807.

TESIS DOCTORAL

Dirigida por el Dr. Josep M. Comelles

Dr. Eduardo Kingman Garcés

Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI



Tarragona

2017

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero



UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI

Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social

Campus Catalunya - Edifici D2, 3a planta
Av. de Catalunya, 35
43002 Tarragona
Tel. +34 977 55 97 48
E-mail: sdantro@urv.cat
<http://dafits.urv.cat>

HACEMOS CONSTAR

Que el presente trabajo, titulado "**Al cuidado del soberano. Des/orden, cuidado y vasallaje. Real Audiencia de Quito 1780-1807**", que presenta la **Sra. ANA MARÍA CARRILLO ROSERO** para la obtención del título de Doctor, ha sido realizado bajo nuestra dirección en el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de esta universidad.

Tarragona, 1 de Julio de 2017

Dr. Josep Comelles Esteban
Director de la tesis doctoral

Dr. Eduardo Kingman Garcés
Director de la tesis doctoral

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807

Ana María Carrillo Rosero

Agradecimientos

Cuando comencé este trabajo no entendía la complejidad de la búsqueda de fuentes que significaba ni la riquísima experiencia que era encontrarlas, procesarlas y agruparlas en temáticas que me ayudaran a comprender el campo de la conducta del período ilustrado americano. En mi ignorancia sobre el tema persistí en encontrar documentos suficientes que me permitan reconstruir los rastros de los problemas enfocados a la historia de la salud mental en la Real Audiencia de Quito a finales del s.XVIII. En un principio pensé que estaba tratando de historizar los procesos de encierro de los locos y sus posibles maneras de medicalizar, siempre mirando hacia las documentaciones de Foucault como modelo de referencia; pero nada de eso pasó. No solo no encontré las fuentes que buscaba, tampoco había rastro de que aquel haya sido un problema de preocupación social, ni del gobierno ni de los vasallos en esa época.¹ En mi camino fui recogiendo los expedientes que tenían que ver con desórdenes de varios tipos: excesos, pecados, desatinos, casos de «comunicación ilícita», injurias, reclamos, entre otros. Todo este corpus me ayudó a entender el problema que quería plantear como un problema de raíz política en donde se concebía el orden como el devenir normal de la vida y por lo tanto el reflejo de un buen ejercicio de gobierno, al que llamo «cuidado». Al final de mi búsqueda encontré un extenso juicio para despojar a un fatuo de su herencia, este hallazgo me ayudó a completar el entendimiento de mi tema. Sin embargo, esta no es más que una interpretación sobre ese grupo de documentos.

En este contexto y ahora que puedo ver el pasado con más claridad quiero agradecer a mi tutor de Tesis Josep Comelles por haber sido paciente con mis vacíos históricos, con la dificultad que iba planteando concluir este trabajo y sobre todo por su inmenso talento para contextualizar mis dudas y alentar mi trabajo. A Eduardo Kingman, muchas gracias por abrir un gusto por la historia como una herramienta crítica y por posibilitar este estudio. A la Secretaría Nacional de Educación, Ciencia y Tecnología del Ecuador quien financió los innumerables viajes que sirvieron para encontrar esas esquivas fuentes. Y claro siempre a mi

¹ Debo reconocer que siempre fue difícil acceder a los archivos de las órdenes regulares, incluso hasta el año 2015 el Archivo Episcopal en Quito abría cuarenta y cinco minutos al día; esta circunstancia me impidió adentrarme en posibles casos de cuidado de locos dentro de conventos, por ejemplo.

familia: a Emilio por su silencio paciente y a todos mis muchos hermanos y hermanas y a mi padre. A mis mejores amigxs que son muchxs y muy importantes para mí: Karen, Malena, María José, María Fernanda, Gaby y Sofy, Karocha, Jaime, Arsenio, Felipe, Fredy, Brad, Raúl Moscoso; y claro a Elisa y Eva a quien conocí gracias a esta aventura, me enseñaron a extrañar el otro lado del mar. De manera especial a María Elena Bedoya y a Hernán Ibarra, gracias por estar siempre en los archivos. Por último quiero agradecer en algún sentido a este proceso de escritura, la inscripción de estas 139.567 palabras me cambiaron la vida.

Contenido

<i>Al cuidado del soberano. Des/orden, cuidado y vasallaje. Real Audiencia de Quito 1780-1807.....</i>	1
<i>Introducción. Un modelo de búsqueda e interpretación de los hechos.....</i>	1
<i>Contexto histórico.....</i>	4
<i>El gobierno y la administración de poblaciones.....</i>	8
<i>Antropología e Historia/ etnohistoria o estudios subalternos o descoloniales</i>	9
<i>Sobre el orden y el desorden, el cuidado y el soberano.....</i>	11
<i>Capítulo 1. Ilustración negociada. Una mirada a los procesos políticos de finales de la colonia vistos desde América</i>	19
<i>Primera Parte. Sobre España, su política de gobierno y el territorio</i>	19
<i>La monarquía hispánica en los siglos XVI y XVII</i>	21
<i>Siglo XVIII: reformas y gobierno. De la ilustración al despotismo ilustrado.....</i>	26
<i>Europa-América</i>	31
<i>América- Europa. Quito en el siglo XVIII</i>	37
<i>Las redes clientelares: poderes internos, disputa y alianzas</i>	42
<i>Las formas aleatorias del poder en ultramar. La Distancia.....</i>	50
<i>Contradicciones</i>	54
<i>Capítulo 2. La mirada social de los Borbones</i>	58
<i>Prácticas del orden, la protección y la justicia.....</i>	58
<i>El gobierno de los hombres frente a la pobreza.....</i>	60
<i>Ilustración y Caridad. Un revival.....</i>	62
<i>Instituciones de asistencia.....</i>	66
<i>Las iniciativas ilustradas en Quito.....</i>	71
<i>Caridad y Alivio en la Real Audiencia de Quito.....</i>	76
<i>Sistemas yuxtapuestos</i>	79
<i>Sobre la enfermedad y la práctica del cuidado en la Real Audiencia de Quito.....</i>	84
<i>El de cuidado de los cuerpos enfermos</i>	85
<i>El hospicio de pobres de Quito, historia administrativa de tres instituciones de asistencia.....</i>	89
<i>Instituciones mixtas: el hospicio y el lazareto se juntan.....</i>	95
<i>Críticas al caritativo corazón de vuestra excelencia. El mal funcionamiento de la asistencia.</i>	101
<i>Capítulo 3. Fuera de las instituciones de asistencia.....</i>	105
<i>Remediar el desorden: los bandos de policía y otras estrategias urbanas.....</i>	105
<i>El problema de los vagos y los forasteros</i>	112
<i>Trabajo y utilidad.....</i>	116
<i>Oficiales y Artesanos.....</i>	116
<i>Comerciantes.....</i>	118
<i>Los Cuarteles y las rondas: dos maneras de ordenar el uso del espacio.....</i>	122
<i>Capítulo 4. El cuidado de las almas: rituales políticos en ultramar.....</i>	130
<i>Los fieles católicos de la Península Ibérica: un problema de diversidad cultural y costumbres.....</i>	133
<i>Asuntos espirituales de la autoridad real: el cuidado de la fe.....</i>	135
<i>Las diócesis de ultramar: representación de la distancia y construcciones de alteridad.</i>	139
<i>Los Concilios Provinciales</i>	142
<i>Las obligaciones vicariales. La convivencia de la alteridad.....</i>	146
<i>Amor de padre, que todo lo demás es aire.....</i>	152
<i>Presencia y decadencia en la liturgia: los objetos de los altares católicos.....</i>	153
<i>Visitas pastorales: administración, política y ritual.....</i>	159
<i>Método que deben observar los misioneros de Maynas, sobre algunos puntos interesantes de sus feligreses.....</i>	163
<i>El testimonio sobre la conducta</i>	167

<i>Virtudes y vicios en el territorio inhóspito</i>	169
<i>Una reforma inesperada</i>	171
Capítulo 5. La conducta al interior de la vida religiosa	175
<i>Descartando las funciones de la Inquisición en América</i>	175
<i>La Reforma a la Iglesia: un problema temporal y espiritual</i>	176
<i>Los virtuosos: crónicas de un modelo de vida</i>	180
<i>Un total libertinaje: El Diablo y el autogobierno de los hombres</i>	185
<i>Con riesgo de su salvación eterna. El gusto por los bienes materiales</i>	191
<i>En público y notorio escándalo: la vida sexual de los religiosos</i>	194
<i>La cólera: un corazón injusto y poco sabio</i>	202
<i>La pereza: faltar al deber de predicar</i>	204
<i>La soberbia y el orgullo: spectaculum facti sumus, mundo angelis et hominibus</i>	207
Capítulo 6. Cuidado del orden, autoridad, convivencia y valores de intercambio	212
<i>Cuidar el orden del tiempo. El calendario y los días sagrados</i>	216
<i>Un sistema de dignidades y merecimientos</i>	220
<i>Cuestiones de calidad</i>	223
<i>La importancia de ser tratado como señoría</i>	229
<i>Sobre la mala calidad y cuna vergonzosa</i>	234
<i>El ordenamiento social de los espacios interiores</i>	240
<i>Las cosas sutiles. Intercambio de valores y monarquía</i>	248
Capítulo 7. Excesos y cuidado de la conducta	258
<i>El inocente Don Gregorio Mateu y Aranda</i>	258
<i>Lo que es público y notorio</i>	264
<i>Si alguno de los llamados a este mayorazgo naciere loco o mentecato</i>	266
<i>Desde sus tiernos años manifestó ser muy cándido</i>	268
<i>Es verdad que desde hace ocho años acá se le ha debilitado la imaginación</i>	273
<i>Abunda en humores melancólico y atraviliario</i>	277
<i>Ya no lo consciente salir aun a la calle porque no le sobrevenga algún frangente</i>	281
<i>Un juicio inconcluso</i>	283
Conclusiones finales	286
BIBLIOGRAFIA	296

Resumen

Este trabajo recoge los pequeños relatos, peleas, escándalos y disputas que protagonizaron los hombres y mujeres que vivieron en los territorios de la Real Audiencia de Quito en el período entre finales del s.XVIII y la primera década del s.XIX. Ordenarlos, pensarlos y transcribirlos me dieron las pistas sobre las dimensiones políticas en las cuales se relacionaban entre ellos y con los diferentes tipos de autoridades que ocupaban tanto los espacios administrativos como los imaginarios. De lo general a lo particular voy narrando el sentido de esas relaciones enmarcadas en la comprensión de un campo político al que denomino «cuidado», cuyas maneras de medirse y comprobarse están representadas en la existencia o ausencia de orden.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

Al cuidado del soberano. Des/orden, cuidado y vasallaje. Real Audiencia de Quito 1780-1807.

Introducción. Un modelo de búsqueda e interpretación de los hechos

Cuando usted escribe siente que está siendo injusto con la realidad.
No es ni siquiera la mirada de la verdad. Y entre más escribe, más escapa.
Michael Taussig

Este trabajo es el resultado de dos momentos que me han provocado profunda curiosidad: el modelo de Foucault para entender la construcción de pensamiento en el tiempo; y los estudios de la historia subalterna para entender el lugar de la historia de «los otros» o «la otra historia». Como consecuencia de este encuentro esta experiencia de investigación no desemboca en ninguno de los dos casos, encontré modelos alternativos de explicación. Busca vínculos, diferencias, especificidades, continuidades temporales, rupturas, remolinos, juegos de escalas, modelos narrativos y detalles.

De alguna manera utiliza interpretaciones y narraciones alternativas a la Historia Universal en la que movimientos intelectuales como la ilustración sirven para designar una época caracterizada homogéneamente, pero que en la práctica ni era tan universal, ni tan ideal, ni se desarrollaba de manera unívoca e irreversible hacia un mismo fin, ni era la consecuencia de una anterior menos desarrollada.² En este sentido hace hincapié en la calidad de lo colonial y del ejercicio de la autoridad como formas radicalmente diferentes de lo social construido en Europa, las mismas que necesitan encontrar metodologías de investigación y narrativa diferentes para articular y entender el pasado desde América.

A pesar de que esta experiencia no se acerca al estudio comparativo entre la Península y las Indias, busca un modelo relacionado con las historias conectadas, en donde la distancia toma un papel fundamental en el ejercicio de la autoridad y la soberanía, así como de la interpretación y mediación que las élites locales daban a su propio lugar social durante el s.XVIII. Indaga además las maneras en que los diversos tipos de vasallos se articulaban a la

² TILLY (1984) relata y desdice las maneras en que se han construido las grandes narrativas de las estructuras sociales: momentos de cambio global, idea de progreso, ocultación de la diferencia, entre otras.

idea de autoridad y Estado y buscaban un lugar propio en un sistema por demás abstracto: el gobierno colonial hispanoamericano. Aborda las maneras diferentes en que el soberano se expresaba y cómo era entendido en lugares tan remotos como las misiones quiteñas de Mainas o los puertos del Pacífico Sur como Guayaquil.

En este sentido busca articulaciones aleatorias que permitan entender lo que esa autoridad significaba para los vasallos y como respondían a ese sistema político en constante transformación y crisis como el de finales del s.XVIII. El diálogo entre las experiencias de la Península³ y las de las Indias ha sido productivo en términos de puntualizar diferencias específicas en el ejercicio de la ley, del derecho, del sistema de justicia y de las funciones de la Corona. Así como entender que la distancia, como realidad geográfica y como representación, ha tejido un entramado bastante específico en la política de Ultramar y en la subjetividad de sus vasallos. Dicho de otro modo, no es lo mismo ser el Rey de un reino cristiano, que ser el Rey de un reino desconocido y por cristianizar. Tampoco es lo mismo ser vasallo de un Rey de alguna manera presente que de un rey imaginado y representado de manera vicarial, cuyas acciones están constantemente mediadas por unas élites locales que van consolidando su propia agenda sobre el territorio.

En ocasiones tengo la impresión de que la Colonia ha sido narrada de una manera homogénea, e incluso caricaturesca. En esta narrativa ficticia o ficcionalizada, como se prefiera, se vuelve necesario cambiar las maneras de buscar las fuentes, combinar e interpretar los datos para mirar los matices de cada proceso según el siglo y sus gigantes contradicciones. Es cierto que la Conquista fue un momento violento para las poblaciones americanas, pero también es verdad que fue un proceso complejo para los conquistadores. Con el fin de entender esta historia plana y caricaturizada, reflexiono constantemente de manera crítica sobre la facilidad con que se narran los acontecimientos de la etapa inicial de la Conquista.

El s.XVI, considerado como el momento de desembarco de la modernidad en América Latina, es sobretodo un siglo narrado de manera incompleta, sin paradigmas propios, en construcción y asombro. No debió ser fácil abandonar la Edad Media y aterrizar por oro al otro lado del mar. La confluencia de la vida material y espiritual debe ser resumida en el encuentro entre el humanismo cristiano de Las Casas y el «deshumanismo» de

³ Escojo el término Península, al tiempo que Indias en lo sucesivo. Península porque el s.XVIII aunque supuso un proceso de centralización mantuvo importantes diferencias en el territorio entre el reino de Castilla y los demás reinos peninsulares, incluido Portugal.

Sepúlveda. En la misma Europa el proceso de cristianización, por ejemplo, daría como resultado la proliferación de lecturas fantásticas devenidas del intercambio y transformación de varias tradiciones; después de todo este panorama complejo y ambiguo de una modernidad en construcción paradójica es una de las apuestas más interesantes de historiadores como GINZBURG (1999).

Otra de las prácticas historiográficas sometidas a inspección en este modelo interpretativo son aquellas que consolidan la cultura del s.XVII americano como una cultura barroca que finaliza en el s.XVIII con la Ilustración, cuyas principales características se dibujan como la separación entre Estado e Iglesia, la ciencia como modelo de explicación del mundo, los libros vinculados a la intelectualidad como fenómenos masivos, las transformaciones de los conceptos y las prácticas económicas de las naciones, entre muchos recurrentemente señalados como rasgos novedosos de aquel siglo. En primer lugar, me parece justo decir que repetir la idea mundialmente aceptada de que el s.XVII es barroco y de ahí en adelante la cultura latinoamericana es barroca resulta un lugar común y una fórmula para sortear problemas políticos complejos. Por eso este trabajo indaga sobre las relaciones de los súbditos con el orden y el desorden y por lo tanto con la autoridad real.

Este es un trabajo que se ha ido armando a partir sobre todo de micro fuentes, cartas, informes, peticiones, testimonios de juicios civiles, y que me ha permitido pensar no en las transformaciones administrativas sino en el lugar en donde se articula el vasallaje, el lugar del Rey o de la voz del rey en cada uno de sus súbditos. En términos del micro-relato – con el peso que va a suponer la mirada etnográfica en su contenido –, y la forma en la que me apoyo en estos documentos para descubrir el funcionamiento de las relaciones sociales y políticas, debo decir que me asombró poder basar este trabajo en la idea de continuidades y diálogos de largo plazo más que de transformaciones y novedades. Esto a su vez me obligó a considerar eso que TILLY (1984) ubica como una mala influencia de la epistemología darwiniana trasladada a la Historia. Por esta razón los documentos analizados están pensados en torno a la importancia de la continuidad de valores y construcciones simbólicas por sobre la importancia de los hechos históricos que aseguran un cambio social total.

Se transformó así mi manera de leer los documentos: no pienso en términos de antecedentes y consecuencias, he querido intencionalmente detenerme en estos años para mirar exactamente sus complejidades sin entenderlos como la prefiguración de algo posterior. Cuando me veo frente a la lectura forzada de ciertas fuentes pienso que si eres un hombre parado en una esquina en 1786 no hay manera de saber que va a pasar en 1787; en

este sentido considero aplicable la reflexión de ZIZEK (2014) al respecto de la importancia de ciertos eventos que cambian la lectura del pasado: en este sentido las independencias americanas se constituyen en una narrativa que adultera el sentido de lo que pasó en las últimas décadas del s.XVIII. Quisiera respetar la autonomía de los hechos que narro.

Contexto histórico

Por el momento quiero marcar de manera breve la época en la que se desenvuelve el trabajo. Se constituye en una aproximación a las últimas tres décadas del s.XVIII y culmina en la primera del s.XIX, justo antes de la conformación de una junta autónoma de gobierno en 1809. En 1759 Carlos III asume el trono de Castilla; transformando de manera agresiva las relaciones de comercio y gobierno de las coronas anexas. De manera diferenciada, para las colonias españolas de ultramar las transformaciones administrativas impulsadas por los borbones a partir de 1765 llevaron a una tensión explícita en el campo de las relaciones sociales.

Estas transformaciones administrativas marcaron un nuevo entendimiento de las funciones de las Indias frente a la metrópoli: el comercio, la producción y el consumo cambiaron de política y con el tiempo de balanza fiscal. El proyecto ilustrado, con sus expansiones y sus contracciones en el territorio castellano y jurisdicciones anexas, tiene en la historiografía ecuatoriana la mala suerte de constituirse en precursor de la independencia; esto significa mayormente que ha sido elogiado por sus ideas «libertarias» representadas en las biografías románticas de algunos personajes pertenecientes a las élites que continuaron su poderío en la república; pero poco se ha estudiado en otros ámbitos.

Por una coincidencia que hoy resulta anecdótica e interesada por los sistemas asistenciales decidí empezar el estudio indagando en el año de 1785, cuando el Obispo y el Presidente Villalengua decidieron fundar en Quito el Hospicio para Pobres Jesús, María y José. Hay por supuesto, otros hechos que enriquecen la elección del período: la llegada y pronta salida del Obispo Pérez Calama, la presidencia de Joseph Villalengua y Marfil quien implementaría prácticas de control de las labores de los curas y párrocos; así como la presidencia del Barón de Carondelet y sus ideas sobre la «felicidad pública», los juicios de residencia a Ramón García León y Pizarro, el desmérito de las órdenes misioneras después de la expulsión de los jesuitas, la implementación de los códigos de policía en los corregimientos de la Real Audiencia, las nuevas e imaginativas maneras de cobrar tributos, la venta de los títulos nobiliarios y los concursos de méritos para tomar en posesión los

beneficios eclesiásticos (capillas, curatos y parroquias), entre muchos otros. Es decir, me interesé mayormente por ciertas reformas de gobierno que tenían injerencia en varios ámbitos de la vida social e individual.

El final de este estudio se ubica antes de los acontecimientos conocidos como el «primer grito de independencia» en Quito, que preceden a la conformación de una Junta de Gobierno autónoma, que en realidad era una declaratoria de obediencia y lealtad al Rey Carlos III en contra de la posesión de la corona por parte de José Bonaparte. Digamos que me detuve antes de entrar en la historia de las fiestas golpistas de los nobles quiteños debido a que su proximidad altera la narrativa de las fuentes primarias concentrando todo en pedimentos de justicia y acusaciones de sublevación.

Varios de los acontecimientos ocurridos en las Indias sólo se explican a partir de la distancia geográfica y moral entre sus habitantes y con la Península. A pesar de que, tal como lo enfocan autores como GRUZINSKI (2010), la primera mundialización ocurre con la dinámica colonial; el tráfico de ideas, objetos, personas a través del mar tenía un aire de expansión de la episteme occidental y al mismo tiempo un aire de generación de particularidades y especificidades característicos de procesos culturales conocidos como hibridación o sincretismo.⁴

Los procesos históricos llevados a cabo en las colonias se podrían pensar en términos de la influencia que Europa ejerció sobre las periferias, o la difusión de ideas; sin embargo estas descartan de raíz las propias agencias de los sujetos colonizados y unos procesos que se desarrollaban en el marco justamente de los encuentros dispares, las diferencias y las relaciones de poder. Es necesario considerar que ese era un diálogo con muchos más matices que los asumidos. En ese contexto, todos los eventos históricos, desde los macro procesos políticos hasta el ejercicio cotidiano de la justicia ameritan un trabajo de reinterpretación: muy excepcionalmente se llevaron a cabo de la manera en que se hicieron en Europa.

Para el trabajo presente he tratado de mirar las peculiaridades del gobierno en América del Sur y especialmente en los Andes, tanto en sus postulados discursivos como en la práctica. En este sentido, a pesar de la innegable interconexión entre el Viejo y el Nuevo Mundo, la diferencia de procesos salta a la vista. Ninguna generalización hecha para el período ilustrado es aplicable en la Real Audiencia de Quito, al igual que no es aplicable ni

⁴ Justamente GRUZINSKI (1991, 1994) es uno de los autores que más a dedicado sus investigaciones a pensar en los procesos culturales generados por el encuentro de diversos epistemes; se puede revisar del autor .

en las coronas anexadas en la misma península. La consolidación de las élites locales constituye un obstáculo mayor para la ejecución de una política centralizada, por ejemplo. La vía católica de gobierno, afianzada en términos administrativos durante la segunda mitad del s.XVIII da como resultado un modelo que mantenía a la par las exiguas intenciones dar un toque de vanguardismo a las universidades junto con el fortalecimiento del clero secular.

Se entiende entonces que las instituciones totales que comienzan a cobrar vida en Francia y que han sido tan detalladamente estudiadas son irreales en nuestro territorio. La explicación foucaultiana del «gran encierro» no es posible en la práctica indiana del s.XVIII como tampoco lo fue para la Corona Hispana Borbónica. Además de las diferencias geográficas y de su jerarquización por nivel de contribución económica, políticamente las élites quiteñas no son la nobleza castellana, ni las élites de la antigua Corona de Aragón son la corona francesa. Es también complicado asegurar que el s.XVIII quiteño haya sido parecido al de Lima o Nueva España. Después de todo Quito era, como lo veremos, una administración colonial de menor valía, caracterizada por su aislamiento geográfico y con un proyecto económico cerrado de corte feudal –en la sierra- y mixto –capitalista hacia fuera con relaciones de servidumbre hacia dentro- en la costa. Durante el s.XVIII, resultado de la política colonial inglesa, se comenzó a entender la geopolítica en el marco centro/periferia. Es decir, el nombre de colonias desplaza lentamente al de reinos ultramarinos. El nuevo modelo económico dividió claramente las funciones de la periferia como productoras de materia prima, otorgándole el don de la industrialización a algunos territorios peninsulares –aunque esta aseveración tenga un peso relativo.

No ha dejado de resultar fascinante el hecho de reconocer las diferentes posturas que en virreïnatos más cercanos a Castilla se tenía con respecto al lugar de las Indias en el desarrollo económico de la metrópoli en el s.XVIII, como nos narra Ernest LLUCH (1970). La política económica de Cataluña impulsaba a depositar en América el lugar de la producción primaria y del mercado de consumo de la industria de la Península. Esa distribución geopolítica nacía no solo de las disposiciones de la corona, era la propuesta de los industriales locales también. Estos intereses entraban en contradicción con los intereses de las élites criollas ultramarinas que no habían dejado de buscar su «propio dorado» o que formulaban proyectos de crecimiento económico, o en sus términos «felicidad pública».

El s.XVIII americano y europeo ve nacer polémicas intelectuales como la «calumnia de América» (GERBI, 1960), y las argumentaciones sobre el buen salvaje de inspiración rousseauiana y kantiana. La discusión científica del siglo en torno a la raza atravesaba varios

lugares epistemológicos, no sólo las ciencias naturales -fuertemente influenciadas por el modelo naturalista de separación de las especies propuesto por Linneo-, veían en el hombre americano una prueba de un camino de transformación que apuntaba a Europa y sus habitantes como el fin último de la humanidad. También los estudios referentes a los modos de producción y su relación con un dogmatizado régimen «evolutivo» de los estadios del hombre (MEEK, 1981) consideraba que las sociedades comerciales por sobre aquellas cazadoras o recolectoras y agrícolas eran superiores. Es una traducción importante y totalizante del mito del progreso por sobre todos los aspectos de la vida. Lo importante del estudio de MEEK es que nos ayuda a comprender el papel que América tuvo para el entendimiento moderno de Europa; la misma que podía ver su «pasado primitivo» y configurar una serie de juicios cargados de prejuicios sobre el continente y sus habitantes.

Los documentos y los informes producidos en esa época reflejan una contradicción en la mirada sobre la «raza» y la obligación del Rey con esas poblaciones «exotizadas». Según CASTRO-GÓMEZ (2005), la clasificación kantiana de la raza reforzó las prácticas subalternizantes de las poblaciones americanas, que se mantenían a la luz de la paradoja de las prácticas de poder: protección y explotación. Sólo que al parecer el s.XVIII cambia el balance de los responsables: por un lado el gobierno hace varios intentos por protegerlos, pero su política extractivista vuelca sobre los indígenas la codicia de las élites locales.

Por un lado, la política indiana estaba colmada de imágenes, metáforas e ideales cristianos que dibujaban al Rey en un estado idealizado de administración bondadosa y amorosa, el patrono responsable de la salvación de todas esas almas. Por otro lado, estaban los intereses económicos del imperio y de los encomenderos americanos, a veces contradictorios pero a veces unívocos, cuyo sistema de acumulación se basaba en la explotación de los recursos naturales a través de la sobre explotación de la mano de obra.

Según Santiago CASTRO-GÓMEZ (2005), en el s.XVIII la clasificación de las «razas» toma un nuevo rumbo cuando deja de ser un concepto que servía para ubicar los orígenes genealógicos de los individuos y comienza a tener un tinte científico social construido por Kant. En la mirada de QUIJANO (2014) sirve de móvil para hacer una clasificación basada en la raza y en la geografía que justifique una posición subalternizada que valide la extracción de recursos que alimentó al esplendor moderno. La explicación kantiana combinaba lo moral con lo físico y dio como resultado el postulado universal que sostenía que las razas de la tierra eran cuatro: blanca, amarilla, negra e indígena americana. Los principales atributos físicos de la raza se fijaban en el color de la piel, y aquellos morales se situaban en la capacidad

o incapacidad de actuar moralmente. Si los indígenas americanos estaban en el último escalón de las razas significaba también que eran incapaces de la actitud moral para la cual el blanco está plenamente capacitado, la misma que le hace protagonista de la Historia del Progreso.

El gobierno y la administración de poblaciones

Uno de los puntos neurálgicos del pensamiento del s.XVIII es justamente el gobierno y la administración de poblaciones, paradójicamente, el mismo problema renacentista: ¿qué es el gobierno de los hombres y cómo gobernar?, es decir, un problema moderno. Trato de entender las maneras en que esas formas de gobernar no se separan de las prácticas inspiradas por el Catolicismo y sus discursos interiorizados, pero se combinan con el fortalecimiento de los valores de la nueva burguesía europea, un nuevo modelo de mercado global y las élites criollas.⁵ Creo que ese es el patrón de la Ilustración andina, una continuidad de valores y sistemas políticos renovada por las exigencias de diferentes formas de hacer administrativas concentradas en el gobierno y nuevas maneras de acumulación. El aparato estatal se convirtió en bandera de lucha de las clases medias cuyos integrantes eran contratados como funcionarios, y significaban una fuerza de choque contra el poder naturalizado de los nobles. Este dato administrativo significaba también que en el campo de relaciones los valores burgueses estaban en constante tensión con los de la aristocracia generando un ambiente de ingobernabilidad.

Una disputa parecida se efectuaba en el campo de la Iglesia, los concursos públicos para conceder parroquias, curatos, capillas, entre otras, al que estuviera interesado en formar parte del clero secular fortaleció la presencia de estas clases burguesas en asuntos referentes a la corona. El fortalecimiento del regalismo en las prácticas de la autoridad indiana permitía la cercanía del gobierno con las poblaciones, incluidas las más alejadas, gracias a las prácticas misionales.

A pesar que en la narración histórica tradicional se vincula la difusión de las teorías políticas propias del s.XVIII como la razón principal de las independencias americanas; lo cierto es que hay que revisar esta tesis. La creciente presencia de la burguesía entre las élites locales, sumadas a las nuevas maneras de producir, exportar y acumular propias de finales del s.XVIII fueron cristalizando proyectos autónomos. La intención centralista de los Borbones se fue desvaneciendo en la práctica pues contradecía los intereses locales evidentes

⁵ La composición social de las élites criollas se parece más a la burguesía que a la nobleza: funcionarios reales, comerciantes y dueños de latifundios pero sin ningún abolengo importante.

en la consolidación de los diversos proyectos; –corporativos, familiares y a veces personales– de gobierno y desarrollo económico propuestas por las redes de poder. Es posible que a estos hechos se hayan sumado las ideas francesas: son eventos complementarios y ayudan a explicar el posterior fracaso del proyecto bolivariano y la manera en que se conformaron las jóvenes repúblicas. Es posible que a lo largo de este trabajo se discuta exactamente eso: los ideales políticos como ideales y sus formas de llevar ese discurso a la práctica, los puntos ciegos que se generan, sus contradicciones, los intereses personales que desviaban las prácticas, entre otras fisuras.

Antropología e Historia/ etnohistoria o estudios subalternos o descoloniales

El modelo de historias conectadas⁶ es, en este caso, una metodología que me acompaña tangencialmente para poner de relieve ciertos eventos políticos y sociales, pero sobre todo para ponderar la diferencia y semejanza entre el devenir social peninsular y el de partes heterogéneas de las Indias. Utilizo esta estrategia comparativa principalmente porque estoy convencida de que hay que apostar por el entendimiento de la narrativa histórica como un acto político que desdibujaba las particularidades de procesos como los coloniales. Si bien estos eventos están cubiertos por el manto del devenir histórico mundial se iban anclando a él de manera diferenciada y no unánime.

Sin embargo esta estrategia conlleva un método de fondo: la discusión sobre el tipo de fuentes que uso ancladas a la intención total del estudio que emprendí. Este proceso no está alejado de una mirada política sobre aquello que pretendía entender y escribir: los documentos que trabajo son «micro relatos» cuya selección aleatoria⁷ me permitió entender las maneras en que las personas entendían el orden y el desorden del mundo al que se pertenecían. Tanto en términos sociales como en términos naturales y espirituales este devenir natural o excesivo de los acontecimientos reflejaban el estado del gobierno de los hombres y ayudaban a entender el mundo como la manifestación de la voluntad del poder.

Esta vida social a la que hago referencia es el relato de las maneras en que subjetivamente el soberano se relacionaba de distintas maneras con diferentes actores y a la luz de sistemas pensados como no relacionados. Sin embargo, estas relaciones y hechos estaban constantemente mediados por instituciones, leyes y relaciones jerárquicas a través de

⁶ El modelo, utilizado por GRUZINSKI (2010) y Sanja SUBRAHMANYAN (1997) es una vía para el uso de la historia colonial construida en red, es decir por una serie de interminables y cambiantes micro relaciones que construían la enorme complejidad de relaciones de poder distintas y jerarquizadas.

⁷ Digo aleatoria porque en el archivo se trabaja con aquello que se va encontrando y no con aquello que se busca necesariamente.

las cuales se hacían visibles las formas del gobierno colonial. Y es ahí, en la naturaleza de mi interés por estas formas, donde quiero emprender una discusión con respecto a la lectura etnográfica de los documentos que procesé, a las relaciones entre la historia y la antropología que han recaído en la conformación de una disciplina conocida como etnohistoria y en la necesidad de entender las diferencias entre ella y los estudios subalternos popularizados a partir del trabajo de Ranajit GUHA (2002).

La etnohistoria, al igual que los estudios subalternos vinculados al pasado, nace de la necesidad de conocer el devenir de las poblaciones tradicionalmente ocultas en el relato oficial de la Historia, pero tienen diferencias. La primera obedece mayormente a una necesidad colonial acuñada en los lugares de poder interesados por saber y atesorar el pasado de un sin número de poblaciones sujetas en sus redes. Estas poblaciones generalmente tenían implícita la diferencia étnica con las metrópolis a las que estaban sometidas. Investigar sobre sus costumbres religiosas, sus formas de relacionarse, su día a día era una empresa que dio origen a disciplinas como la antropología y la etnohistoria. Para conseguir este fin se utilizaron fuentes diferentes de aquellas tomadas en cuenta por la narración oficial de la historia:⁸ relatos sobre la gente común y sus creencias o relaciones, articulados con interpretaciones enfocadas sobre los significados de los acontecimientos narrados, la interpretación de los contenidos de mitos o pequeños pleitos; en ocasiones eran combinados con la valoración de relatos orales que también servían de referencia.⁹

Lo que la acerca a los estudios subalternos sobre el pasado es efectivamente la manera en que las fuentes son valoradas, como contenedoras de una riquísima descripción subjetiva de los eventos sociales, como descriptoras de un pasado complejo del cual se constituyen en relatos parciales que se complementan con otros. Y es por la imposibilidad de tomar los documentos aislados como evidencia única de cada época que el corpus de estudio se transforma en un importante número de referencias que permitan interpretar las interrelaciones entre eventos, ideas, y momentos, lo que a la larga da como resultado una descripción densa de lo que ya pasó.

⁸ En general la Historia está avocada al estudio de documentos que narran el devenir de los gobiernos en términos políticos y económicos, documentos que se acercan a la narración de los logros de los intereses de los grupos de poder: conquistas militares, descubrimientos científicos, batallas, sucesión de gobernantes, fundaciones de universidades, entre otros.

⁹ En el caso de Ecuador, incluyendo la época colonial se ha hecho una importante revisión de los principales aportes de la etnohistoria, revisar (MORENO YÁNEZ, 1994).

Lo que distancia a estas dos maneras de construir la historia es justamente la decisión política que la pone en marcha. Mientras que la etnohistoria fue una necesidad colonial para entender al sometido, los estudios subalternos son planteados desde los subalternos para entender la naturaleza de sus relaciones con el poder de manera histórica y calcular la incidencia del pasado en el presente, sus continuidades y rupturas. Por eso este es un ejercicio desde este continente, América del Sur, que pretende entender la naturaleza de las relaciones de los vecinos instalados en la Real Audiencia de Quito con un poder ultramarino, abstracto, ausente y paradójicamente omnipresente.

En la compleja relación del s.XVIII americano es importante entender como la «raza»¹⁰ formó un relato importante en los sistemas jerárquicos de relación. La insistencia en la importancia de este hecho ha tenido que esperar a que los autores del grupo de estudio modernidad/colonialidad pongan en evidencia su papel preponderante en las relaciones coloniales y en la clasificación social desde la colonia reforzándose en el s.XVIII.¹¹ Los aportes de este grupo de estudio han sido principalmente metodológicos y proponen el entendimiento de la modernidad como un fenómeno indisociable de la colonialidad, es decir, como dos caras complementarias y paradójicas de la misma moneda. En este sentido es importante entender que lo propuesto por Aníbal QUIJANO (2014) obliga a asumir la construcción de relatos particulares que lleven a entender la «heterogeneidad histórico estructural» propia de un sentido político de la historia.

Esta herramienta es valiosa en trabajos como este, hasta ahora y seguramente después, yo había entendido a la Ilustración como un período brillante y homogéneo que sembró en ciertas élites las ideas que las llevaron a la independencia. Un relato romántico sobre los valores de la libertad, el patriotismo, la democracia, el liberalismo y la necesidad de deshacernos de la violencia mediante una reivindicación que, leída más a fondo, no era más que la continuidad agresiva del período colonial.

Sobre el orden y el desorden, el cuidado y el soberano

Este trabajo es una deriva incompleta. En términos de producción de conocimiento y en términos de entender herramientas para la investigación me ha permitido adentrarme en

¹⁰ La noción de «raza» fue utilizada durante toda la época colonial, pero tan sólo en el s.XVIII comienza a cobrar el sentido que se usaría durante los dos siglos posteriores: una enorme distancia irrecuperable entre el hombre blanco y los otros habitantes. Sobre sus papeles en conquista y colonización escribieron autores como MEEK (1981), GERBI (1960) o CASTRO-GÓMEZ (2005).

¹¹ Para entender las maneras en que el siglo XVIII es concebido como un recrudescimiento de la modernidad para las colonias americanas en términos de raza ver CASTRO-GÓMEZ (2005).

lugares a los que normalmente no hubiera llegado; pero también me ha forzado a regresar a lugares más conocidos. En este sentido deja, como todos los trabajos, algunas cosas sin resolver. Empezó por una inquietud sobre el entendimiento de lo que ahora llamamos enfermedades mentales al finalizar la colonia quiteña. Claro que para eso debía comprender paralelamente la historia de la medicina con la historia social y cultural, en un marco contextual importante: la historia política colonial.

En un principio indagaba alrededor de un Hospicio para pobres fundado en Quito en 1785, que se convirtió en un manicomio en la segunda mitad del s.XIX, esta conversión, bajo la política de un régimen conservador y profundamente católico como el de García Moreno,¹² hizo pensar a los historiadores de la psiquiatría, que sus funciones como lugar de encierro de locos, dementes y fatuos había sido la misma desde el día de su fundación. Con esta primera suposición indagué en la historia de las instituciones y normativas virreinales su vinculación con la historia de la medicalización de la locura, pero el dato era errado.

No encontré a finales del s.XVIII ni principios del s.XIX en la Real Audiencia de Quito, evidencias del surgimiento de una preocupación social como la de la medicalización de los dementes ni nada parecido, es decir, que si bien podía ser parte de una preocupación familiar o de vecindario, no estábamos ante el surgimiento de un problema social que movilizara a las élites, ni a los intelectuales, ni a los vasallos en pos de una solución institucionalizada. Tampoco han quedado rastros de la existencia de una mínima preocupación por la creación de dispositivos de encierro o mecanismos de contención al respecto. A diferencia de Nueva España o del Perú virreinal, la Inquisición no se hizo cargo de los «excesos» de los súbditos quiteños, ni de sus pecados públicos; lo hizo como veremos, la autoridad civil y sobre todo la comunidad concebida así misma como una comunidad cristiana.

Los hospitales y su historia son, sin duda, apasionantes, y un caso de estudio ejemplar para mirar la transferencia de una preocupación, el cuidado de los pobres, a la restauración de las partes del cuerpo en términos clínicos. Sus inicios como práctica piadosa enfocada a mantener el buen funcionamiento de la comunidad, -o como diría Eixeminis, el *regiment de la cosa pública* (COMELLES, 2013)- inscriben el inicio del problema sobre el cuidado y el gobierno de la autoridad. Es por eso que he buscado al margen de los hospitales los múltiples

¹² Gabriel García Moreno (presidente desde 1859 hasta 1875) fue el portavoz de la modernidad católica ecuatoriana. Su proyecto de gobierno incluyó la firma del concordato de 1862 que confería la potestad de la Iglesia Romana sobre el Estado Ecuatoriano.

significados y campos de aplicación de la preocupación del soberano por la correcta administración de las manifestaciones físicas de su reino y también las morales y espirituales.

Paralelamente a la ausencia del objeto inicial de estudio encontré algo que en términos de «gobierno de sí» podía ser entendido como la sutil directriz de la autoridad y sus preocupaciones en este tema. Entendí que la fundación de hospicios y hospitales virreinales eran parte de una práctica más grande que comprende la discusión de reglamentos y leyes que modularan el buen proceder, la práctica de los valores y virtudes cristianas, el ejercicio del *justo medio* en la vida cotidiana o el ejercicio de la razón natural por sobre los actos. Es decir la política social de la corona.

Leído en un contexto más amplio y desde un punto de vista más lejano, lo que se entendía por «locura» no resultaba otra cosa que la imposibilidad de actuar dentro del «justo medio», y es por eso también un problema de conducta y práctica de las virtudes. Por estas razones desplacé mi campo de interés no sólo por los locos, también por lo que vamos a llamar «malcriados» o pecadores y los desórdenes que causaban al interior de la comunidad y frente a la autoridad. Por tratarse de la convivencia de la política castellana frente a una realidad que debía legislar -las Indias-, también abordaré sus perspectivas con respecto a la normatividad del comportamiento de las poblaciones indígenas y las categorías epistemológicas en las que se incluían: incapaces de conocimiento –esto incluía incapaces de entendimiento moral.

La política indiana, a diferencia de la peninsular, se caracteriza por la preocupación del Reino como un sistema global dependiente de la injerencia del Rey en todas las esferas de la vida. En la medida en que el soberano era responsable también por un devenir ordenado de su reino, establecía un vínculo, un campo de relaciones inmensamente productivo al que he llamado *cuidado*. Este cuidado es de corte paternalista y es mucho más agresivo en las Indias, donde la misión evangelizadora del Rey es latente: una fuerte obligación moral. Diremos por el momento que el *cuidado* es una de las características de la autoridad real cuyo esfuerzo se enfoca en lograr y auspiciar, como administrador doméstico y como rector del régimen político «el justo medio» (OYANEDER JARA, 2008).

Como veremos en el transcurso del trabajo el «cuidado» es una categoría política que me permitirá entender las funciones reales en cuanto a la protección, vigilancia, fomento, consejo, entendimiento, celo, prevención y sanción, tanto de los territorios, los cuerpos y las almas de sus súbditos. Este campo de relaciones sociales autoridad-vasallos contempla los

principios contenidos en una ley de causa y efecto: una buena administración temporal y espiritual se ve reflejada en un reino material y social ordenado. El antónimo preciso sería el «descuido», el mismo que conlleva el desorden del reino y el debilitamiento del pacto social.

Desde este punto de vista, tanto el orden y el desorden están vinculados al soberano, no necesariamente al Rey como individuo –Carlos III, Carlos IV, Felipe II - pero sí como imagen e idea, como figura abstracta del reino. La emanación de su autoridad, y siguiendo a AGAMBEN (2008), su don de administrador, le convierten tanto en la fuente de donde emana la justicia, como en el juez del correcto devenir de las manifestaciones temporales.

Junto con estas poblaciones: indígenas, locos y malcriados, estaban en consideración sus comportamientos, sus costumbres, sus ideas. Para considerarlos se instrumentó un fuerte aparato institucional que llevaba de la mano –a diferencia del siglo XIX-¹³ a la iglesia como fuente del saber práctico y a la tradición colectiva como referencia. Este aparato institucional representado en las misiones, el hospicio de pobres, las leyes de buen gobierno y policía, tenían su complemento en ciertas tecnologías como las visitas pastorales, la escritura de vidas ejemplares, las rondas nocturnas, los sermones, entre muchas. Estas tecnologías mediaban y formaban el ideal de los súbditos de fines de la colonia, pero también el ideal del soberano y su corona. Las subjetividades sobre la relación entre poder y sociedad perfilaron un tipo de comportamiento que le permitía a la comunidad mantener el orden tradicional.

Todas estas subjetividades se van conjugando en términos materiales. El poder es de las élites como siempre pero su subjetividad se manifiesta en todas las clases sociales y en todos los tipos de relaciones. Visto desde hoy estas relaciones se tornan extrañas porque durante el s.XVIII el Estado se encarga de una manera abrupta de aquellas cosas que hoy consideramos íntimas. Este fenómeno es el resultado de la ambigüedad de la jurisdicción entre Iglesia y Estado, no de su división, pues para los Andes la Iglesia se convirtió en el brazo administrativo de la Corona.

Quiero describir los acontecimientos relacionados con el mantenimiento del orden en la Monarquía hispana del s.XVIII entendidos de dos maneras: aquello que se ve y era evidente: los edificios, los sistemas, los reglamentos; aquello que no se veía pero que tenía

¹³ Hago esta referencia en guiño directo con PESET (1983) quien en su libro *Ciencia y marginación: sobre negros, locos y criminales*, esclarece las maneras en que la ciencia construyó un borde de anormalidad en la raza, las costumbres y la racionalidad. El s.XVIII indiano está marcado por la cercanía de la Iglesia secular con la corona Borbónica.

un momento de manifestación: los valores, las creencias, las maneras de relacionarse. Si pusiera la distinción en términos sociológicos diríamos que quiero referirme a sistemas sociales de control en cuanto cuantificables y verificables, por un lado y por el otro, queda por entender el sentido de la auto coacción como una categoría de interiorización del sistema de control (ELÍAS, 2012). Guiaré esta reflexión de tal manera que hablemos de las maneras visibles en que se practica y se instituye el orden en oposición con otras que no podemos ver, por ejemplo, la dignidad o el honor.

Lo que entiendo aquí por «orden» tiene un antecedente político; para el caso que nos ocupa trataré de construir una comprensión ampliada del término *oikonomía* utilizado por AGAMBEN y dedicado a explicar la doble naturaleza del poder soberano; una que «es» y otra que se ocupa de las dimensiones pragmáticas del gobierno: «praxis, actividad de gestión y ejecución» (2008, p. 71). Así se entiende que el soberano tenga una existencia ontológica y otra económica, que justamente es aquella que se extiende desde lo celestial al ordenamiento de lo terreno. Las ideas que AGAMBEN relee de la doctrina escolástica de los Padres persisten a pesar del tiempo y guardan similitudes con aquellas que desarrollaran los teólogos jesuitas, como Suárez, para formular su defensa de las funciones de Dios en la creación (ECHEVERRÍA, 1996). También están presentes en las ideas utópicas que retomaron los ilustrados en el s.XVIII (NIETO SORIA, 2011) e incluso en la escisión contemporánea de los poderes del Estado.

En este caso digamos que el soberano está encargado del orden como expresión de su existencia, o que el Reino en general es prueba de su existencia siempre y cuando lleve implícito las marcas de su poder, su bondad, su justicia. En este contexto la «paz del Reino» y el buen funcionamiento no son solamente una abstracción; deben conllevar una práctica. Esta práctica se ejecuta a través de los deseos reales expresados en la expedición de cédulas reales, decretos y, en el caso de América, por la fundación de casas e instituciones de asistencia, de incipientes sistemas hospitalarios y también el afán de expandir la presencia de la Iglesia y afianzar el proyecto civilizatorio y la fe católica.

Por otro lado, la presencia del soberano es más sutil y está contenida en hechos cotidianos y sutiles presentes en la vida diaria y en las ideas de la gente del común. Esta comprensión apunta a entender que el funcionamiento ideal de la sociedad es un reflejo de la salud del Gobierno. Por lo tanto los funcionarios, como vicarios de la voluntad real, son también los encargados de hacer efectivo y procurar el desenvolvimiento normal de la vida de los vasallos.

Quisiera centrarme en entender la función del «orden» en la época colonial y su relación con la autoridad. Esta reflexión está estructurada bajo tres premisas rectoras: a) el «orden» es entendido como el curso natural de las cosas que asumen un lugar establecido y casi inamovible dentro de un sistema estamental; b) el Reino es la encarnación del soberano y por tanto el orden social es una extensión de sus virtudes y de sus maneras correctas o incorrectas de gobernar; y c) busco las maneras en las que las ideas innovadoras del siglo XVIII atribuidas a las influencias de la Revolución Francesa y del a Independencia de Estados Unidos o de Haití se combinan con continuidades arraigadas en las prácticas de los diferentes sectores.¹⁴

Sin embargo, es preciso pensar que este orden social es un deber ser ideal, cuyas imperfecciones saltaban rápidamente a la vista. Para revertir las malas acciones o reformar la mala conducta moral de los habitantes, se crearon y aplicaron los códigos de «buen gobierno y policía», se fundaron casas de acogida, hospitales y hospicios; asimismo se desarrollaron algunos sistemas, más a largo plazo que intentaban reestructurar sus comportamientos a través de la educación y el trabajo en base a fuertes valores cristianos.

En términos sociales, ese orden se manifiesta en varios sentidos y está sustentado sobre palabras, tiempos, jerarquías, nombres, familias, que lo mantienen como tal y lo ratifican. La función primordial de los rituales Católicos, por ejemplo, son activaciones de sentido donde se puede percibir las maneras en que el orden se expresa, en documentos que denuncian su alteración o irrespeto, en juicios e informes que expresan el estado caótico o los antivalores contenidos en actos o palabras.

En la América colonial es necesario tomar en cuenta que los desórdenes y el orden castellano, mantenido como ideal, debe necesariamente conversar con aquello que es el añadido del Nuevo Mundo, por ejemplo, el desorden de las castas en el s.XVIII o como lo llamarían las autoridades de la época: «la gente de todos los colores» (ANRUP & CHAVES, 2005b) y su manera de encarnar la diferencia en el plano físico. En este caso, el orden es el reflejo de un vínculo saludable entre el soberano y sus súbditos para lo cual, primero analizaremos el estado peculiar de este lazo.

¹⁴ Elías PALTÍ (2015) ha trabajado en comprender las maneras del surgimiento de la política en la América Hispánica. En ellas, la presencia transversal del soberano como parte fundamental de lo social y el hecho de que exista como justificación y anclaje de lo político es esencial para el funcionamiento del sistema del antiguo régimen. El soberano, como depositario de la voluntad divina es al mismo tiempo el que posibilita la existencia de la comunidad y el regulador de la misma.

El detalle que hago a continuación nos aproximará a mis preocupaciones. En el primer capítulo hago un contexto histórico en el cual se pueden ubicar la calidad de las relaciones entre América y la Península en términos de relaciones políticas coloniales. Se adentra sobre todo a las ideas y conformaciones prácticas de un tipo de gobierno colonial en plena transformación administrativa en búsqueda de la eficiencia administrativa y económica. Las características que iban prefigurando este tipo de mandato fueron tensionando el campo de relaciones al interior de la corona, al interior de los gobiernos virreinales y también entre la Península y las colonias. En este capítulo también nos podemos acercar a la Real Audiencia de Quito como unidad administrativa, sus proyectos y realidades políticas internas.

El capítulo dos hace una introducción a la política social de los Borbones, sus perspectivas y prácticas en términos de gobierno y policía. Entonces encontraremos las herramientas totales que pretendían instaurarse y la mirada de las élites sobre las problemáticas sociales tanto de las ciudades como de zonas rurales. El capítulo tres es una continuación del anterior y examina el papel de las élites en términos administrativos y la fundación de hospicios, ermitas, lazaretos como parte del proyecto urbano dieciochesco, son dos capítulos que condensan mi manera de entender el poder de la administración central en diálogo con las leyes centrales.

El capítulo cuatro y cinco están concentrados en la Iglesia y sus funciones simbólicas y administrativas dentro de la sociedad. Para contextualizar el trabajo espiritual de la Iglesia es necesario revisar sus postulados con referencia a las Indias. Fundamento crucial de su presencia es su tarea evangelizadora, por lo que se analizarán los aspectos simbólicos y prácticos de la presencia de misiones lejanas como las ubicadas en Maynas y Barbacoas en donde abundaban las poblaciones indígenas no cristianizadas. Lo que nos da paso a un capítulo cinco que narra las concepciones de orden y desorden al interior de la vida religiosa teniendo como hilo conductor expedientes de desorden y liviandad en la conducta de los propios religiosos.

El capítulo seis, el más largo de todos, establece las relaciones entre los vecinos y de estos con la autoridad. Las subjetividades del orden y el desorden y sus múltiples significados. Desde la conservación de las ritualidades en el calendario anual, hasta el respeto por los días sagrados. Hace un análisis de las jerarquías sociales también profundamente respetadas, basadas en la etnia, la limpieza de sangre, las costumbres. Para arribar al capítulo siete que hace un recorrido de las relaciones sociales del s.XVIII a través del análisis de un expediente emprendido para comprobar que el inocente Don Gregorio Mateo era fatuo o demente. El

documento pone en tensión las maneras tradicionales de la justicia, las mismas que combinaban las creencias populares, los chismes cotidianos y en menor medida el saber de los expertos.

En esta estructura he tratado de elaborar una narrativa que me permita mirar los sistemas de gobierno, las instituciones y su correlato —a veces incompatible— en la cotidianidad y subjetividad de los vasallos. Concluiré con un pequeño apéndice en donde repasaré los principales momentos de este trabajo, a manera de conclusiones.

Capítulo 1. Ilustración negociada. Una mirada a los procesos políticos de finales de la colonia vistos desde América

“Entre V.M. y sus vasallos hay una obligación recíproca,
por lo cual como ellos deben servir y obedecer a V.M.
como a su Rey y Señor, debe también V.M.
guardarles sus leyes y privilegios
(Diputación de Cataluña, 1622 citado en J. H. ELLIOTT, 2003, p. 239)

Primera Parte. Sobre España, su política de gobierno y el territorio

Escribir sobre la Corona Hispana de la época colonial desde una ciudad como Quito en Ecuador hoy, a principios del s. XXI, es un doble esfuerzo de distancia. Primero porque me veo obligada a hacer un ejercicio inverso: entender desde mi lugar ese diálogo que generalmente se ha relatado desde el centro hasta la periferia. Es decir, la manera tradicional de mirar la historia colonial comienza desde Madrid donde estaba sentado el Rey, pasando por el Consejo de Indias, los puertos de Cádiz o Sevilla, y luego Veracruz o Cartagena de Indias, para que, de alguna forma, por tierra o adentrándose en el mar del Sur alguna palabra o gesto de este Rey llegue a Bogotá o Lima y desde ahí se distribuya hasta Quito, una administración indiana casi insignificante a finales del s. XVIII.

Segundo porque hay que atravesar también de manera inversa la construcción casi caricaturesca que ha tenido la época colonial americana que considera como realidades homogéneas y compactas, tanto el territorio indiano como el territorio peninsular; y la verdad es que la política colonial española se fragmenta más cada vez que se retrocede en el tiempo. Es decir, ver desde aquí hacia atrás significa evaluar esos matices complejos que hacían tanto de las Indias como de los otros territorios anexados a Castilla unidades geográficas y administrativas en perpetua negociación con el sistema que quería ser imperial.

Como marco general para entender el proceso político en el cual se desenvuelve este trabajo –y ya que su objetivo general es desarrollar una aproximación a los fenómenos percibidos como «orden y desorden» vinculados con las concepciones de autoridad y sus diversas manifestaciones en la Real Audiencia de Quito- procedo a poner en claro las maneras de funcionar de una monarquía compuesta¹⁵ como fue España, una de las más extensas, diversas y duraderas.

¹⁵ Término utilizado por John ELLIOTT (2003) para definir las prácticas políticas de algunas monarquías europeas entre ellas Castilla.

Los intentos de conformar vastos imperios como el de Carlos V, por ejemplo, fueron colapsando en el territorio europeo, tomando fuerza la alternativa que dio su configuración actual: un conjunto de fuertes estados soberanos con los cuales era necesario y difícil negociar en búsqueda de objetivos comunes. Paradójicamente todos estos años de reconstrucción histórica de Europa han creado la ilusión de su unidad, unidad que se desmorona con cualquier acercamiento que se hace de los procesos de consolidación de los estados nacionales, los mismos que negociaron o anularon violentamente identidades locales fuertemente consolidadas.

Lo mismo sucede con América Latina, cuya construcción como unidad conceptual era un efecto de la política indiana, y una forma de la mirada europea sobre nuestro territorio, más que una realidad efectiva. Desde finales del s.XX y esta parte del s.XXI se han transformado en el escenario de implosión de las diferencias étnicas y culturales anuladas en la época colonial y durante la construcción de los estados nacionales sudamericanos. Intelectuales americanos abogan por el estudio de las singularidades histórico-geográficas como única manera para entender el proceso particular de cada realidad social actual, reflejo de un pensamiento complejo planteado por Aníbal QUIJANO (2014) que tiende a pensar en la fragmentación del discurso histórico en lo que él llama «heterogeneidad histórico estructural».

Es importante considerar que en el momento de encuentro con América tanto Europa como una generalidad, como Castilla como una particularidad, están en un proceso de conformación de estados compuestos anexionando territorios, contiguos o dispersos, a las pequeñas y nucleadas administraciones medievales. Para proceder con este proceso se iban encontrando maneras de asumir la administración política de estas entidades más complejas. Estas asociaciones fueron efectuadas de manera vertical u horizontal, ya sea de territorios que compartían costumbres, lengua y convencionalismos políticos o de territorios que eran vinculados de manera forzosa a las diferentes coronas, entre los cuales se mantenían diferencias abismales.

En el siglo XVI Castilla había incluido bajo la figura de *aeque principaliter*¹⁶ territorios como las coronas de Aragón, Valencia, Cataluña, Sicilia, Nápoles, y los Países Bajos, esto significaba que estas administraciones políticas se incorporaban respetando sus fueros y privilegios, sus costumbres, leyes y políticas, y se administraban casi autónomamente respetando el derecho consuetudinario (J. H. ELLIOTT, 2009). Es en este contexto en que los

¹⁶ Unión diferenciada.

navegantes financiados por la corona castellana anexionaron también los territorios fruto de encuentros geográficos en mares lejanos. Así que las maneras de administración política de estos nuevos territorios estaban atravesados por estas formas prácticas de incluirlos y sus respectivas discusiones teóricas sobre las maneras de gobernarlos.

Casi por un efecto natural del pensamiento del humanismo renacentista y la visión providencialista de unos reyes y navegantes católicos, la inclusión de los territorios americanos fue hecha de una manera diferenciada. Primó sobre este proceso la concepción de subordinación de estos territorios a la Corona castellana y su sistema político, pues constantemente fueron considerados como tierras bárbaras frente a las cuales se tenía una obligación providencial: la de tutelar, civilizar y cristianizar. Tal como lo anotó el jurista español, especialista en derecho indiano del s.XVII Juan de Solórzano Pereira: «por ser ellos tan bárbaros... necesitan quien, tomando su gobierno, amparo y enseñanza a su cargo, los redujese a vida humana, civil, sociable y política, para que con esto se hicieren capaces de poder recibir la fe y religión cristiana» (Solórzano y Pereira [1648] citado en J. H. ELLIOTT, 2003, p. 200).

Se completaba así en Castilla dos maneras de ejecutar la conformación de una corona compuesta para los s.XVI y s.XVII: anexionando territorios considerados parte integral suya, los que heredarían sus formas de gobierno y el control total sobre sus sistemas políticos y jurídicos, y por otra parte, anexionando territorios con autonomía jurídica y en igualdad de derecho y costumbres que llegaban a mantener sus identidades locales basados en un pasado compartido, una idea de patria, un consenso sobre la forma común del gobierno, las instituciones, las leyes y formas de vida y de conducta comunes¹⁷. Solo falta decir que todo este sistema colapsó durante el s.XVIII cuando las reformas absolutistas quebraron la autonomía de los territorios anexados y pretendieron emprender la uniformidad administrativa de todo el reino, fue entonces cuando se tendió a ir hacia una España vertical y centralizada (LYNCH, 2010).

La monarquía hispana en los siglos XVI y XVII

La genealogía de la monarquía hispana desde sus orígenes con las constantes divisiones territoriales es extensa y compleja, y se remonta al s.XV; sin embargo es importante considerar que el entendimiento que sobre ella tenemos es simultáneo a la historia de América pues fueron los Reyes Católicos los que financiaron el viaje de Colón a las Indias y expulsaron a

¹⁷ Es lo que LYNCH (2010) anota como las principales características de la sociedad catalana del s.XVII.

los moros del Reino de Granada consiguiendo la legitimidad universal a través de la defensa y expansión del catolicismo alrededor del mundo.

Sobre la base de este acontecimiento, que de ser una coincidencia se convirtió en un argumento político e ideológico expuesto por tres siglos, girará gran parte de este trabajo. De hecho, la paz de Westfalia (1648) es el reflejo de una Europa dividida en estados confesionales cuyas diferencias religiosas propiciaron la división y adjudicación de territorios importantes; este rasgo no es menor en la concepción y formas de llevar a cabo un gobierno de profundos tintes católicos basado en los modelos de gobierno pastoral asumidos por Carlos V, por ejemplo (MARAVALL, 1999). Otra parte importante es la mirada a los sistemas administrativos de la corona castellana, que variaron en el cambio de la época de los Austrias a la de los Borbones y que debemos considerarlos como esfuerzos por mantener e incrementar su dominio territorial. Este ejercicio de administración pública, con sus discursos y sus prácticas permearon la vida de los súbditos sujetos a estas monarquías y configuraron sus subjetividades.

Para conservar la legitimidad del dominio de Castilla sobre los territorios anexionados se creó la necesidad de tener una sola corte en un solo lugar. Salvo Carlos V quien mantuvo un gobierno itinerante con su corte en diversas capitales del mundo hispánico, sus herederos, a partir de Felipe II, conservaron su estancia en Madrid ausentándose de las capitales de las coronas anexas, de ahí el primer enigma de la monarquía hispánica, ¿cómo gobernar sin estar presente?¹⁸ Este interrogante tomaba especial significación en América, territorio que ningún Rey castellano de la época colonial pisó jamás. Joseph FONTANA (1991) asegura que la Corona gobernaba mediante una triangulación de los intereses de la monarquía y los de las élites tanto americanas como peninsulares. Esta concentración de poder de las élites hacían del gobierno un ejercicio de negociación continua, en el cual van a ser evidentes, las disputas entre estas tres fracciones.

Las maneras de gobernar se fueron tejiendo alrededor de un sistema burocrático complejo que sustituyeron la posibilidad de crear cortes y de fortalecer la presencia de la nobleza en territorios lejanos. Para historiadores como ELLIOTT (2003) esta estrategia permitía fragmentar el poder y evitar la concentración del mismo en grupos o familias que pudieran convertirse en un obstáculo para la corona y a la larga que exigieran algún tipo de

¹⁸ Para John ELLIOTT el ausentismo real era una de los motivos más fuertes de inconformidad de las sociedades anexas, quienes se quedaban sin corte en sus jurisdicciones (1999).

derecho legítimo de gobierno sobre los territorios encomendados. Tempranamente se transformaron los títulos obtenidos por los conquistadores americanos y su descendencia en honoríficos y no hereditarios convirtiendo las formas tradicionales de entender el poder (por medio de títulos nobles vitalicios cuyos herederos eran depositarios legítimos de los beneficios y derechos de sus padres) en una red de funcionarios temporales que, si bien concentraban el poder económico y político; lo hacían de manera breve. La única forma de perpetuarse en ese lugar privilegiado eran las alianzas matrimoniales con las élites locales.

La monarquía hispana se convirtió en un constante ejercicio de decretos y leyes, provisiones, cédulas reales y cartas en donde el «papel y la tinta» en palabras del mismo ELLIOTT, se convirtieron en el vehículo para hacer realidad los deseos del soberano. Para cumplir el difícil cometido de gobierno se empleaban un sin número de funcionarios reales especialistas en derecho y letras. Los principales cargos los ocupaban los miembros más jóvenes de las casas nobles, o algunos nobles de rango medio. América entonces se administró a través de un sistema de representaciones vicariales, encarnadas en nobles de rango medio imposibilitados de hacer alianzas con otras familias para condensar poderes similares a los de la familia real.

La figura del Virrey, un alter ego «que representa vuestra real persona» es también una figura temporal que asume unas funciones administrativas consultivas principalmente y la obligación de gobernar y defender los territorios que se le encargan. Aun así, la tradición corporativista de todo el territorio hispánico no desapareció bajo la intención de disminuir la importancia de ese poder atomizado. En América por ejemplo se siguieron reproduciendo estas maneras de aliarse, por lo que, los cabildos locales se constituyeron en representaciones de las élites criollas que administraban a su antojo la vida de las ciudades acogiéndose a la también tradicional figura «obedezco pero no cumplo», concibiendo la lejanía real como una causa del desatino de ciertas leyes perjudiciales para sus propios intereses.

De aquellos intereses más importantes que se mantuvieron en disputa entre el clero, la corona y los poderes locales representados por poderosos encomenderos o cabildos seculares estaba la utilización de la mano de obra indígena. Motor de la economía local y de la producción de materia prima que significaba ingresos en las arcas fiscales, su utilización inhumana contradecía los principios humanistas del gobierno católico y los principios cristianos de la teología. Frente a este hecho de cuando en cuando se tomaban medidas para humanizar el trato e intentando poner freno a los abusos. Sin embargo, en última instancia tanto la corona como la Iglesia hacían de la vista gorda, incluso participaban activamente en

el sistema, pues la producción colonial estaba basada en la sobreexplotación del músculo humano tanto de indios como de esclavos traídos de África, constituyéndose en el más grande botín, junto con el derecho de tierras, que obtenían los colonos.

Por otra parte, la Historia construida clásicamente desde la península cita constantemente las implicaciones de la economía en las conexiones entre América-Europa haciendo evidente un estado de relación latente entre los dos mundos. Tal vez la mirada europea sobre el conflicto americano reduce nuestro continente al lugar donde se sitúa aún hoy: un lugar proveedor anónimo de recursos, cuya historia social no está conectada con los acontecimientos europeos, o cuya historia social es un simple apéndice de lo que pasa en el occidente oficial.

Hay varias cosas que decir sobre el plano económico, en este sentido si bien es verdad que se ha construido oficialmente la idea de que España creció económicamente durante los s.XVI y s.XVII a costa de los metales preciosos como la plata y el oro extraídos de América, historiadores como ELLIOTT (2003) han relativizado la importancia económica de los recursos extraídos por las iniciativas mineras tanto en Nueva España como en Perú. Dice este autor que tan sólo el 20% de los recursos totales de la corona hispánica procedían de este continente; lo que parece un acuerdo general es que la importancia de estos recursos se centraba en que eran una fuente de liquidez.

Sin embargo, según LYNCH (2010) la economía interna española del s.XVII se puede resumir como una constante lucha, emprendida por varios bandos, con el fin de acaparar recursos: los curas por acaparar diezmos, los nobles por concentrar la tierra, el gobierno por cobrar impuestos y el pueblo por alimentarse. No parecen los historiadores reflejar jamás un estado de abundancia. Al parecer el complicado y costoso sistema tanto administrativo como bélico invertido para mantener el monopolio del comercio Atlántico era por demás ineficiente. Los intermediarios, en gran medida comerciantes extranjeros y autoridades locales, se hacían con gran parte de las ganancias dejando a las rentas reales en quiebra y a los indígenas, mano de producción forzada, en la indigencia total.

Por otro lado cualquier modificación en la balanza comercial significaba perjudicar a uno de los dos lugares geográficos: la metrópoli y las colonias disputaban el mismo espacio comercial y cualquier alteración afectaba, a veces de forma catastrófica el sistema instaurado. Sin embargo queda claro que la visión de América como subordinada de los territorios europeos ayudó a elaborar su función económica dentro del sistema colonial: cada vez con

más intensidad durante el s.XVII la corona se hizo «adicta» a los recursos que venían de las Indias.

La historia europea ha fijado especial atención sobre la «crisis» del s.XVII en España (J. H. ELLIOTT, 1999, 2003), cuyas lecturas han sido múltiples. En opinión de algunos historiadores la crisis del s.XVII español bajo el mando de los Austrias era una crisis sobre todo de la forma de gobernar y distribuir recursos, más que de la forma de producir. Aparece un conflicto entre la sociedad civil, la corona y las élites que sería tildado como despilfarro e ineptitud en las cortes de los Austrias, lo que daría paso al período de manejo de la casa de los Borbones y sus necesidades discursivas de reforma. Al parecer los problemas de organización económica y política de las colonias eran una réplica de los problemas de la península: una crisis constante de mercado que había que resguardar y proteger de las amenazas extranjeras; la escasa producción industrial débil frente a la competencia de los otros territorios y una frágil economía cerrada sensible a cualquier cambio externo (LYNCH, 2010).

Pero esta crisis relatada en términos europeos, tenía procesos y significados distintos para América. Las brechas económicas entre las élites, cuyas relaciones con la península eran evidentes, eran gigantes con las clases menos favorecidas; peor aún con los indígenas. Si según el relato social hecho por LYNCH sobre el pensamiento explícito de las leyes castellanas, «la ley española trataba a los poderosos y a los débiles como si fueran dos especies distintas» (2010, p. 7) la mayoría de la población americana era considerada «de otra especie», diferencia evidente en la constante sensación de crisis económica y pauperismo vivido en América, en donde unas pocas élites acuñaban una gran cantidad de recursos y poder frente a otros que no poseían ni las decisiones sobre la inversión de su mano de obra.

Por otro lado, durante los s.XVI y XVII gran parte de los poderes locales americanos se consolidaron alrededor de las minas de alta producción, jerarquizando fuertemente el territorio y dando importancia diferenciada tanto administrativa como económica a determinadas zonas. La puesta en valor de las zonas geográficas iba de la mano con su vinculación con la economía atlántica, así también los puertos o lugares de defensa de las embarcaciones fueron cobrando importancia: Cartagena de Indias y la Habana como centros de comercialización de esclavos; el Callao, como puerto de exportaciones de plata; Veracruz y Nueva España como productoras y exportadoras de plata; Caracas como punto focal de la política de defensa en el Caribe; de esta manera en América también había un sistema de jerarquías según los territorios y la relación utilitaria que mantenían con Castilla.

Siglo XVIII: reformas y gobierno. De la ilustración al despotismo ilustrado

La miopía de esta tesis reside en el deseo de justificar el presente,
asimilándolo a un glorioso pasado,
más que en un análisis pormenorizado de la realidad
(FERNÁNDEZ SANZ, 1993: 69).

He tratado de trazar brevemente un mapa de acontecimientos e ideas que puedan ubicarnos sobre cosas que cambiaron y cosas que permanecieron iguales en la política de la corona hispánica; las relaciones de América con Europa en la transición de los s.XVII al XVIII, para luego concentrarme en el s.XVIII. El primer signo evidente de transformación obligada y los posteriores conflictos del siglo de las «luces» para España fue el cambio de casa real sucedido a la muerte de Carlos II, quien no tuvo un heredero al trono.

Al respecto dice ELLIOTT (2010) que España no fue protagonista de la guerra de Sucesión, si no que se limitó a ser el territorio en donde dos potencias plenamente consolidadas para ese entonces, luchaban por las posesiones territoriales de ese vasto imperio: Francia e Inglaterra. El fin de la guerra se dio con la firma del tratado de Utrecht y la legitimación de Felipe V como Rey de España. Este Felipe era de la casa de los Borbones, signo de la alianza con Francia.

Para aquel entonces se había forjado la Leyenda Negra sobre las maneras de gobierno de los Austrias, especialmente en territorio americano, gracias a las denuncias de Las Casas sobre el maltrato a los indígenas y los grabados de Theodore de Bry, que ilustraban las cosas horribles que los colonizadores les hacían a los colonizados en las Indias (J. ELLIOTT, 2010). También se habían hecho populares las críticas al pacto social basado en la ritualidad exacerbada católica que se traducían en un vacío legal, poca claridad administrativa y la irresponsabilidad de una realeza ausente en los territorios ultramarinos y en los europeos (LYNCH, 2010). Sin embargo para HERR (1965) las intenciones de Felipe V, Fernando VI, Carlos III y Carlos IV eran recuperar la gloria de la corona española a través de una seria intervención gubernamental practicada a través de un gobierno cercano.

El s.XVIII es un siglo que ha pasado a la historia como la época de grandes transformaciones tanto en las ideas y los sistemas filosóficos, en la concepción de las funciones sociales de la educación, las concepciones y finalidades del gobierno, la transformación de las prácticas religiosas y las políticas económicas.¹⁹ Es decir, hay una

¹⁹ Es difícil definir la ilustración, con todos sus contenidos; puede llegar a ser un movimiento difuso e inexacto, o un período o una época. Tenía varios representantes que se denominaban a sí mismo como *Philosophes* (FREILE GRANIZO, 2001a), sin embargo para efectos de este trabajo considero que es una auto descripción de un

coyuntura europea que influye definitivamente en los procesos políticos y sociales al interior de la corona hispánica; sin embargo la «ilustración» como movimiento intelectual afianzado sobre todo en países protestantes, tomó necesariamente, un giro distinto en España. Las razones son obvias: a medida en que pensadores como Descartes, Locke, Spinoza, Bacon iban echando por tierra la validez de los dogmas y las formas rituales de la Iglesia y la Religión; el gobierno de España se negaba a abandonar la confesión católica como razón de ser.

Por eso nos adentraremos en la difícil tarea de conciliar dos proyectos opuestos: por una parte las múltiples facetas de los que se autodenominaron «filósofos» con sus exigencias de cambio. Desde el punto de vista de las sociedades inglesas o francesas mantener las maneras de entender y practicar las doctrinas religiosas en los territorios de la corona hispana era un acto de barbarie liderado por la negación de las posibilidades de la razón como vía de conocimiento del mundo. La biblia entró en descrédito, gracias a los descubrimientos de Galileo y de Newton y a las aseveraciones y enunciados de Descartes (TENENTI, 2000) y sus contenidos empezaron a ser considerados fantasiosos.

El deísmo, en auge y fortalecimiento durante el s.XVIII, exigía el abandono del misticismo y la creencia en lo sobrenatural y rescataba de la religión sus valores prácticos para la vida aquí y ahora; de esa manera se pensó en que el acercamiento a Dios era viable a través de una religión natural no mediada por la parafernalia de la Iglesia. En aquel momento se entendió a la naturaleza con sus leyes implícitas de funcionamiento como motores del mundo; este pensamiento naturalista se trasladó a casi todo: la ciencia, el uso de la razón, el conocimiento y la economía. El gobierno, o la posibilidad de gobernar y gobernarse también eran un proceso vinculado enteramente a la razón y sus leyes naturales como un terreno factible en donde iba desapareciendo la idea de que sólo unos pocos sabían cómo llevar a cabo un proceso de pastoreo de un rebaño inculto.²⁰

Según HERR (1965) fue a partir de la Reforma de la Iglesia que surgieron después de dos siglos, movimientos que cuestionaron las maneras tradicionales de operar y concebir el mundo. Esto permitió el paso para las críticas consiguientes tanto a la verdad irrefutable de las enseñanzas bíblicas como a las teorías sobre la legitimidad del gobierno de los monarcas. Este proceso fue en ascenso teniendo como punto de quiebre el s.XVIII.

movimiento intelectual de las élites de varias partes del mundo, de Europa o América, por ejemplo y que concentró ciertos enunciados vinculados con la forma de gobernar, las maneras de formación del conocimiento y el lugar de la religión en el transcurso de la vida social.

²⁰ Se puede revisar TENENTI (2000) o HERR (1965).

A partir de la paz de Westfalia, firmada en 1648, las identidades territoriales europeas se vincularon con la profesión de confesiones religiosas particulares, lo que dividió al territorio en católicos y protestantes. Este evento de profundos significados políticos fomentó tanto la diferencia y la tolerancia religiosa como la pérdida de unicidad política y dogmática del catolicismo. Los estados confesionales se convirtieron en opuestos entre sí y el ejercicio de las prohibiciones o libertades religiosas en otra bandera de guerra.

En este ambiente internacional España tenía que tratar de mantener un equilibrio, nunca logrado, entre lo que la política internacional llamaba «progreso» de las naciones y la fidelidad a un dogma. Después del concordato de 1753 en el que se acordó que el destino de los diezmos y los beneficios eclesiásticos en territorio hispano eran las arcas fiscales del Rey a la par que se negaron las exenciones que gozaban las propiedades de la iglesia, era innegable que la política española estaba basada en la teología como proceso ideológico y de gobierno y como brazo ejecutor de su política de administración de poblaciones. En tierras americanas el equilibrio era más complicado pues esta alianza era sobre todo el bastión de una misión providencial que justificaba la violencia y la explotación de la mano de obra indígena.

Me parece que la escritura de Benito Jerónimo FEIJOO (1739) condensa la manera en que pudo ser viable la consiliación de un proyecto tan disímil y contradictorio. Este monje benedictino escribió un extenso tratado –entre otras obras- llamado *Teatro Crítico Universal*, en el cual ensalzaba el pensamiento católico español sin hacer críticas a su política ni a sus contradicciones, pero denunciaba la persistencia de lo popular; incluyendo las prácticas populares de la religión, como el resguardo de barbaridades como la superstición y las tradiciones de la «gente ignorante». Este compendio de ensayos fue publicado desde 1726 y a decir de HERR (1965) se imprimió tanto casi como *Don Quijote*. En general las prácticas de la Corona hispana concentraron en la censura de lo popular las formas de asumir su misión de progreso y liderazgo de la reforma.

El cambio contundente de la época estuvo centrado en la manera de gobernar y administrar los diversos y distantes territorios que aún componían la corona y sus provincias adscritas. Para HERR (1965); LYNCH (2010) y PHELAN (1980), respectivamente, el ejercicio de gobierno de la corona de España durante el s.XVIII se efectuó a través del nombramiento de funcionarios que ejecutarían la visión del gobierno. Una visión más pragmática que ideológica cuya prioridad era establecer un gobierno absolutista más que ilustrado, y cuyas políticas centralistas eran defendidas en base a un pensamiento político unívoco solo cuando convenía o era posible. La reforma, como proceso político global que involucraba a todos

los territorios anexos era difícil, si no imposible. Este proyecto político, también tuvo sus limitaciones por la resistencia conservadora encabezada por la nobleza y las élites tanto europeas como americanas (BRANDING, 2003; J. ELLIOTT, 2010; LYNCH, 2010), cuya oposición dio como resultado una reforma lenta e imperfecta, que se balanceaba entre la tradición y la novedad.²¹

Las provincias orientales, Cataluña, Aragón y Valencia se opusieron fuertemente a la reforma pues habían mantenido durante el período de los Austrias su sistema de nominación de representantes (J. H. ELLIOTT, 2009) siendo autónomos en las decisiones de liderazgo de los procesos sociales internos. En consecuencia, el afán centralista y homogeneizador de la política propuesta por el período Ilustrado, era visto y sentido como un modelo despótico y centralista.

En todo caso, el gobierno, especialmente el de Carlos III (1759-1788) emprendió un proceso que en términos de relaciones económicas y presencia política en Europa, le permitió a España un ligero resurgir. Aunque significó una superficial herramienta y reflejo de la transformación de los vínculos entre la corona, los territorios y los súbditos. Sus acciones estaban encaminadas a conseguir la felicidad y prosperidad, tanto en términos materiales como morales (HERR, 1965).

El desarrollo de las ideas del s.XVIII en los países católicos darían a luz el surgimiento de los denominados «Déspotas Ilustrados», gobernantes que estaban lejos de problematizar en términos políticos el sentido de sus acciones, pero llevarían a cabo, casi de manera personal, la transformación de los obsoletos aparatos estatales que habían heredado. En esta nueva ecuación, en donde los valores de una clase media emergente vinculada con el trabajo y el comercio eran centrales para conseguir «la riqueza de las naciones», había la duda de la función de la nobleza dentro de tal estado de las cosas (HERR, 1965).

Como resultado, los grupos opositores al interior del mismo aparato gubernamental representaban las dos fracciones en lucha. Por un lado estaban los que pertenecían al y defendían el sistema de privilegios de la nobleza y por otro lado aquellos de origen más

²¹ La época de los Borbones en la corona hispana y su repercusión en territorio americano siempre es un momento reconstruido de maneras opuestas, mientras a veces se alaba la acción efectiva de la casa de los borbones sobre el territorio, otros han relativizado su éxito, poniendo de relieve el trabajo de Carlos III, mientras otros han negado la validez y ejecución de las reformas emprendidas en esta época. Para uno de los historiadores más detractores de las «reformas borbónicas» Joseph FONTANA (1991) el principal factor para la ineficacia de la acción de la corona era en general la debilidad consuetudinaria que tenía frente al poder de las élites locales y a la poca claridad de sus gobernantes.

humilde, quienes pretendían desarrollar una forma de gobernar limitando el poder de los primeros a favor del fortalecimiento del Estado. No era un tema exclusivo de España; en diferentes reinos se optaron por soluciones diversas. En el caso que nos compete la oposición entre manteístas y golillas²² es el ejemplo claro de esta constante disputa interna. Los unos estaban vinculados con las élites aristocráticas, con las provincias orientales, Aragón, Cataluña y Valencia y con la teología de los jesuitas; los otros estaban vinculados con el «jansenismo», con la autoridad del rey de España sobre la voz del papado, y también con la limitación de los criollos en los cargos altos de las colonias.

A pesar de la férrea disputa que tuvieron durante el s.XVIII al interior de los consejos de Castilla y las Indias, resultado del cual se expulsó a los Jesuitas, por ejemplo, eran grupos sin un claro objetivo, vinculados a propuestas eventuales, articuladas en base a una relación clientelar (HERR, 1965; PHELAN LEDDY, 1980). Los cambios más drásticos llevados a cabo estuvieron a cargo del poder central quien movió constantemente las instituciones de gobierno en pos de la ejecución de una política centralizada y una mayor efectividad de la recolección de recursos fiscales. Para Bernardo de Ward era inconcebible que Francia recaudara cuatro veces más réditos que España de sus colonias, tomando en cuenta la enorme diferencia de la extensión entre estos territorios (PHELAN LEDDY, 1980).

Durante el s.XVIII se trató de ordenar de mejor manera la vida económica de todo el Imperio, inspirados en las teorías de Colbert, se elaboraron estrategias para insertar a España en el nuevo orden de acumulación capitalista. En 1765 se abrió el monopolio de Cádiz y Sevilla a otros puertos de la misma corona, como Barcelona, Santander, Coruña, Málaga, Alicante, Cartagena, Gijón; en 1778 se dictó la pragmática de libre comercio que incorporó 13 puertos españoles y 20 americanos al sistema comercial y en año de 1797 se autorizó el comercio con países neutrales como Francia y Estados Unidos (ARIAS, 1991). A pesar de su origen auspicioso estas medidas fueron perjudiciales al sistema total de comercio y completamente ineficientes (FONTANA, 1991).

Otras medidas fueron el fomento a la industria y, para el caso americano, la incorporación de los indígenas a la vida económica. Todas sus medidas tuvieron un revés costoso: las colonias estaban empobrecidas por su agresiva política fiscal; el poder se seguía

²² Los golillas o colegiales eran los nobles que tenían privilegios para acceder al sistema de educación superior concentrado en los colegios mayores, lo que redundaba en su acceso a trabajos mejor remunerados vinculados con altos puestos en la administración real o el cabildo; mientras que los manteístas eran de orígenes más humildes y tenían el derecho de asistir a las clases públicas, generalmente ocupaban trabajos de menor rango o ejercían sus profesiones desvinculados de las instituciones de gobierno.

concentrando en las élites pues la venta de cargos administrativos les facilitó hacerse con el poder económico y político; la economía funcionaba en base al contrabando extranjero, el catolicismo popular era una corriente viva de las prácticas religiosas.

Europa-América

Se hace necesario entender el diálogo entre América y Europa en el contexto de una macro política que durante siglos ha establecido cierto tipo de relación subjetiva entre las periferias y el centro. Esta relación se podría traducir como un juego de miradas e hipótesis en las cuáles se pone en práctica una jerarquización de los territorios. Este paso fue transversal a todos los tópicos durante el s.XVIII,²³ siendo un acontecimiento en el campo de las ciencias, las artes, la filosofía y también la política.

La relación con las Indias siempre fue difícil; en algunas ocasiones se escucharon quejas sobre la desgracia que había sido encontrar este continente. La migración de la población peninsular, por ejemplo, hasta América en busca de riqueza y títulos fue un fenómeno recurrente en el s.XVI que vació los poblados castellanos. Por otro lado, la entrada de metales preciosos a puertos como Cádiz o Sevilla desestabilizó la economía dejando a España como intermediario del movimiento de metales preciosos: de las Indias hasta las manos de comerciantes asentados en Holanda, Génova, Flandes, entre otros (ARIAS, 1991). El efecto inmediato en la Península fue un importante fenómeno inflacionario y el aumento de la brecha entre ricos y pobres (BRANDING, 2003). En los s.XVII y XVIII los gastos para proteger los cargamentos y los puertos americanos en el Atlántico resultaron en una enorme fuga de recursos.

En medio de esta relación no idílica, es evidente que la política indiana no se parezca en teoría ni en la práctica a la política realizada y postulada en la Península, aunque nunca quedan descartados los procesos de influencia, difusión, negociación, transformación y rechazo de la política de la corona. Durante los s.XVI y XVII las Indias eran considerados reinos lejanos que pertenecían a una corona –con corte en Madrid-. Durante ese período las otras cortes anexas tuvieron la ventaja de perpetuar sus propios sistemas políticos y jurídicos, excepto las Indias cuyas formas de gobernar fueron siempre constituidas a partir del derecho Castellano (LYNCH, 2010). Por otro lado, el s.XVIII se convirtió en un escenario en el que tuvieron lugar algunas batallas entre esas formas tradicionales de gobierno local versus el

²³ Santiago CASTRO-GÓMEZ (2005) hace un recuento de la posición epistemológica de Europa frente a América durante la Ilustración, período en el cual se hace una descripción y conceptualización de la diferencia y «superioridad» de los europeos.

esfuerzo –fallido- de fortalecer el poder central por sobre los intereses de las élites de los diferentes territorios.

En este contexto podemos decir que en un primer momento el Consejo de Indias estaba encargado de elaborar autos, cédulas reales y provisiones en función de la especificidad de estos territorios alejados y diferentes a todo lo que había y pasaba en la Península; en un segundo momento se procuró una nueva manera de administrar estas tierras a través de sistemas burocráticos y planes que incluían reformas fiscales, navales, de comercio y territoriales; y por último a partir de 1790, año en el que se elimina dicho consejo, se trata de unificar los conceptos que guiaban la política y eliminar las nociones de diversidad geográfica (LYNCH, 2010): «Un Rey, una ley, un territorio».

En general la visión de la política peninsular está diseñada sobre la aceptación de la diferencia y la desigualdad connatural entre los súbditos y los territorios. Esta es una afirmación proclamada oficialmente en la disputa que mantuvieron en el s.XVI Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Aunque el debate central giraba sobre la capacidad racional de los indígenas, y los dos se mostraban contrapuestos, su oposición giraba en torno al grado de uso de la razón de las poblaciones nativas americanas. Para el uno –Sepúlveda- los indígenas americanos vivían como bestias, reflejo de su poca capacidad racional y por ende era legítima la servidumbre a la que estaban condenados. Por otro lado –Las Casas y los evangelizadores dominicos- creían firmemente en la racionalidad de los «naturales» pero mantenían viva la idea de que necesitaban ser guiados, un tutelaje necesario llevado a cabo por la corona que debía asumir por completo esta tarea sin intermediarios (encomenderos o doctrineros bajo un modelo de administración de la Iglesia secular (J. H. ELLIOTT, 2003).

Hasta llegado el s.XVIII, y posteriormente, científicos como Buffon cuestionaban la calidad de la geografía americana y proclamaron abiertamente la idea de que el territorio americano, por razones geológicas, climáticas, naturales, «degradaba» todas las especies que allí nacían, incluido el hombre (GERBI, 1960). Frente a esta diferenciación históricamente registrada y argumentada, las tesis de TODOROV (2010), o de QUIJANO (2014) apuntan, desde lugares diferentes, hacia la complementariedad de los fenómenos históricos desarrollados durante la modernidad con aquello que llamamos «colonialidad». Es decir que en el orden occidental radica en el sentido de diferencia subordinada, de la cual Europa extrajo los recursos para su desarrollo. Perpetuando a partir de hechos y vínculos culturales esta organización. Siguiendo el hilo de esta reflexión es evidente que estaba naturalizado el concepto de la diferencia subordinada entre el Centro –Castilla- y la Periferia –América-.

El nuevo orden económico mundial consideró la importancia de la Península como central y se concibieron como territorios de segundo orden a todos aquellos que eran fruto del proceso de expansión imperial. Conforme avanzaba el s.XVIII lo que antes se denominaban «reinos» comenzaron a nombrarse como «provincias» o «colonias», término copiado a los ingleses (BRANDING, 2003; LYNCH, 2010). Es un siglo contradictorio y complejo como todos, cuya preocupación por la producción y la economía del centro cambiaría la relación con los demás territorios. BETHELL (1990, p. 125) sugiere que «la tendencia a usar en Madrid los términos metrópoli y colonias resultó incómoda para unos territorios que habían sido considerados antes los reinos ultramarinos de una monarquía cristiana universal».

El orden mercantil reorganizó la vocación económica de los territorios pertenecientes a un mismo sistema: la monarquía hispana; restringiendo a las colonias americanas a ser proveedoras de materia prima. Al avanzar el siglo esta mirada fue fortaleciéndose:

El bien de la Península, como de sus colonias, imperiosamente exige que se fomenten en ella los consumos de los artefactos de la metrópoli y su trueque por los frutos y los metales suyos (...) No disminuyendo el contrabando en América, y no suprimiendo las fábricas de esta clase que acaban de establecerse en el reino de México, caerán indefectiblemente las nuestras, y al fin podrá ir perdiendo la Península el consumo en América de las producciones de su industria (...) Sin estos consumos jamás se llevará al punto que es menester la población de la Península, se consolidará su marina, ni adquirirá el estado toda la consideración que sus circunstancias y recursos señalan (Exposición al Rey Carlos IV de la Junta de Comercio de Cataluña, 1804; citado en: FONTANA, 1991).

La literatura histórica sobre el siglo XVIII español concuerda al relatar la indignación que la poca rentabilidad que el continente americano reportaba a la Península, cuatro veces menos que las pequeñas colonias francesas productoras de azúcar (ARIAS, 1991; BRANDING, 2003; LYNCH, 2010). La inclusión de la corona hispana en el sistema mundial debía cambiar de patrón de producción y en la nueva lógica los territorios indianos asumían un papel diferente del que tuvieron hasta ese momento. Si antes del s.XVIII América se había vinculado al mercado internacional a través de la producción de oro y plata, sistema con un restringido control de la producción y el transporte a Europa; al comenzar este siglo se procuró absorber la producción de otras materias primas no mineras producidas en diferentes puntos de América al mercado mundial (ARIAS, 1991) y abrir el comercio a otros puertos.

En parte este fenómeno se dio por el decaimiento de la producción minera tanto en Perú como en México; y por otra parte por la necesidad de fortalecer la producción industrial de los territorios europeos y encontrar en América un mercado basto en donde aquellos productos podían ser rentables. Por otro lado, las reformas estatales de Felipe V, Fernando VI, Carlos III, y Carlos IV, necesitaba una gran cantidad de recursos para ser ejecutadas; lo

que obligó a mirar a las colonias como un proveedor ilimitado de los mismos sin fomentar su propio desarrollo. Esta decisión política-económica desembocó en resentimientos de los grupos dominantes que en las Indias dieron lugar a los procesos de conformación de los estados nacionales liderados principalmente por los criollos.

Frente a las costosas guerras con Inglaterra mantenidas durante el s.XVIII (1727-1729; 1761-1763; 1779-1783 y 1796-1804) algunas medidas económicas impopulares fueron adoptadas, especialmente aquellas que tenían que ver con el aumento del impuesto de la Alcabala, la creación de un monopolio comercial sobre los licores y el tabaco y el direccionamiento del comercio y la producción. Todas estas medidas dieron como resultado revueltas en Nueva Granada (PHELAN LEDDY, 1980); o en Quito (MORENO YÁNEZ, 2014).

Además de los impuestos estas guerras significaban el aumento de un tipo especial de burocracia y militares que incrementaron las figuras de control en las colonias, cuya misión fundamental era evitar la acumulación de bienes y de poder por las aristocracias locales. Todas estas condiciones desafiaban el arcaico monopolio español del estanco, el comercio y las formas no tecnificadas de producción y extracción de metales características de las colonias ultramarinas desde el s.XVI.

Uno de los principales objetivos era rediseñar las estrategias de obtención de recursos; siempre esquivos, ya sea por su concentración local o por los sofisticados sistemas de contrabando que convertían a los territorios peninsulares como Cádiz o Sevilla meros lugares de paso de los metales preciosos. En este sentido, algo se había logrado en el gobierno de Carlos III, con la incorporación de la figura del «intendente»²⁴ y el incentivo de procesos administrativos como las «residencias»²⁵ y las visitas generales. Se trató de fortalecer la presencia del poder central y recaudar de manera más eficiente los impuestos, los mismos que

²⁴ Los intendentes son una figura adoptada del gobierno francés de Luis XIV y se encargan de los asuntos fiscales de los territorios asignados, sustituyen a la figura del corregidor. Su autoridad estaba por sobre los cabildos y presidentes de las reales audiencias; un grado por sobre ellos estaban los superintendentes que tenían autoridad fiscal y militar; por sobre los Virreyes quienes se encargaban por su parte de los asuntos políticos y por sobre los presidentes de audiencias que ejercían la función judicial. Estuvieron en constante contradicción con los virreyes más poderosos, una de las razones para estas controversias fue la visión tecnocrática de su misión, mientras los virreyes aún funcionaban en un sistema vicarial de representación (PHELAN LEDDY, 1980; TERÁN NAJAS, 1991).

²⁵ Las residencias son un proceso de fiscalización de la administración pública a la que estaban sometidos los funcionarios públicos de mayor rango como Virreyes, Presidentes de audiencia y Gobernadores; las visitas generales que habían instaurado los Austrias fueron retomados por los Borbones en la época de Carlos III. Uno de los principales y más exitosos Visitadores Generales fue Gálvez en Nueva España (BETHELL, 1990); este modelo fue asumido por otras instituciones como la Iglesia secular.

usualmente se desviaban tanto en los terratenientes locales como en los representantes de la Iglesia regular.

De hecho, el s.XVIII se caracterizó por una sobre explotación de la mano de obra indígena, la misma que se convirtió en el blanco de la política fiscal; dos maneras de incorporarlos al mercado mundial: por el aprovechamiento de su mano de obra y en el pago de una serie de diezmos, impuestos, tributos y donaciones. El ordenamiento fiscal y una efectiva recaudación de los tributos de indios fue un tema de disputa entre las corporaciones locales, los terratenientes, la iglesia y la corona. En el caso de los Andes, el clero secular fue un agente importante de la recaudación de diezmos, donaciones, bulas; debido principalmente a que sus representantes se encontraban en los territorios más reconditos de las administraciones y poseían la autoridad moral necesaria para convertirse en recaudadores ideales (BETHELL, 1990). Sin embargo, esta política fiscal agresiva también afectó directamente las arcas de las aristocracias locales y dejó en la indigencia a los tributarios, generalmente los menos favorecidos.

Desde América, la eficacia de los nuevos procesos de recaudación, producción, y comercio se sentían como eventos violentos, corruptos e injustos que agravaban la ya desesperada situación de la población indígena. Estos hechos dieron como resultado levantamientos importantes como la Rebelión de Túpac Amaru en 1780 en Perú, la revuelta de los comuneros en Nueva Granada en 1781, entre otras. Aunque también se pueden contar revueltas auspiciadas por los terratenientes locales –que recibían el apoyo de las clases populares- (MARCHÁN, 1991).

Debido a las características del gobierno ejercido por la corona hispana en América, es de suma importancia pensar sobre el sentido de identidad y pertenencia de la población española que vivía en América,²⁶ y de aquellos «blancos» que habían nacido en este continente. Entre estos dos grupos hubo una permanente disputa de poder que se traducían en una serie de discursos deslegitimadores del otro. Se habían anidado resentimientos y rivalidades continuas, reflejadas en lo cotidiano, pero también en la política real que trató de dispersar el poder de estos grupos. A pesar de los insistentes esfuerzos llevados a cabo desde el s.XVI²⁷

²⁶ A los blancos que habían nacido en la Península y llegaban hasta tierras americanas se los conocía como gachupines o chapetones. A los blancos nacidos en América se los conoció como criollos; la historia de sus relaciones es extensa y cuenta con alianzas y discordias importantes por controlar el poder económico y la autoridad en las Indias.

²⁷ Prohibiendo por ejemplo a los altos funcionarios casarse con miembros de las familias más acaudaladas de las provincias americanas, estas órdenes fracasaron, sin embargo a finales del s.XVIII se expidieron numerosas

por no concentrar poder nobiliario en tierras americanas y dispersar cualquier tipo de título o legitimación de pertenencia o señorío en los colonos castellanos en América, se conformaron redes clientelares, élites adineradas y funcionarios criollos con mucho poder (J. H. ELLIOTT, 2003; LYNCH, 2010).

Por lo tanto, el diseño y aplicación de las leyes y sistemas de administración indiana, estaba sujeta a la negociación entre las fracciones diferentes al interior del gobierno y con los intereses locales, que además permanecían en conflicto. Se agravaba la situación debido a la innegable distancia geográfica y cultural. Las diferencias administrativas eran un tema importante para la propia Europa si tomamos en cuenta su modelo de «monarquías compuestas» (J. H. ELLIOTT, 2009).

Tanto para el caso americano como para la misma Europa, el modelo centralista que la casa de los Borbones eligió como sistema de gobierno despertó la incomodidad de las élites locales, ya que afectaba directamente a las maneras de enriquecimiento que habían practicado y perfeccionado durante dos siglos. Además, para esta élite era importantísimo el capital social que habían acumulado como «autoridades políticas» de los inhóspitos fundos americanos. La defensa del territorio, en contra de la acumulación de poder de estas mismas élites estaba fundado sobre las prohibiciones de contraer matrimonio, como por el fraccionamiento y desconcentración de las funciones políticas.

Se recurrieron a formas de administración que trataron de dar una mejor función y definición a los territorios indianos, ingobernables desde el centro, por su extensión. Se crearon dos Virreinos más, el de Nueva Granada en 1717 en pie con algunos intervalos; y que tuvo como función administrar de manera más eficiente la explotación de oro en la cuenca del Pacífico; y el del Río de la Plata en 1777, cuyas exportaciones principales eran las pieles, la carne y los cueros, además impedía el avance de los colonos portugueses en el Atlántico y al interior del continente (BRANDING, 2003).

Sistemas exitosos como el de los visitadores generales -Galvez en 1765-1771 en Nueva España, Areche 1776 en Perú y Escobedo 1785 en Buenos Aires- convivieron simultáneamente con el proceso de intendetes que llegó a ser un total fracaso (TERÁN NAJAS, 1991). Ciertamente las situaciones son diferentes tanto en los territorios anexados en Europa como en los colonizados en América. Si bien el despotismo ilustrado fue ante todo un discurso

provisiones al respecto y algunos de los religiosos seculares trataron de poner orden sobre la desobediencia de esta ley (PHELAN LEDDY, 1980).

que se llevó a cabo siempre y cuando no topara los intereses de las élites (FERNÁNDEZ SANZ, 1993), ese mismo proceso ayudó a la formación de una conciencia «enajenada» en América, que desembocaría en los primeros síntomas independentistas (BETHELL, 1990).

Sin embargo, me parece importante caminar hacia una concepción diferenciada de la Ilustración, no como un fenómeno global y totalizante, sino como un fenómeno encabezado por unas élites, mayormente administrativas, en el caso de los aparatos burocráticos americanos y que, a su vez, se constituían en las clases dominantes y aristócratas de pequeñas localidades como la Real Audiencia de Quito y cuyo discurso tenía un efecto relativo en «la plebe».

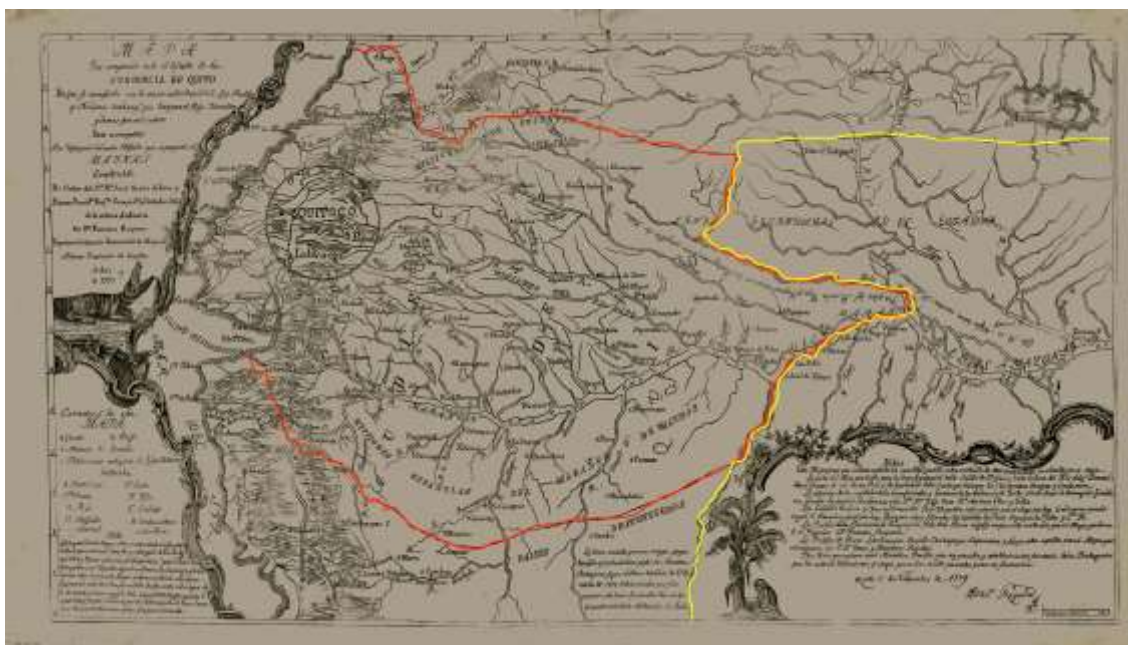
Es preciso diferenciar algunos momentos y usos del discurso ilustrado: por lo menos el primero tiene que ver con la eficiencia administrativa y el cambio de sistemas de producción y distribución; otro momento está relacionado con la concepción de las élites los funcionarios como responsables de la felicidad del pueblo; y por último, como veremos brevemente, un momento encabezado por la crítica al modelo monárquico –tardíamente asumida por las élites quiteñas- a favor de sus propios intereses, influenciando al pueblo con ideas libertarias. En este caso, sería bueno valorar qué parte de la Ilustración era un proyecto político sólido y realizado desde la Corona y qué parte era la consolidación de poderes fraccionados bregando por la liberalización de la economía.

Por último no hay que perder de vista que la manifestación de un «buen gobierno» tuvo, tal vez, una de las más notorias repercusiones ahí en donde centra su atención la historia social: en las relaciones objetivas y subjetivas del Rey con sus súbditos y en la distribución global y sentido del poder entre las autoridades locales y entre pares. El proceso conservador de la dinámica concebida como «orden social» es una característica peculiar del gobierno ilustrado, el mismo que lleva a cabo una serie de reformas sociales que tratarían de organizar la vida privada de los ciudadanos en términos morales. Estas reformas, que condensaron un importante impulso administrativo -visitas de cárceles, establecimientos de hospicios, hogares para pobres, reorganización de la vida monástica, rondas nocturnas-, son una frecuente señal de los objetivos gubernamentales del despotismo ilustrado: la producción de un sujeto moral útil a la sociedad y a la dinámica capitalista de producción.

América- Europa. Quito en el siglo XVIII

Hasta el siglo XVII la Real Audiencia de Quito, fundada en el año 1563, pertenecía al Virreinato del Perú. La conformaban las provincias de Quito, que era capital, y hacia el norte

hasta Popayán, Cali, Pasto, el Puerto de Buenaventura, Champanchica y Guarchicona; hacia el sur, incluía a Guayaquil, Jaen, Valladolid, Loja, Zamora, la Zarza, su límite al poniente era la Mar del Sur y al levante los pueblos no conocidos ni pacificados de la Amazonía, incluyendo en ellos Quijos y Canelos.



MAPA 1. MAPA QUE COMPRENDE TODO EL DISTRITO DE LA AUDIENCIA DE QUITO En que se manifiesta con la mayor individualidad los pueblos y naciones bárbaras que hay por el Río Marañón y demás que en él entran. Para acompañar A la descripción del nuevo Obispado que se proyecta en Maynas. Construido de Orden del Señor, Don Josef García de León y Pizarro, presidente regente comandante y Visitador General de la misma Audiencia. Por Don Francisco Requena ingeniero Ordinario, Gobernador de Maynas y Primer Comisario de límites. Año de 1779.
La línea de color rojo muestra los límites de la Real Audiencia en 1779 hacia el interior del continente. La línea de color amarillo muestra el límite con los portugueses según el tratado de San Idelfonso de 1779.

Los territorios de Quito, estaban ocupados, antes de 1492 por diferentes grupos étnicos con lenguas diversas y tradiciones distintas. La política de la corona, impuesta en el s.XVI y con énfasis en el s.XVII fue reducir a doctrinas o parroquias los pequeños caseríos dispersos de los indígenas y extirpar las idolatrías. Primero se unificó la lengua eligiendo al kichwa como medio de evangelización y luego al castellano. Durante esos siglos la población y las maneras de producir se centraron en la región andina, conocida como sierra en la cual se asentaron las haciendas más importantes, las grandes parroquias de indios y la mayor parte de instituciones y funcionarios. Esta zona estaba articulada al comercio internacional a través de los textiles que producía en algunos obrajes y que alimentaban un demandante comercio vinculado con las minas de Potosí en el Virreinato del Perú (ARIAS, 1991; TERÁN NAJAS, 1991).

De hecho según ARIAS (1991) el sistema de producción colonial en el s.XVI y s.XVII tenía dos subsistemas, el uno vinculado a la exportación forzada de oro y plata hacia Europa, y el otro; un sólido mercado interior sostenido en las ganancias que los metales preciosos significaban para el continente. Así, alrededor de la productividad de las minas de Potosí se desarrollaban algunas actividades económicas especializadas por territorio; Paraguay: yerba mate; Chile: viñedos y ganadería; Tucumán y Buenos Aires: tejidos y ganadería; Quito: textiles (MARCHÁN, 1991). Este equilibrio se rompió en el s.XVIII.

En primer lugar la producción de las minas de Potosí fue decayendo por varias razones: la falta de mano de obra, el costo exagerado del mercurio, y el agotamiento natural del recurso. Por otro lado, la política económica de la corona hispana durante el s.XVIII estaba enfocada en mermar la productividad industrial de las colonias y fomentar la agricultura de monocultivos para proveer de materia prima a la metrópoli. Estos dos eventos confluyeron para conformar un nuevo sistema económico y demográfico en la Real Audiencia de Quito.

La lectura de las condiciones sociales del s.XVIII andino quiteño es catastrófica. Sin embargo hay que hacer una distinción entre las regiones sobre las cuáles se trabaja, pues incluso hoy tienen dinámicas evidentemente distintas. Por el tipo de sistema de producción que empezó a desarrollarse en respuesta a las reformas de la corona durante la época de los Borbones, cada región quiteña: sierra, costa, norte y sur, desarrollaron dinámicas políticas, económicas, demográficas propias.

Para el caso de la costa, vinculada solamente a partir del impulso a las exportaciones agrícolas, el s.XVIII se vislumbra como la primera oportunidad de crecimiento económico y de articulación con una creciente lógica capitalista de acumulación (ARIAS, 1991; MARCHÁN, 1991). Si antes de las décadas de 1760 la ciudad de Guayaquil no tenía ninguna importancia demográfica o productiva, fue la exportación de cacao tanto a Nueva España como a Europa la que le permitió concentrar capitales. Esta producción le obligó a desarrollar una lógica propia de relacionamiento con la mano de obra: indígenas y mestizos migrantes de la sierra, esclavos negros, zambos y mulatos, blancos pobres.

El modelo económico de cara al exterior del continente, favorecido por las políticas de «libre comercio» auspiciaría la concentración sin redistribución de ganancias, y un sistema de salarios y pagas que podría ubicarse entre lo pre-moderno y lo moderno. La «sembraduría» era una relación laboral por la cual el hacendado entregaba una parcela para que el trabajador la siembre de matas de cacao. Cuando los arbustos producían, 4 o 5 años más tarde, se

terminaba el contrato verbal; sin embargo, mientras esto ocurría el patrón suplía con adelantos tanto la subsistencia de la familia del sembrador como las herramientas e insumos de trabajo, por lo que terminada su labor estaba endeudado de tal manera que en ocasiones el trabajo de su familia también formaba parte del pago (MARCHÁN, 1991).

Antes de la época del primer boom cacaotero (1779-1820) comenzó el proceso de acumulación de tierras en la costa ecuatoriana; desde 1765 los personajes de «influencia» fueron consiguiendo permisos del Tribunal de Tierras de Guayaquil para ser beneficiarios de terrenos que tenían más de ocho leguas de superficie.²⁸ En ellos vivían campesinos con terrenos pequeños que, o eran expulsados o se sumaban al sistema de sembraduría. Junto con la acumulación de tierras se logró también el acaparamiento de la mano de obra: el crecimiento poblacional de la región costa desde 1765 hasta 1804/1805 fue de 158.62% en Guayaquil; 156.86% en Baba; 319.64% en Babahoyo y 360.78% en Machala (ARIAS, 1991).

El sistema en la Sierra era parecido aunque no igual. El proceso de acumulación de tierras fue progresivo basado en la expropiación de tierras comunales de los indígenas. Para cuando se expulsaron a los jesuitas de todos los territorios hispanos en 1767; las propiedades se concentraron en las manos de pocos. A través de la Junta de temporalidades los más «insignes» súbditos del Rey adquirieron, ya sea por mínimos pagos anuales o por pagos a través de censos al 3% de interés, gran parte de las propiedades de aquella orden, quienes tenían entre sus haberes las mejores tierras de la Sierra centro-norte.

Así, entre las 19 haciendas de Imbabura, 14 fueron adquiridas por cuatro propietarios, siendo el comprador más grande Calixto Muñoz, que se apropió de seis de ellas. En Pichincha, más del 90% del valor correspondiente a 33 haciendas fue pagado por 6 personas: los propietarios más importantes fueron Pedro Ante y el Marqués de Selva Alegre, los dos líderes de la independencia. En Cotopaxi, fueron el mismo Marqués de Selva Alegre, Agustín Valdivieso e Ignacio Solano, quienes se apropiaron de la mayor parte de las haciendas, de las cuales 6 pertenecían a Valdivieso y 4 a Selva Alegre. Las 10 haciendas de la provincia del Azuay fueron repartidas exclusivamente entre dos propietarios: Juan Chica y Sánchez con 8, y Manuel García con 2. Igualmente, dos propietarios, Miguel de Olmedo y Pedro Arteta, acapararon todas las haciendas vendidas en las provincias de Guayas y el Oro (ARIAS, 1991, pp. 206–207).

La desvinculación de la sierra central por la crisis de los paños dio como resultado el ensimismamiento de la economía en un sistema cerrado de hacienda que perduraría hasta la segunda mitad del s.XX. Este mecanismo preveía la autosuficiencia económica de las haciendas, acompañada de una autoridad moral y política sobre la mano de obra. En las haciendas había capillas, doctrineros y curas. El sistema de sujeción de la población indígena

²⁸ La legua es una medida inexacta, desde el siglo XVI se estableció en 5,57 Km.

y campesina trabajadora era parecido al de la costa, por medio de un endeudamiento crónico en forma de créditos que permitían la reproducción de la mano de obra. Se pagaba a los indígenas un sueldo ridículo, 18 reales al año según ARIAS (1991) por trabajo ininterrumpido de domingo a domingo 12 horas al día.

En su vasta y fértil planicie se sembraban 80 fanegas de trigo y en la parte más alta se echaban 72 fanegas de cebada y 87 costales de papas; los 'ilimitados pastizales' alimentaban a 900 cabezas de ganado mayor; 7.900 ovejas, 17 caballos de vaquería, 45 yeguas, 72 bueyes de arada y 28 mulas.

La casa de hacienda era un 'conjunto arquitectonal' al que se llegaba por un espacioso camino rodeado de árboles y arbustos. En ella sobresalía al campanario y el mirador...

Dos corredores amplios, cada uno con 12 macizas pilastras, formaban en el centro un rectángulo perfecto. En el uno, una amplia pieza servía de troje, otra de vivienda del mayoral del páramo y otra para sus ayudantes.

En el otro corredor distribuíanse los servicios en piezas destinadas a 'hilanderías', 'tinte', depósitos de lanas, 'del paño' y vivienda de maestros e indios operarios. El segundo patio, de grandes proporciones, hallándose circunvalando por la 'panadería' y 'cocina', 'bodega de lanas', galpón, 'fábrica de tejas' y un amplio corredor, con diez pilares de madera, un 'tinajero de barandillaje', sobre bases de piedra.

El corredor conducía a la caballeriza, al horno de asar pan, a la chanchería, al alfalfar, al depósito de ropas, al establo de vacas, a la 'quesera', a la herrería, a la 'sombrería', al molino y al batán (Descripción de la hacienda de Cochicaranqui de la familia Montúfar, a partir de su inventario, por Neptalí Zúñiga citado en: ARIAS, 1991, p. 211).

Las haciendas de la Sierra se constituyeron en pequeños mundos cerrados mientras las de la Costa se mantenían abiertas a los flujos migrantes, pero las dos necesitaban de la relación moral que iban estableciendo entre trabajadores y patronos a partir del sistema de préstamos. En el caso de la región interandina también jugaba un papel fundamental la presencia de los párrocos al interior de la hacienda y la autoridad política que iban acumulando los patronos, consolidando su posición de responsables, líderes y protectores de las poblaciones encerradas al interior del sistema.

En los dos casos era necesario luchar contra la política borbónica que pretendía restituir la primacía de los poblados y comunidades, dentro de los cuales los indígenas eran tributarios de la corona sujetos a la autoridad del cacique quien fungía como intermediario. Este sistema de sobre explotación de la mano indígena y mestiza en favor de intereses particulares convirtió al proceso de gobierno en un latente enemigo del recurso del que más echaban mano los latifundistas. Por otro lado, la negativa de liberar a los comerciantes de Guayaquil del encadenamiento al puerto del Callao levantó los ánimos de las élites de la Costa. Como resultado en medio de enardecidos reclamos por la libertad, los dos proyectos políticos

siempre opuestos y divididos se juntaron para expulsar a los peninsulares utilizando revueltas populares provocadas y avivadas por ellos mismos.

Falta por decir que aunque la situación se pintaba catastrófica en términos sociales, en las descripciones del historiador González Suárez el s.XVIII:

El estado en el que se encontraban todas estas provincias era lamentable, pues habían caído en un extremo de pobreza y de miseria casi irremediables. La propiedad territorial, en toda la extensión de la Presidencia, se hallaba distribuida de forma desproporcionada [...] El comercio llegó a la mayor postración y decadencia: a finales del siglo décimo séptimo se encontraban en Quito como cuatrocientas tiendas de mercaderías; en 1724, apenas había sesenta [...] jamás la colonia había llegado a un extremo tan espantoso de pobreza y de miseria.

Los obrajes habían caído en la ruina. Ya no se fabricaban tejidos de lana en la misma cantidad de antes y el comercio de exportación estaba reducido a una corta proporción de bayetas, que se llevaban a Lima donde ya no se vendían con el mismo aprecio que en otros tiempos (González Suárez, citado en: ARIAS, 1991, p. 196).

Y aunque es una figura ponderada en la narración de los acontecimientos sociales y económicos del s.XVIII como el momento de una profunda crisis por la cual las ciudades pierden su población por la fuga de tributarios para evadir los censos, los censarios y las haciendas, aunque hayan disminuido las tiendas y la venta de comestibles y aunque el incremento de los mendigos en las calles promueven la fundación de hospicios, la lectura de historiadores como MARCHÁN (1991), TERÁN (1991) y ARIAS (1991) apunta hacia un proceso de acumulación salvaje que abriría las revueltas independentistas americanas de la mano de este proyecto criollo capitalista y premoderno simultáneamente condensado en el nacimiento de los estados nacionales americanos.

Las redes clientelares: poderes internos, disputa y alianzas.

La debilidad de la Corona hispana relatada por FONTANA (1991) y ELLIOTT (2010) la limitaba a ser el mediador entre diferentes intereses particulares. El s.XVIII fue un importante campo de lucha entre peninsulares y criollos; funcionarios reales y élites coloniales, clero secular y clero regular, vecinos y autoridades.

Ante la evidencia de que los extensos territorios de cada virreinato en América eran inmanejables y estaban expuestos a la falta de control fiscal y a redes corruptas de poder local, el Rey²⁹ transformó los límites políticos y territoriales de las colonias a lo largo del s.XVIII.

²⁹ Felipe V (1700-1746) inició las transformaciones territoriales, Carlos III (1757-1788) continuaría y mantendría la división política de las colonias españolas especialmente en el Sur. Carlos IV (1788-1808) sería depuesto por José Bonaparte, este es un hecho crucial para determinar el límite temporal de este estudio.

Con la esperanza de alargar los cortos y debilitados brazos del poder absolutista se fue fragmentando en las administraciones indianas a través de varias estrategias. La primera fue la creación de nuevos virreinos y reales audiencias cuya función era mermar el poder político y económico de las inmanejables administraciones del s.XVII. La segunda estrategia era la implementación de los sistemas de intendencias e implantando funcionarios civiles y eclesiásticos que ejecutaran el respectivo control sobre las prácticas de la autoridad indiana.

Entre las mayores preocupaciones de la Corona estaban las constantes sospechas de corrupción que pesaban sobre sus autoridades ultramarinas y la contradictoria política de protección-explotación de las poblaciones nativas. Habría varias formas de entender las extendidas acusaciones de corrupción de los gobernantes de las colonias españolas. Entre las más comunes estaban el beneficio exclusivo de sujetos vinculados política y económicamente con las redes de poder, el lucro ilícito por contrabando o negocios fraudulentos en una época en que el comercio era exclusivo de sujetos y territorios privilegiados, y la contravención explícita de las cédulas reales en favor del enriquecimiento privado.

Un caso ampliamente estudiado en la época y la geografía que nos ocupa es el de la familia García León y Pizarro, cuyos miembros fueron acusados de nepotismo, extorsión y fraude. La verdad es que el presidente de la Real Audiencia, José, nombró a su hermano Ramón para que ocupase, por primera vez el cargo de Gobernador de Guayaquil, y posteriormente dejó a cargo de la Real Audiencia de Quito a su yerno Josep Villalengua (ANDRIEN, 1995). Aunque el caso no fue esclarecido del todo, y que tanto Villalengua como León y Pizarro salieron de Quito cuando el escándalo era insostenible; solía pasar que los intereses de las élites convertían a los discursos acusatorios en venenosos.

Parece ser que la administración de José cumplió de manera draconiana la recaudación de impuestos, lo cual vació las arcas privadas de los hacendados quiteños. Muchos de los hacendados estuvieron en su contra; igual que muchos estuvieron en contra de su yerno por ejecutar una reforma que normalizaba los salarios de los párrocos y prohibía a los eclesiásticos cualquier tipo de usufructo o dádiva de los indígenas. Aun así, la corrupción de los funcionarios reales; especialmente de aquellos que compraban su cargo, e incluso de los curas que concursaban por los curatos, era vox populi. El abuso de autoridad fue documentado por Jorge JUAN y Antonio de ULLOA (1736) en sus *Noticias secretas de América*, impresas en 1747. Tanto la ambición y la codicia movían las acciones de todos estos pequeños aristócratas, curas y colonos; por lo que la actitud de estos individuos era juzgada desde los más severos valores cristianos.

En medio de este contexto de grave abuso de poder y corrupción, la designación de funcionarios que sometieran bajo su control administrativo al aparato estatal indiano impulsó la creación del Virreinato de Nueva Granada (1727) mediante Cédula real expedida el 27 de mayo, y que incluía la Real Audiencia de Quito, la Capitanía General de Venezuela, y la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá. Esta división administrativa estuvo sometida a una vida inestable en sus primeras décadas, apenas tuvo un siglo de vida y no llegó a ser tan importante como Perú o Nueva España. Su corta vida política estuvo en constante lucha de intereses con Lima y México.

Los virreinos de Nueva Granada (1717) y del Río de La Plata (1776) pretendían una mejor administración del extenso virreinato del Perú y de los territorios del Sur, detener el avance de los portugueses por el sur-oriente, reduciendo el poder del Virrey del Perú que, a decir de FLORES GALINDO (1984), era el más poderoso y lucrativo de los cargos burocráticos en las Indias Occidentales y redistribuir el poder geográfico que habían condensado las élites locales encargadas de tan importantes administraciones.

Estos cambios transformaron las dinámicas de las unidades administrativas de segundo y tercer orden y por lo tanto las relaciones de poder entre los diferentes grupos: en 1773 se crea la Capitanía General de Venezuela y en 1778 la de Chile en un proceso que abarcaría la transformación de algunas Reales Audiencias, capitanías generales y gobernaciones. Para ROJAS (2010) la división política de la Nueva España efectuada durante todo el siglo, y asumida con fuerza a partir de 1786, tuvo la función de otorgar cierta «identidad» a los territorios nombrados «provincias» mediante la descripción de sus características geográficas, climáticas y botánicas, incluso de algunos rasgos marcados por la historia de sus habitantes.

En el período se sometió a revisión las necesidades administrativas y de defensa de los territorios. La transformación administrativa en la Real Audiencia de Quito se llevó a cabo a través de la creación de gobernaciones o gobiernos de corregimientos para las ciudades de Guayaquil -elevado a gobierno militar en 1763 (LAVIANA CUETOS, 2002)- y para la ciudad de Cuenca en 1771 (PANIAGUA, 2003). Las nuevas unidades administrativas ratificaban la conformación socio política tradicional: discontinuidad en el territorio y concentración en los núcleos de poder construida a base de lazos familiares y acumulación de tierras. Cada uno de estos sistemas familiares se había constituido como autónomo aunque siempre estaban atentos a alianzas coyunturales.

Toda la estrategia de Carlos III y de Carlos IV se concentró en evitar esta dinámica. El reglamento de libre comercio y de intendentes que se firmó en 1778 suponía una transformación total en las maneras de administrar el territorio americano. Sin embargo hay varias cosas que mediaron el cambio, desde las maneras en que se implantaron los nuevos sistemas administrativos hasta las formas en las que no se implantaron.

La creación del Virreinato de Nueva Granada significó en primera instancia la desaparición de la Real Audiencia de Quito en 1717; fue prontamente restituida para pasar un tiempo en una especie de autonomía de hecho (FONTANA, 1985). En 1739 el Virreinato de Nueva Granada fue restablecido definitivamente y con él la unidad administrativa de la que nos ocupamos, la misma que permaneció activa hasta las guerras de independencia. La Real Audiencia de Quito, entendida como unidad administrativa y proyecto político resultó una coyuntura importante para el siglo en el que hablamos especialmente por la administración de las misiones orientales.

Tanto PHELAN LEDDY (1995) como MORELLI (2005) hacen hincapié en la importancia de considerar que las élites de Quito habían construido, por lo menos desde mediados del s.XVII, un proyecto de autonomía política y económica, cuya principal ambición era no depender ni de Bogotá ni de Guayaquil, ni de Lima. El empeño en la construcción de caminos hacia un puerto autónomo, de preferencia en Esmeraldas; o una conexión rápida con Cartagena significaba la posibilidad de vincularse soberanamente al mercado mundial. No resulta ajeno a este deseo la defensa de la construcción de los caminos desde Quito hasta el Pacífico usando el Río Esmeraldas en el nor-occidente ecuatoriano. Los intereses de los Virreyes de Lima impedían la realización del proyecto, que no llegó a ser plenamente transitable hasta la segunda mitad del s.XX.



MAPA 2. PLANO DEL CAMINO DE ESMERALDAS DE TIERRA Y NAVEGACIÓN DE SU RÍO DESDE QUITO HASTA EL MAR. Siglo XVIII.
Archivo General de Indias. Sección: Mapas.

Los acontecimientos políticos y los intereses económicos de la época ubican a las autoridades de la Real Audiencia quiteña en un juego de poderes que le permitían estrategias para utilizar a su favor la rivalidad entre Bogotá y Lima. Algunas instituciones, como el Santo Tribunal de la Inquisición, dependían directamente del Virrey del Perú; mientras otras habían quedado al mando del de Nueva Granada. Dinámicas más tradicionales quedaron sometidas de facto a redes también tradicionales de parentesco y compadrazgo como el comercio del puerto de Guayaquil atado a los intereses de los comerciantes del Callao.

En este complejo mapa de redes clientelares, las élites y las autoridades evadían un poder vertical haciendo consultas importantes a uno de los dos virreyes, según conviniera. Mientras se libraba una disputa local, una tercera consulta era elevada a la autoridad metropolitana; generalmente se ejecutaba lo planificado en espera de decisiones oficiales; o se retrasaba la ejecución de las decisiones reales hasta el momento más conveniente. Es el caso del Hospicio que estudiaremos; las autoridades y sus aliados locales se movían hábilmente entre las posibilidades que les brindaban las autoridades locales y el poder metropolitano.³⁰

³⁰ Era distinto el caso de algunas Reales Audiencias en la península y sus autoridades municipales. La implantación de un modelo centralizado de gobierno supuso la implantación de un estilo castellano que destruyó la organización representativa construida en territorios como Aragón y Cataluña; el reemplazo de autoridades y funcionarios por representantes allegados a la corona cambió el tono de las negociaciones entre las élites locales y la corona que procedieron a postular cambios siempre y cuando no afectara sus intereses (TORRAS I RIBÉ, 1981).

Para entender la transformación y las disputas que se desarrollaron en el Quito del s.XVIII no hay que perder de vista que era una unidad administrativa de segundo orden, relativamente aislado; cuyo principal vínculo de comunicación con el exterior era el puerto de Guayaquil, aunque no gozaran de lazos de cercanía ni compartían intereses. Era para la población Guayaquileña más fácil llegar a Lima por mar que a Quito a lomo de indio³¹ y mula.

Según la descripción recogida por HERNÁNDEZ ASCENCIO (2008) sobre el viaje de la misión geodésica en el año de 1736 desde el Pacífico hacia el interior, Godín, Ulloa y Juan cruzan los Andes en una travesía que duraría desde la primera semana de abril hasta la última de mayo. La descripción que hace La Condamine del camino que emprendió a Quito desde el puerto de Manta en el mismo año relata algo parecido:

Toda esta tierra está cubierta de espeso bosque [señala] donde hay que buscar la luz del día con el hacha, caminaba con la brújula y el termómetro en la mano, más a pie que a caballo, llovía de manera regular todas las tardes; arrastraba conmigo diferentes instrumentos y un cuarto de círculo que dos indios apenas podían llevar. Estuve en estas soledades ocho días, abandonado de mis guías. Llegaron a faltarme la pólvora y las demás provisiones, me atacó la fiebre y me curé como la razón me aconsejaba y me ordenaba la necesidad» (La Condamine en HERNÁNDEZ ASCENCIO, 2008: 73).

Es probable que ese aislamiento físico contribuyese a configurar sus características administrativas. Quito, como ciudad Andina, estuvo siempre preocupada por el medio que le circundaba mientras que el Sur de la cordillera, la costa y la Amazonía eran territorios bastante lejanos sobre los cuales su injerencia era reducida. De hecho, la preocupación sobre las poblaciones indígenas del lado Oriental de los Andes sólo empezaría a sentirse tras la expulsión de los jesuitas en 1767. La relación con Guayaquil y Cuenca siempre estuvo atravesada por los intereses de los comerciantes limeños y la conformación de un poder hermético persistente en las provincias australes.

Colaboraba a su aislamiento el que durante el s.XVIII había decrecido por completo el interés comercial en la producción de paños «de la tierra», sin ninguna esperanza de conseguir una ruta que no fuera aprobada por los virreyes de Perú o Santa Fe. El fin de la bonanza económica indiana basada en la explotación de la plata y oro, más las medidas para fomentar la producción de materia prima en América y la industrialización y el comercio en la Península, contrajo el mercado local (MINCHOM, 2007). Las intenciones de eliminar la competencia comercial de los obrajes quiteños, por ejemplo, hizo que se fueran aplazando durante el s.XVII la construcción de caminos por el nor-occidente que desembocaran en un

³¹ Durante la época colonial e incluso hasta la segunda expedición geográfica (1901) los blancos iban cargados en unas sillas en las espaldas de los indígenas. Humboldt ha hecho algunas ilustraciones al respecto.

posible puerto en Manta o Esmeraldas. El historiador John PHELAN LEDDY (1995) estudia estos proyectos, que continuaron en el XVIII, como el producto de una esperanza bastante irreal pues al parecer una nueva ruta sería excesiva para el verdadero volumen de la producción quiteña; sin embargo, el imaginario de las élites sobre la necesidad de poder acceder al mar por un puerto en el nor-occidente permaneció vigente durante dos siglos, tal vez porque liberaba a los hacendados de la Sierra de las condiciones de comercio de la costa.

Por otro lado FLORES GALINDO dibuja una imagen de Lima y su puerto, el Callao, vinculados con el puerto de Guayaquil y con Chile de manera diferenciada. A los productores de trigo chilenos les ubica en un lugar subordinado con respecto del poder representado por los comerciantes limeños, dice textualmente: «Los barcos, en conclusión, fueron el instrumento para el dominio de Lima sobre Chile» (1984, p. 59). Siendo Guayaquil el único astillero del Mar del Sur parece ser que su papel era más de complicidad que de sometimiento a los intereses limeños. En ese mismo mapa de relaciones se dibuja una sociedad quiteña ligada de manera dependiente de Guayaquil debido a la importancia de su puerto. Por otro lado, la imagen del Virrey de Nueva Granada tampoco es rival frente a los intereses de las redes articuladas alrededor de los proyectos peruanos (SILVA, 2002).

Esta rivalidad de intereses entre los poderes locales –los virreyes y los presidentes de audiencia- por beneficiar a las «empresas»³² de cada reino fue motivo de intensas riñas y negociaciones, que generalmente se valían de influencias en el aparato burocrático central para poder dirimir los pleitos de manera oficial. En estos casos, los Presidentes de la Audiencia acudían a la comunicación directa con el Real Consejo de Indias y por lo tanto con el Rey, acogiéndose a la facilidad que se diera para interpretar y aplicar la ley en función de las realidades locales (POLANCO ALCÁNTARA, 1992). Una de las expresiones más altas de este albedrío es la figura «obedezco pero no cumplo» empleada con bastante frecuencia por las autoridades locales (PHELAN LEDDY, 1995).

A favor de la Audiencia quiteña jugaban el hecho de haber sido nombrada Audiencia mayor en el proceso de redefinición del Virreinato de Nueva Granada (MORELLI, 2005), haber tenido un Regente e Intendente que era a la vez Presidente y Oidor General desde 1776 (POLANCO ALCÁNTARA, 1992), un fenómeno que solo sucedió en Quito y en el Cuzco. Además de haber tenido entre sus presidentes a personas que de alguna manera estaban

³² Empresa: La acción y determinación de emprender algún negocio, arduo y considerable y el esfuerzo, valor y acometimiento con que se procura lograr el intento (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

vinculadas con las noblezas de los dos lados del mar y que constantemente trataban de utilizar sus influencias tanto para el beneficio personal, como para el beneficio colectivo. José García León y Pizarro³³ era el hombre de confianza del Marqués de Sonora y los círculos de ilustrados reformadores de la Península como el mismo Jovellanos junto con quien el Corregidor de Otavalo, Bernardo Darquea pretendió implementar la industria de explotación de la canela (PANIAGUA, 2003).

Según algunos historiadores (BORCHART DE MORENO & MORENO YÁNEZ, 1995; TERÁN NAJAS, 1998) se puede deducir que Quito fue más esplendorosa en el s.XVII que en el XVIII, durante el cual sufrió un declive evidenciado en la constante ansia de recuperación de la población, en la contracción de su mercado interno y en la desaparición de su mercado externo. La crisis económica y demográfica de Quito estuvo ocasionada por sequías y lluvias abundantes, hambrunas que precedieron a epidemias como la de sarampión de 1785 -que mató a un 10% de la población calculada en 25000 y en descenso-; además de la migración, especialmente de la población masculina hacia el puerto de Guayaquil y el terremoto de 1797 (MINCHOM, 2007).

Además de la situación excepcional de su «menor importancia» y su «aguda crisis», el juego político y económico de las colonias americanas le obligaba de forma práctica a acomodar sus recursos escasos según las necesidades locales. La mayor parte de los impuestos eran cooptados por instituciones más importantes, que se encontraban en la capital de cada Virreinato y los territorios de menor importancia carecían de los arbitrios que les concediera algún sustento a sus instituciones. Por otro lado la crisis fiscal española exprimió los recursos americanos desencadenando una competición por producir y acumular de cualquier manera en todas las instituciones, las jerarquías y las prácticas. La transformación de sus funciones y el desarrollo de una autoconciencia como territorio autónomo irían en aumento.

³³ Presidente de la Real Audiencia de Quito desde 1778 hasta 1784.

Las formas aleatorias del poder en ultramar. La Distancia.



MAPA 3. BREVE DISEÑO DEL VIAJE QUE EMPRENDIÓ EL ILUSTRÍSIMO SEÑOR DOCTOR DON JUAN NIETO POLO DEL ÁGUILA, MI SEÑOR DEL CONSEJO DE SU MAJESTAD, Y DIGNÍSIMO OBISPO DE QUITO.
Las líneas coloradas muestran el camino que emprendió desde el Cumbal hasta el Río de Santiago. Del Cumbal a Muella [¿] 5. Del dicho a Mallama 6. A San Miguel 8. A Cuaiquer (¿) 5, y a San Pablo 3; 8; hasta Barbacoas 35, De Barbacoas a Iscuandé 46, por la mar a Zalaonda (Salahonda) 25 [133]. De Salahonda a camino dos leguas hasta la Isla del Gallo 002, [¿] a Tumaco 007, Hasta la Tola por el (¿) 20, hasta el río de Santiago 014, SUMAN 196. Archivo General de Indias. Mapas.

El mapa que narra la travesía del Obispo Nieto -construido entre 1746 y 1759- representa una geografía hostil a través de la cual los obispos viajaban a hacer sus visitas doctrinales con la finalidad de asegurarse que las almas de los indios estuviesen a buen recaudo. Sin embargo no sólo es la geografía hostil la representada en el mapa, me parece que es ante todo el sentido de la travesía emprendida. La sinuosidad de este esfuerzo.

Es posible que esa distancia haya sido entendida de distintas maneras. Los trabajos de Daiana NASCIMENTO DOS SANTOS (2013) hablan de la representación del Atlántico como un río navegable a través del cual eran posibles los intercambios culturales, la traducción política, el tráfico de personas y objetos. En los testimonios de Baquaqua y Equiano³⁴ recogidos por la autora el mar tiene también una fuerte representación negativa. No sólo viajaban a través del mar las cédulas reales y los funcionarios; también viajaban las

³⁴ Dos esclavos negros que dejaron sus memorias escritas.

enfermedades, la muerte, el encierro. En términos políticos el mar era ante todo un camino conocido para Europa y utilizado en su proyecto expansionista; lo que parece pasar es que los territorios ubicados del otro lado eran potencialmente insondables. Quiero pensar que a diferencia del mar, la tierra gozaba de una representación tortuosa para los europeos, y, especialmente en los Andes, una vinculación a la construcción de la identidad.

El Obispo Pérez Calama narra con palabras amargas la hostilidad del territorio. Estas palabras no solo se refieren a la geografía accidentada de las poblaciones asentadas en los Andes, situación bastante extrema en las estribaciones de la cordillera. Se refiere también a la escasa infraestructura y a la ausencia de las «comodidades» que podía ofrecer la metrópoli o algunos territorios sometidos a procesos coloniales más consolidados como los de las Reales Audiencias de México o Lima.

Esta distancia es concebida sobre todo de manera simbólica, e implica un «alejamiento de la luz» concebido como la presencia y cercanía del cuerpo real. En términos administrativos la distancia y la infranqueabilidad de los territorios constituyen un obstáculo para la dispersión del Cristianismo, por eso gran parte de los escritos referentes a reformas y proyectos necesarios para cumplir a cabalidad con la tarea misionera y civilizatoria de la Corona tienen que ver con la construcción y adecuación de caminos. Los proyectos para mejorar el ejercicio pastoral consideraban que esta distancia se podía anular con la construcción de caminos decentes:

Lo que nunca se emprende jamás se acaba: que en los males y penas el minorarlas es gran parte de prudencia. Que la fragosa cuesta de San Antonio es superable de suerte, que quede sin inminente riesgo alguno es para mí un dogma político. Que si en el corto tiempo de mi vida no me concediese Dios el suspirado consuelo de que mis amados feligreses transiten en todos tiempos la citada montaña sin los inminentes riesgos de la vida y hacienda que ahora sufre lloraré amargamente y me cubriré de la más lúgubre tristeza (Carta de renuncia de Joseph Pérez Calama dirigida al Rey, 1790. Archivo General de Indias, Quito, Gobierno, caja 588; f.9)

La distancia tenía varias maneras de interponerse entre las tareas misionales y las almas de los indios –y también de los blancos- que habitaban territorios remotos. Tal vez porque, como ahora lo entiendo, se trataba siempre de pensar en el centro como el modelo ideal del deber ser en el territorio. Por ejemplo, la falta de «pompa» en las ceremonias eclesiásticas llevadas a cabo en misiones era motivo de queja y desazón entre los sacerdotes y parroquianos. Por supuesto que la etiqueta que debían observar estos actos estaba prescrita

en los sínodos conciliares, pero era inaplicable en regiones tan remotas como Telembí,³⁵ Mainas o Iquitos,³⁶ desde cosas tan simples como tener un repositorio adecuado de agua bendita, como la dificultad de conservar los óleos consagrados en medio de una selva impenetrable que impedía, además, cumplir con los plazos de no guardarlos más de tres años después de su consagración.³⁷

En términos prácticos resultaba difícil mediar esta distancia, es por eso que, apelando a los deberes morales de la Iglesia, se encargaron de los territorios más alejados e inhóspitos los misioneros de las órdenes regulares. Tampoco era fácil conseguir personal para dichos curatos; en general los sacerdotes jóvenes y sin otras opciones elegían las misiones como un medio de ascenso social que les permitiera buscar un mejor curato luego de cumplir el tiempo de estancia relativamente corto. Más difícil resultó encargar las doctrinas y parroquias remotas al clero secular cuyos miembros eran cercanos a los aparatos administrativos y a la burocracia real.

No sólo era el medio hostil lo que les hacía huir, también el hecho que sus ingresos dependiesen de la cantidad de tributarios que tenían, es decir, de la cantidad de bautizados en edad productiva. Estos funcionarios, tanto los curas como los inmiscuidos en comisiones especiales como las de fijar límites con Brasil, eran absentistas o desertaban fácilmente:

Así se nota que una porción de los eclesiásticos que vienen a Maynas, desde que han de emprender el viaje, o se les intimida la salida, y están discurriendo los medios de eludir su destino, o atemorizados de los riesgos, o lo que es más común, porque a pesar de su promesa, no hicieron formal intención de cumplirla; por esto, unos sin salir de Quito solicitan con los mayores esfuerzos eximirse de la entrada, otros, con cualesquiera especioso pretexto se revuelven del camino, algunos se quedan entretenidos por el Gobierno de Quijos; y no son pocos los que se desertan sin licencia de su Prelado desde los pueblos en que los destinan, pues aunque regularmente están nombrados 22 sacerdotes incluso el superior, pocas veces está la Misión completa, quedando por esta razón 1 o 2 pueblos sin pastor, o encargado de ellos el párroco más inmediato, con imposibilidad de poder servir 2 o 3 reducciones por las largas distancias en que están situadas (Descripción del gobierno de Mainas y misiones en él establecidas, Francisco Requena y Herrera, 1784, en: PONCE LEIVA, 1991, p. 664).

Claro que el absentismo denunciado por Requena es deliberado e interesado, pero parece ser que, en ciertas circunstancias, la movilización era más que difícil, imposible. En este contexto se desarrollaron varias fórmulas para entender cuando la distancia era un justificativo válido

³⁵ Río que se encuentra en la actual frontera nor-occidental colombo-ecuatorial. Es de difícil acceso, en la región costa por la espesura de la selva y la falta de caminos; su clima es bastante tropical cálido húmedo.

³⁶ Región sur oriental de la Real Audiencia de Quito que incluía el Río Marañón y sus afluentes hasta el Amazonas.

³⁷ El tercer capítulo del libro publicado en 1659 por el Obispo de Quito (PEÑA MONTENEGRO, 1659) y reimpresso en 1771 era un manual a seguir en cuanto a las consideraciones sobre la distancia y el proceder en estos casos.

para que un Cura dejase sin sacramentos a los indios. En el *Itinerario para párrocos de Indios* (PEÑA MONTENEGRO, 1659) existe un acápite entero titulado «Distancia Remota, cuál es?», dedicado a explicar las maneras en que la distancia puede afectar la misión pastoral y como solventar estos inconvenientes.

La distancia además implicaba peligros para todo tipo de funcionarios, no sólo por la exigencia física del territorio, también por la resistencia mantenida por algunos grupos de indígenas. Por eso cuando Toribio Calderón de la Barca se vio en la necesidad de crear una estrategia para catequizar el Putumayo pidió:

[...] una escolta de doce soldados, y un cabo armados de sus respectivos fusiles y municiones para que hagan respetables a los misioneros, y en las ocurrencias extremas los defiendan con mano militar de todo insulto³⁸, a que advierte que están expuestos por ser frecuentes y experimentadas las salidas a impedir el paso a los misioneros de los muchos indios barbaros, que dispersos abundan a lo largo de ese tránsito (Proyecto para implantar misioneros con los indios yaruquíes, Toribio Calderón de la Barca, 1797; Archivo episcopal de Quito, Gobierno eclesiástico, caja 17, s/f).

No sólo existía esa distancia salvaje e inhóspita relatada en los informes de misiones de los párrocos y doctrineros que viajaban a zonas que aún hoy son difíciles de conocer; también había una concepción de la distancia en términos de ausencia de control de la población. Los peligros de dejar libres a los indios fuera de la hacienda los días domingos para que atiendan a misa, dibujaba también distancias pequeñas y fácilmente transitables como impedimentos para su buen disciplinamiento. Claro que estos peligros eran percibidos por terceros, quienes buscaban un remedio en beneficio de las buenas costumbres. Es el caso del patrón de la hacienda de Coñaquí Chiquito, Don Manuel Jijón y León quien quería que un hombre blanco y bien educado enseñase el catecismo en la capilla de su hacienda para evitar los problemas planteados por esta distancia fácilmente eludible:

No con poco sentimiento experimento los perjuicios, que en lo espiritual y temporal se siguen a todos mis sirvientes Indios y blancos de dichas haciendas, y otros agregados de la precisión que tienen de ir en los días de fiesta al Pueblo a oír misa y a la doctrina, pues distando esta hacienda una legua de camino áspero, y muy ardiente en el verano, y en el invierno muy resbaladizo, y con las incomodidades de transitar con muchas aguas encima siguiéndose además de esto, que los Indios tan propensos a la embriaguez luego que llegan al Pueblo, ya por la natural propensión y ya con pretexto de las fatigas del camino, se entretengan a las bebidas espirituosas de chicha y aguardiente, de que abunda ese Pueblo (Petición de Manuel Jijón y León al Obispo Blas Sobrino para que se autorice a los Indios de su hacienda oír misa en la capilla de la misma hacienda. Coñaquí Chiquito en la Jurisdicción del Pueblo de Urcuquí. Manuel Jijón y León; 1787; Archivo episcopal de Quito, Gobierno eclesiástico, caja 17; s/f).

³⁸ INSULTO: Acontecimiento violento o imprevisto para hacer daño (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

Contradicciones

La ilustración dibujada como una época de luz gracias al triunfo de la razón sobre los dogmas religiosos, resulta un concepto lleno de contradicciones, especialmente en la monarquía hispana y con mayor razón vista desde América. Por un lado la política de gobierno cuyo discurso se situaba en la elaboración de condiciones que ayuden a alcanzar la felicidad individual como signo de progreso fracasaba por completo en las Indias. La lucha emprendida entre la administración pública y los hacendados locales, tanto de la costa como de la sierra ecuatoriana, por acaparar los tributos indígenas es un claro ejemplo de esta inconsistencia.

El s.XVIII, con su decisión de estructurar un fuerte aparato estatal que permita la gubernamentalidad y la gobernanza fortaleció el poder de las élites locales tanto en las dimensiones públicas como privadas. Este proceso fue llevado a cabo gracias a la elaboración de una conciencia de clase burguesa y aristócrata que asumió la tarea de liderar los procesos de cambio y liderar la educación del pueblo en beneficio de los intereses de las clases dominantes. En el caso hispano fue la cultura popular la depositaria de los vetos morales y los prejuicios étnicos y cristianos.

Constantemente se ha hecho alusión a la separación entre el Estado y la Iglesia como resultado de las transformaciones ideológicas del siglo. La verdad es que el Estado más que nunca reclamó sus derechos de administración de la Iglesia; y aunque al adentrarse el siglo más y más regulaciones sobre las fiestas populares aparecían, la práctica de gobierno estaba plagada de valores cristianos. En las prácticas morales de esta burguesía dominante de facto se afianzaron los valores católicos, de formas más austeras y menos místicas, mientras se fueron mermando las demostraciones rituales de devoción, que tan preocupados tenían a los gobernantes borbones.

La Iglesia con sus transformaciones, en constante acusación de decadencia, propició el refuerzo de la presencia de la Corona a través del remplazo del clero regular por el secular; y el total control administrativo y tributario de los confines de estos territorios. Por lo menos en América la secularización de esta importante institución se origina en la necesidad de la Corona de tener un brazo ejecutor más potente y profundo que las dependencias civiles.

Como hemos puntualizado, el análisis de la Ilustración española está lleno de contradicciones; por un lado entiendo que en la historiografía clásica se ensalce este pasado, «con el fin de justificar el presente»; por otro lado hay un hilo crítico que pone en tela de juicio su efectividad, postulados y logros. No es muy diferente el caso hispanoamericano; pero en él

hace falta un análisis que enfoque de cerca los acontecimientos tangibles del período anterior a las independencias.³⁹

A pesar de estas dudas, el Despotismo Ilustrado en la Monarquía Hispánica tuvo sus peculiaridades y sus postulados ideológicos, pero muchos de ellos no pasaron de ser ilusiones demagógicas, impedidas por la misma nobleza, las élites criollas y por los sectores más reaccionarios de la Iglesia. Estas peculiaridades fueron transformándose o difuminándose al atravesar el Atlántico, en primer lugar por la creencia de que América era en varios sentidos inferior a Europa y la utopía paternalista borbónica⁴⁰ recrudesció sus contradicciones: era más protectora con las poblaciones, trató de reforzar la presencia de las misiones e incrementó las residencias a los funcionarios; y al mismo tiempo ideó maneras de extraer riqueza a costa de hacer la vista gorda con respecto a la explotación inhumana de la mano de obra indígena.

Aquello que saco como conclusión, de cuanto he leído y transcrito, es que se vivía una contradicción de fondo en varias esferas. La doble vía de la política práctica de la Corona de Castilla a finales del s.XVIII está contenida en la frase de Raúl HERNÁNDEZ ASCENCIO aquel fue un siglo en el cual se vivió «la confrontación entre dos proyectos políticos y culturales muy diferentes: el continuismo austracista del modelo de la monarquía plural imperante desde la época de los Reyes Católicos y el Estado unitario borbónico» (2008, p. 15). La vía de esta reforma siempre fue la clase media creciente, cuyos intereses eran distintos.

Estas nuevas prácticas estaban fundamentadas en las maneras en que los súbditos del rey y las clases que ostentaban los poderes locales se relacionaban. El s.XVIII saca a la luz una problemática gestada ya desde el s.XVI: la comunidad como un hecho civil y las maneras de legislar la conducta de los vasallos para alcanzar el bien común. Claro que el régimen borbónico exagera: la doble combinación de una Corona inmiscuida en la administración de poblaciones a través del clero secular y de una Iglesia regalista casi cumple con el «sueño de todo gobierno europeo del s.XVIII; controlar la vida de sus súbditos» (Jean Sarrailh en FERNÁNDEZ SANZ, 1993: 63).

³⁹ De entre los más escépticos está FONTANA (1985, 1991) quien opina que las «luces españolas» no fueron más que la demostración de la debilidad de la corona. En un punto que evalúa los diferentes procesos pero también con un gran ambiente de crítica pueden considerarse a BRANDING (2003), ELLIOTT (2010), mientras en términos de construcción de la recuperación de la Corona por lo menos durante el período de Carlos III (1779-1788) podemos encontrar a HERR (1965) y LYNCH (2010).

⁴⁰ Tomo el término de FERNÁNDEZ SANZ (1993).

Uno de los cambios de la política y el discurso ilustrado que marca diferencia con el Antiguo régimen es la alabanza al trabajo. Este nuevo valor social sólo puede entrar en juego cuando la burguesía –clase fruto de su propio trabajo–, logra insertar sus valores dentro del sistema de autoridad. Caso contrario la alabanza y procura de un trabajo en pos de la felicidad pública sería imposible en un sistema donde la nobleza acaparaba el discurso hegemónico. Las reformas del trabajo tenían mucho que ver con la normatividad del ocio, la pobreza y la vagancia.

La pirámide de clases en América Latina no era la misma que en Europa y es difícil hablar de diferencias entre la burguesía clásicamente conformada y la nobleza. En América la burguesía se fue constituyendo por esa capa de funcionarios reales que entraron con fuerza durante el s.XVIII o por funcionarios que hicieron alianzas locales y fueron acaparando tierras y recursos, dedicándose al comercio y a la incipiente industria. Estos funcionarios y estas élites criollas mantuvieron una constante rivalidad con la nobleza castellana.

Sin embargo, una de las variables más importantes es la diferencia étnica como clave para la conformación del sistema estamentario. Y si había problemas en definir la clase más baja (indios, negros, mulatos, zambaigos) también lo había para definir la clase más alta. Como veremos la nobleza americana y mucho más la quiteña era inexistente; por lo que el juego de poder quedaba a voluntad de varios tipos de interesados, que luchaban por los botines más grandes. Los nobles preferían permanecer en Nueva España y Perú y sus capitales mientras que lugares como la Real Audiencia de Quito eran un territorio menor; geográficamente difícil y árido frente a las cuantiosas ganancias de la plata o el oro de México o del Perú.

De hecho, la economía quiteña era poco atractiva, no se habían descubierto minas ni vetas de metales excepto en Zaruma cuya producción decayó entrado el s.XVII. La lectura de textos dedicados a la economía colonial como el de JOHNSON y TANDETER (1992) o el de BETHELL (1990), mencionan escasamente a Quito o Guayaquil, pues los productos centrales de la economía americana como el oro, la plata, la cochinilla no eran quiteños. Nuestra economía era de subsistencia local, con escaso circulante, afianzada sobre productos sensibles como los paños y los productos agrícolas abaratados gracias al nulo reconocimiento de la mano de obra como destacan MINCHOM (2002) o LAVIANA CUETOS (2007).

Los valores sobre el trabajo, en un territorio sin una importante capa burguesa fueron impuestos por las mismas élites que funcionaban como juez y parte de las sentencias morales que pesaban sobre los ociosos. En este contexto, se expidieron normativas y se pusieron en

práctica mecanismos en contra de la vagancia. En general estas prácticas tenían varios discursos activos enfocados a transformar la cotidianeidad de los ciudadanos a través de códigos «de buen gobierno y policía» generalmente a cargo de los gobiernos municipales o de comités de ciudadanos voluntariosos. Este fenómeno político era una amalgama de mecanismos de productividad individual y colectiva, discursos referentes a la urbanidad y a la convivencia en sociedad -limpieza, higiene, orden- y la colaboración patriótica en iniciativas para crear un sistema asistencialista: caridad y atención social a los pobres a través de las limosnas.

A finales del s.XVIII se constituyeron varias maneras de cuidar el orden y el desorden, cada una de ellas es la expresión de las subjetividades sobre la autoridad y sus relaciones con los súbditos. Nos dedicaremos a explorar el pensamiento y funcionamiento de las instituciones de asistencia; la función de la Iglesia y las dinámicas ejercidas entre los vecinos para aproximarnos al mundo del gobierno virreinal.

Capítulo 2. La mirada social de los Borbones

Prácticas del orden, la protección y la justicia

Es necesario entender y explicar las diferentes funciones del Rey en un reino tan diverso y amplio como la Corona hispana de los s.XVI-XVII y XVIII y, con ellas, las subjetividades que se construyeron a su alrededor y las prácticas posibles, heterogéneas y discontinuas que aparecían en la ejecución indirecta de la autoridad Real. En la teoría y en la práctica política del antiguo régimen, el Rey era la manifestación física del poder divino, su cuerpo en sí encarnaba la facultad de ordenar el territorio y las poblaciones; pero además el Rey significaba protección, prosperidad y abundancia.

En los discursos contruidos alrededor de su presencia física se habla siempre de la luz que resultaba ser y la bendición de su presencia. En este sentido, las maneras de gobierno debían hacer una excepción con los territorios ultramarinos y crear las fórmulas pertinentes que les permitiera ser gobernados;⁴¹ aunque su luz resultaba opaca y difusa. La designación de virreyes y la creación de otros sistemas, como las capitanías o reales audiencias eran los espacios a través de los cuales los funcionarios de la corona ocupaban cargos que resultaban metáforas tanto del cuerpo del Rey como de sus funciones (POLANCO ALCÁNTARA, 1992). En las Indias, la ausencia total de un Rey o una corte construyó una imagen aún más abstracta, y tal vez más ideal, que en la Península; mediada por todas las cadenas de cargos públicos que fueron creados para remplazarlo.

En esta lógica de gobierno, las Audiencias, que encarnaban los atributos de justicia, eran la representación del Rey justiciero. La obligación del presidente de una Real Audiencia y de sus funcionarios estaba vinculada en su mayor parte con este atributo y representaban las funciones que le permitieran ejecutarla: oír, aconsejar y tomar medidas pertinentes (POLANCO ALCÁNTARA, 1992). Lo que se entendía por justicia significaba dos cosas: «dividir controversias entre particulares» y «gobernar bien».

Cuando la vida social de las colonias se fue complejizando y fue necesario desarrollar mecanismos de gestión en ultramar se empezaron a concebir nuevas funciones, nuevas leyes, nuevas instituciones. Con el tiempo, las Reales Audiencias articularon el problema del gobierno más allá de la administración de justicia, es decir, demostrando una preocupación

⁴¹ Sabemos que Carlos V itineraba en las diferentes capitales de las provincias orientales tratando de ejercer su gobierno de manera rotativa; fue su hijo Felipe II quien decidió recluir su ejercicio presencial de gobierno a un solo lugar: Madrid (LYNCH, 2010).

preventiva por la población y la producción. Para cumplir a cabalidad esta nueva función se creó la figura del Regente, que pudiera liberar al Presidente de la Real Audiencia de lo administrativo (TERÁN NAJAS, 1998) y al mismo tiempo se ocupara de velar por el cumplimiento de la voluntad del Rey al otro lado del mar. En el caso de Quito, Regente y Presidente eran un solo cargo.

Paralelamente se fueron juntando estas formas de gobernar con nuevas formas administrativas como los códigos de policía y buen gobierno, que trataban de desligar la vigilancia paternalista de la Iglesia por la vigilancia paternalista de las élites civiles –aunque es un grupo que comparte el mismo círculo social-. Con el tiempo este sistema de normatividad sobre la conducta se supone que desembocaría en la interiorización de las prácticas de urbanidad. Gran parte de la actividad de este fenómeno se concentraba en la promulgación activa de ciertos valores adquiridos y empoderados por las élites viabilizados también a través de una constante vigilancia entre vecinos. Este proceso persistió en la época de la república, otorgando la potestad sobre la determinación de las costumbres y el deber ser de la población a los mismos grupos privilegiados.

Por otro lado, otras formas de autoridad dentro del concepto de orden público se ejercían; las obligaciones del Rey como justiciero y protector de sus vasallos encontraban otras formas de efectivizarse. Para el caso que nos ocupa, las funciones de protección se fueron canalizando a través de dispositivos de beneficencia, instituciones destinadas a cumplir funciones asistenciales en las poblaciones que más lo requerían o que más lo merecían⁴². Entre estas instituciones figuraban casas de asilo, hospicios, casas de expósitos, ermitas y hospitales. La política social se complementaba con una serie de rentas y asignaciones monetarias como socorros para pobres, rentas, dotes para huérfanas, arcas de misericordia, entre otros (CARASA SOTO, 1984). Este sistema, que corresponde a lo que podemos llamar política social de los Borbones (FERNÁNDEZ SANZ, 1993), reordenaba las prácticas de asistencia y cuidado de aquellos que necesitaban atención: pobres, enfermos y desvalidos. En la sociología de la desviación, aplicada durante el s.XIX, se puede ver claramente que los mismos esfuerzos focalizados en el bienestar de la población constituían al mismo tiempo la «estructura semi-

⁴² En el análisis de LOMNITZ (2012) el sistema de merecimientos del Antiguo Régimen estaba establecido bajo la premisa de que era la autoridad quien designaba la dignidad de cada individuo; esto nos acerca a la lógica de uso de las instituciones de asistencia en un sistema cerrado estamentario en donde los usuarios estaban potencialmente definidos, para el caso de América, no por la comunidad pero sí por la autoridad vicarial.

jurídica [...] entre la policía y la justicia, en los límites de la ley para servir al encierro» (VARELA & ÁLVAREZ-URÍA, 1989, p. 39).

Si bien es cierto, estas instituciones -hospicios y hospitales-, comienzan a especializar sus funciones en este siglo, este proceso es de largo aliento en el caso de Quito. Se hace énfasis sobre la atención de los pobres, una población que representaba un tipo de desorden sistémico a la luz de los nuevos valores burgueses, sin embargo, no era una problemática nueva. La pobreza y las funciones del gobierno frente a ella fueron un debate surgido a partir de la Edad Media, y tenía su antítesis en la penalización de la riqueza y sus funciones sociales.

El gobierno de los hombres frente a la pobreza

Resulta preciso hacer una puntualización sobre las varias discusiones que se hicieron alrededor de la pobreza en Europa, anteriores al inicio de la modernidad y que continuaron siendo importantes en el pensamiento de las maneras de gobernar de la Coronas, las municipalidades y las élites desde el Renacimiento. La primera se centra en las concepciones de la pobreza, la diferenciación entre tipos de pobres y las dinámicas sociales que se activaron a su alrededor.

Es importante entonces reconocer en la pobreza una dinámica social dialógica establecida por el aumento de las condiciones de vida de las élites (RHEINHEIMER, 2009) razón por la cual es un fenómeno social cambiante dependiente del crecimiento económico global y de las intersubjetividades que entran en juego. La tesis de RHEINHEIMER establece la vinculación necesaria entre el aumento de las condiciones de confort y la pauperización de las clases bajas; lo que resulta en un cambio en la visión sobre los pobres inaugurada en la modernidad temprana (s.XV-XVI). Ahora bien, los fenómenos de conceptualización de la pobreza y la manera social de concebirla no han sido definitivos, son movimientos de ida y vuelta, de larga transformación y sujetos a fenómenos y eventos sociales constantes.

Para efectos de este trabajo lo más importante es diferenciar entre aquellos que «no pudiera permitirse comer, vestir y tener cobijo por sus propios medios» y aquellos para los que era posible abastecerse por sí mismos pero no podían vivir de acuerdo a su posición social (RHEINHEIMER, 2009, p. 2). A los segundos se los conocía como «pobres vergonzantes» y eran objeto de la beneficencia real. Pero sobre los primeros pesaban a su vez otros criterios de clasificación- Según este autor estaban en primer lugar todos aquellos quienes pudieran ser altamente vulnerables y verse incapacitados de afrontar sus necesidades básicas; un grupo importante tomando en cuenta la frágil situación económica de la Europa de los s.XVI-XVII-

XVIII, y las pésimas condiciones de vida de la población indígena y «castas» en América de los mismos siglos.

Otro grupo estaba conformado por aquellos que no podían sobrevivir sin ayuda, aunque sus condiciones no fueran tan desesperantes; entre estos podemos diferenciar dos tipos: los socialmente aceptados –viudas, huérfanos, enfermos, adultos mayores, locos- cuyas limitaciones físicas hacían imposible su auto subsistencia y los marginalizados a quienes se les veía como un riesgo social latente pues eran jóvenes hombres fuertes a quienes se les inculpaba de pobres por holgazanes y ociosos. Este último grupo fue constantemente despreciado pues en la lógica de la modernidad su «pobreza voluntaria» constituía un foco infeccioso de rebelión y el peligro de escasez de la mano de obra.

Sabemos que el dispositivo asistencial combinaba intereses y cuerpos de intervención, y que de alguna manera funcionaba como un mecanismo de aislamiento y control de lo que se empezaba a considerar «la plebe». En la tesis de estudiosos como Montserrat CARBONELL (1994; 2002) los hospitales y el sistema de beneficencia, desde mucho antes de las reformas borbónicas, lograban el sostenimiento material de los pobres –así en genérico-, aunque por lo menos desde los albores de la modernidad se clasificaron diferentes tipos de pobres y las maneras adecuadas de socorrerlos o de combatir este mal social.⁴³

La medicina no era la práctica que se concentraba en estos espacios físicos. Cuando decimos «hospitales» nos referimos a instituciones no sanitarias en donde escaseaban por lo regular los médicos⁴⁴ y que mayormente estaban destinadas al alivio y cuidado de algún infortunado (JOSEP M. COMELLES, DAURA, ARNAU, & MARTÍN, 1991). En Europa se aseguraba en ellos la presencia de médicos, desde el siglo XIV y en adelante, por medio de contratos *conductio* hechos entre las Universidades y los concilios o municipios (BARCELÓ PRATS & COMELLES, 2016).

En el caso de América la potestad sobre la medicina la tenía el protomedicato, una institución vinculada con la Corona, que dejaba la administración de la salud, o de las visitas médicas, a representantes que cumplían su rol de manera institucional, dedicándose principalmente a suplir funciones vinculadas con la administración de estos dispositivos:

⁴³ Ejemplo de esto es el tratado de VIVES (1781) *De subventionem pauperum* impreso por primera vez en 1526; cuya discusión sobre la calidad de los pobres fue retomada por los ilustrados, tratando de calificarlos como buenos-malos, voluntarios-involuntarios o verdaderos y falsos (CASTILLO CANCHÉ, s/f).

⁴⁴ Se ha entendido la falta de médicos con la deficiencia del sistema, sin embargo, no está por demás recalcar que la curación no era el objetivo del Hospital.

visitas a cárceles, declaraciones en juicios, visitas a hospicios, entre otros. Sin embargo eran irregulares y estaban concentrados solamente en las ciudades importantes. En el caso de Quito, a través de los archivos que he procesado, se puede entender que la presencia de los médicos era esporádica, y que su labor pública estaba centrada en este tipo de actividades.

El fuerte de estos dispositivos eran dos ejes: continuaban siendo el resultado de la aplicación de la piedad cristiana, y también reflejaban la ansiedad social que provocaban entre las élites y las autoridades la presencia de grupos percibidos como desordenados. La necesidad de control era reiterada a cada momento con diversas estrategias, y al mismo tiempo, se pronunciaba un repetitivo discurso moral sobre los beneficios del trabajo. Los hospitales y hospicios se transformaron en lugares que permitían la reproducción de la mano de obra a través de la acogida de las poblaciones pauperizadas.

Las normativas de Carlos III (1759-1788), aplicables a los dispositivos asistenciales, pretendieron cambiar radicalmente su forma de gobierno. Afectaban a todos los territorios adscritos y proponían la centralización de los recursos y la administración homogénea de dichas instituciones. Esto supuso un gran reto para las instituciones ya conformadas, desde el s.XII o XIII en muchos territorios europeos y desde el XVI en la América Virreinal, que tenían lógicas de funcionamiento disímiles.⁴⁵

Ilustración y Caridad. Un revival

Desde la condena que hizo la Inquisición sobre las órdenes mendicantes surgieron algunos debates sobre los límites de la pobreza propuesta por Cristo y sus seguidores, este debate da cuenta de una discusión de fondo sobre la desigualdad, la misma que daría origen a una economía de la salvación (RHEINHEIMER, 2009) anclada principalmente en la pobreza y el funcionamiento de lo común frente a ella. El problema teológico desencadenaba prácticas que ocupaban un lugar cada vez más importante en las artes de gobierno. Resultaba central para el buen funcionamiento de las ciudades, la administración de las comunidades cerradas, de los monasterios y las órdenes determinar la acogida de los menos favorecidos en un sistema social orgánico que además se dibujaba como una de las virtudes teologales por excelencia.

⁴⁵ La tendencia borbona a formar un estado centralista dificultó de manera grave la administración y la misma concepción de las instituciones peninsulares, especialmente en la antigua corona de Aragón, que se financiaban a través de una compleja red de censos, juros, censales y donaciones, hechas por la sociedad civil, lo que traducía las funciones que la misma comunidad entendía y asumía sobre la responsabilidad común de velar por el bienestar local. Sobre su funcionamiento y crisis ver (BARCELÓ PRATS & COMELLES, 2016).

La caridad se expresaba en varios momentos de la vida, principalmente los que tenían que ver con la gestión del infortunio social: asistencia en la buena muerte, alivio de los locos; hospitalidad y cuidado de los desvalidos y enfermos, la ayuda con los necesitados, entre los que se encontraban los pobres, los enfermos, los peregrinos, los huérfanos, los moribundos, los ancianos, las viudas, entre muchos. Siempre llama la atención el hecho de que la historia de los hospitales contemporáneos y de la medicina esté anclada a la atención de peregrinos en la Edad Media; es decir a prácticas de hospitalidad.⁴⁶

Las funciones de estas instituciones fueron cambiando con el tiempo; aunque es un error pensar que todas ellas, al unísono, encontraron sus maneras de transformarse a medida que el antiguo régimen iba muriendo. La gran tesis de Foucault, construida a partir de la observación de los sistemas asistenciales franceses, sugiere un entendimiento radicalmente distinto concebido durante el s.XVIII, alrededor de los «problemas sociales» como la pobreza, la enfermedad y el sufrimiento; y sus maneras de regularlos. Este proceso, conceptualizado bajo el nombre del *grand renfermement*; ha sido cuestionado posteriormente (POSTEL & QUÉTEL, 2000), pues no parecía ser totalizante y absoluto como lo había planteado el filósofo francés; o no funcionaba como un modelo explicativo aplicado a otros contextos geográficos como los territorios cercanos de Aragón, Cataluña y Valencia (COMELLES, 2006).

En la tónica de gobierno diferenciado aplicado en las Indias, ya sea por voluntad o por defecto, el sistema de encierro impulsado en el s.XVIII hispano tiene algunas particularidades diferentes al sistema parisino sobre el que se construyeron las tesis del gran encierro. Esta historia debe buscar diferencias importantes desde sus puntos de partida: un gobierno imaginado, unas funciones pastorales y evangelizadoras inaplicables en Europa, una creciente élite local con intereses ajenos a su propio territorio, la insondable distancia que los separaba; entre muchas.

Me parece que el centro de los postulados de las instituciones de asistencia indianas del s.XVIII era la función del Estado siempre paternalista frente a los individuos, a sus comportamientos y conductas; a su vida material y espiritual como simiente de la felicidad de las naciones. En esta dinámica funcionaba el utilitarismo con una fuerte dosis católica mediada

⁴⁶ Muchas de estas referencias bibliográficas están contenidas en los estudios que tienen que ver con Historia de la Medicina (LAHARIE, 2000; MORENO EGAS & MORÁN, 2011; NÚÑEZ ROLDAN, 2009; PESET, 2005), como disciplina; o en historia de las instituciones asistenciales concebidas como parte de dinámicas de administración de gobierno y sistemas sociales de beneficencia y caridad pública, una mirada que nos permite entender la complejidad del fenómeno y su relación con la cultura política de cada época (CARASA SOTO, 1984; JOSEP M. COMELLES, 2006; JOSEP M. COMELLES ET AL., 1991; DARIAS PRÍNCIPE, 2003; DÍAZ MUÑOZ, 2006; MARTÍN, COMELLES, & ARNAU, 1993).

mayormente por la intervención de los individuos en el funcionamiento de las instituciones, y la persistencia de la cultura popular en las prácticas de acogida. Lo que involucraba también prácticas indígenas de medicina, atención y concepción del bienestar. En esta coyuntura la obtención del bien común y el orden como sinónimo de bienestar espiritual y moral era conseguida a través de la buena conducta de la colectividad y de cada individuo en concreto tanto en beneficio del bienestar económico (postulado liberal) como en beneficio moral de la colectividad cristiana.

Los dispositivos asistenciales o de hospitalidad trataron de llevar la batuta de estos objetivos en cuanto a la formación moral y práctica de los individuos. En la Península, existían ya y fueron parte de un importante movimiento que repensaba las obligaciones de las élites locales sobre las responsabilidades colectivas en el buen funcionamiento social.⁴⁷ En las colonias, si bien existieron y eran administrados *ad honorem* por las élites, tuvieron siempre el impulso de la Corona. El s.XVIII concentró su atención en la regulación y control de las instituciones públicas y privadas dedicadas a la caridad. Trataba de regular la administración de los fondos, canalizando las donaciones hechas a través de testamentos, y reforzaba la visión de la Corona sobre la moral y la vida pública y privada de los vasallos con un amplio énfasis en la práctica de hábitos y costumbres cristianas.

Por la propia dinámica social de la colonia estas élites pertenecían a grupos cerrados vinculados con la península, ya a través de cargos administrativos, militares, eclesiásticos, o por redes parentales. Esta élite dirigente, que se haría cargo de llevar a cabo el sueño de progreso de las pequeñas colonias americanas, estaba compuesta por sabios, científicos, estudiosos, políticos, filósofos, abogados, todos ellos pertenecientes a un círculo de poder gobernante. Sus actividades, sin embargo, eran globales; opinaban de medicina, hacían estudios botánicos, elaboraban proyectos de crecimiento económico, ponían en conocimiento público sus ideas sobre la mejor forma de administrar poblaciones.

Son- al igual que en Europa- auto-representados como ilustres e ilustrados. Norbert ELÍAS (2012) insiste en que la conformación de una autoconciencia aristocrática es el puntal de la transformación de la subjetividad social en el transcurso de la Edad Media, por ejemplo.

⁴⁷ Los trabajos de Joseph Comelles y Josep Barceló (BARCELÓ PRATS & COMELLES, 2016; COMELLES, 2013) están enfocados en entender los múltiples significados del apoyo y la persistencia de un arraigado, complejo y fuerte sistema social en los territorios catalanes contruidos desde los vecinos y las élites locales, fomentados por una visión de responsabilidad frente a su propia comunidad. A través de problematizar las múltiples transformaciones negativas que estas instituciones sufrieron en el agresivo proceso de centralización del s.XVIII demuestran el interés de las élites locales por mantener sus sistemas de asistencia de manera autónoma.

El liderazgo sobre el pueblo es un proyecto político global que no dejaba de lado la vida privada y lo cotidiano. El gobierno indiano, compuesto de una trilogía en ocasiones inseparable: corona-iglesia-poderes locales, asume el cuidado de la plebe. Lo que sorprende es que en sus múltiples ejercicios públicos sobre la definición y reforma de los hechos sociales, pocos eran los que habían aportado con los fondos necesarios para crear sus propias instituciones públicas de asistencia.

Ejemplos de este tipo eran populares en la globalidad territorial de la corona española. El noveno Obispo de Canarias y Cádiz, fundador a la vez de la Real Sociedad Económica de Granada, Don Antonio MARTÍNEZ DE LA PLAZA (1787), expidió un documento en el que dejaba en claro las normas de la *Erección de la congregación de feligresías para la Caridad Doméstica*, haciendo hincapié en asumir como Iglesia el cuidado que las familias acostumbraban a asumir al interior de sus casas, cuando alguno de los necesitados careciera de la cercanía de su familia para socorrerlo. La idea no nos es totalmente ajena: el gobierno asume como uno de sus deberes el socorro y alivio de los individuos en entornos privados.

Muy por otro lado está la historia de la medicina, cuyas prácticas parecen haberse concentrado en las boticas, antes que en los hospitales.⁴⁸ En la Real Audiencia de Quito durante el XVIII, la Corona se esforzó por centralizar la administración de los territorios y el destino de los tributos creando nuevas divisiones territoriales y nuevos sistemas de autoridades a cargo de las cuales funcionaban las instituciones de asistencia (TERÁN NAJAS, 1998). A pesar de que alguna de la literatura al respecto de estas instituciones ubica el s.XVIII como el momento de incentivar y respaldar las prácticas médicas, como demuestra SACRISTÁN (1994), en la Real Audiencia la presencia de médicos en juicios o testimonios no deslegitima otro tipo de conocimientos. En el s.XVIII los padres Betlemitas continuaban encargados de administrar y de cuidar a los enfermos del Hospital de la Caridad de Quito (MORENO EGAS & MORÁN, 2011).

Existían preocupaciones, tanto públicas como privadas, vinculadas con la salud pública. La Real Expedición de la Vacuna iniciada en 1802 y finalizada en 1810, por ejemplo, era una expedición filantrópica (RAMÍREZ MARTÍN, 2004) que buscaba el bienestar de los ciudadanos y cualquier posible rédito económico. El aporte que hicieron los médicos quiteños, como Eugenio Espejo también es un aporte concebido en términos de

⁴⁸ La revisión de textos como los de MORENO (2011), nos hacen concluir que donde realmente se concentraba la disputa médica era en las estanterías de los boticarios, en la revisión de sus procedimientos, en la vigilancia de sus prácticas y productos.

mantenimiento y fomento de la paz del territorio y su adelanto que atraviesa por la salud corporal y mental de los individuos, y que posteriormente se decantaría en una preocupación gubernamental por el «mejoramiento de la raza».

En relación al resto de Europa, la España del s.XVIII era un lugar en el cual prevalecían más que en ningún otro las prácticas políticas y sociales del Antiguo Régimen (RODRÍGUEZ MIRABAL, 2003). La forma en la que se construyó la caridad cristiana ilustrada encuentra increíbles parecidos en los ideales utópicos de la alta Edad Media. Es concebida como una obligación del gobierno de los hombres que asegure la paz de la comunidad en favor de un colectivo cristiano de beneficios recíprocos, universales y piadosos, tal cual lo había propuesto Eiximenis (JUNCOSA BONET, 2011). Aquellos que han estudiado el despotismo ilustrado encuentran este gesto como una manera de suplir la carencia de un proyecto de gobierno sólido (FERNÁNDEZ SANZ, 1993; NIETO SORIA, 2011); considero importante asumir una visión administrativa distinta como un proyecto político en sí, una *tekhne* característica de la época.

En términos de institucionalidad, la transformación puede verse, o por lo menos, pueden evaluarse los resultados; pero es difícil llegar a medir esta transformación y sus efectos en términos de subjetividades. Por motivos obvios esta transición se gestaba de manera diferencial en los Andes, aunque cada vez más estudios históricos confrontan lo dislocado de este proceso incluso en territorios que se consideraban centrales (COMELLES, 2006; FONTANA, 1985; TORRAS I RIBÉ, 1981). Aunque se mantuvieron procesos continuos, otros fueron fragmentados y fracasaron prontamente, o regresaron a etapas anteriores, otros no pasaron de ser enunciados jamás practicados.

Instituciones de asistencia

La fundación de hospitales para asistencia fue temprana en las colonias americanas, tanto Francisco de Bobadilla como Nicolás de Ovando, los primeros gobernadores de Las Islas y Tierra firme prestaron atención a la necesidad de su fundación con fines asistenciales para «acoger y curar a los pobres cristianos y los indígenas» (MORENO EGAS & MORÁN, 2011, p. 28).

En América, si bien la caridad, la asistencia y la beneficencia se viabilizaban por acciones privadas que daban cuenta de la buena voluntad y la práctica de las virtudes cristianas por parte de los vecinos; estas acciones eran esporádicas y no reflejaban una organización social ni de las élites ni la conformación de gremios sólidamente constituidos. Las más

importantes redes e instituciones de asistencia fueron propuestas por la Corona a través de la Iglesia o por sí misma desde la fundación de las villas americanas hasta la independencia de las mismas.

Sería importante pensar en los múltiples significados de la ausencia de esta sólida red de instituciones auspiciadas por la nobleza local o por los terratenientes indios. Hasta la conformación del proyecto criollo, y aún después, las autoridades locales y las élites no habían entendido la necesidad de una evolución propia de los sistemas de gobierno, ni era su preocupación el bienestar de estas poblaciones.⁴⁹ La modernidad ilustrada no inauguró en América el modelo de las casas de socorro, los hospicios, los hospitales, puesto que su fundación está bien documentada desde el s.XVI, sobre todo en la Nueva España. Lo que se inauguró fue la centralización de las limosnas en pos de un gobierno ordenado en donde las funciones virtuosas de la autoridad eran practicadas por el Rey y sus vicarios.

Así como era una antigua preocupación social la acción frente a la pobreza; también era un tema conocido la diferenciación entre los tipos de pobres y las debidas medidas que podían ser tomadas en cada caso. La racionalización del sistema asistencial tenía un fuerte asidero en la clasificación de la población beneficiaria. Una de las discusiones al interior de esas casas de acogida, cuya más importante labor era distribuir con eficiencia el gasto, se basaba justamente en poder definir cada una de sus poblaciones beneficiarias sin lugar a dudas (pero al mismo tiempo dando paso a muchas) en la conceptualización y clasificación de los tipos de vagos, pobres y mendigos que debía o no acoger.

En un principio, en las colonias americanas se habían fundado hospitales generales desde mediados del s.XVI, que acogían a pobres y los asistían siguiendo el modelo de las instituciones de la península que se fueron fusionando. Estas instituciones acogían pobres, huérfanos y otros grupos sociales necesitados de protección y caridad. Solo a finales del XVIII dieron lugar a hospicios y hospitales especializados en huérfanos, pobres y enfermos. Aunque respondían a un modelo de institución ya establecido, hubo profundas diferencias prácticas e

⁴⁹ Los arriesgados que vinieron a América eran también pobres en busca de un mejor lugar social. Para entender la política latinoamericana y la debilidad de los estados nacionales, es importante comprender la orientación identitaria de las élites coloniales que impulsaron el proyecto independentista. Siempre mirando hacia Europa, los intelectuales criollos estuvieron sumamente ansiosos por reafirmar el proyecto hispanista, en el cual persistía la necesidad de blanqueamiento y la conformación de una conciencia enajenada persistente en las actuales naciones americanas (ECHEVERRÍA, 2007; MOREANO, 1989).

ideológicas detrás de estos dispositivos, a pesar de que fueran puestos en funcionamiento siglos después.

En general durante el XVIII americano hubo una preocupación por el control de la «plebe», «la leperada», esas castas mezcladas y anónimas que rodaban por las ciudades sin ningún poder paternal que los sujete (LOMNITZ, 2005); o que representaban ya de por sí el sentido de desorden social y la ansiedad de las autoridades y los grupos de élite por el control (ANRUP & CHAVES, 2005A; FERNANDEZ DE URQUIZA, 2009; FLORES GALINDO, 1984). Era una realidad social distinta a la europea, que pretendía un control total sobre los pobres, que ocultaba una lucha étnica.

Resulta fundamental introducir la variante colonial, la diferencia étnica, su sentido de la diferencia y la conformación de la pirámide social americana en el funcionamiento efectivo de estas instituciones. Pilar GONZALBO (2007) problematiza las relaciones sociales objetivas y subjetivas en torno a la pobreza en las colonias americanas partiendo del hecho de que los desembarcados en el Nuevo Mundo eran básicamente colonos pobres que buscaban fortuna y que compartían su espacio social con negros libertos, indígenas migrantes, mestizos; teniendo así que reelaborar las prácticas y concepciones sobre la pobreza en sus localidades.

Según GONZALBO, la población española migrante en las colonias encontraba en América las posibilidades de revertir el lugar social otorgado -casi ontológicamente al individuo a través de su origen-, a través de una serie de estrategias sutiles y constantes de blanqueamiento y ennoblecimiento. Esta peculiaridad establece una relación diferente con la pirámide social europea, la comprensión de la pobreza, el sentido de la fortuna y el trabajo.

En esta lógica se reivindicarían los signos de la marginalización de los indígenas y se reforzarían las concepciones de autoridad por derecho que tenían los blancos sobre la población nativa y los negros o mestizos. En este panorama social se generaron estrategias de lado y lado para negociar el lugar social; uno de los botines más preciados en esta pelea sigilosa fue la construcción del sentido de dignidad como bien público. Esta dignidad de raíz étnica obligaba a reforzar todo el imaginario vinculado con los lugares sociales mediante el desprestigio del otro: de su origen, de sus ocupaciones, de su vestimenta, de sus creencias.

Los procesos de representación y auto-representación de la pobreza y la dignidad son un diálogo constante en Hispanoamérica (LOMNITZ, 2012) atravesados por el tema del color de la piel. En ocasiones se hacían las diferencias pertinentes entre los tipos de población

beneficiaria de caridad: si eran indios, si eran españoles, si eran mestizos, entre otros; o si eran hombres o mujeres. En general se procuraba que los unos y los otros no compartan espacios; pero en la práctica era imposible separarlos.

Creando la necesidad de ordenar a la población se fundaron en la ciudad de México, algunas instituciones en donde se practicó la caridad, la acogida y la asistencia en la segunda mitad del s.XVIII,⁵⁰ entre ellas el Hospicio de Pobres de la Ciudad que fue abierto el 19 de marzo de 1774, en un principio contó con 250 huéspedes, sin embargo, apenas ocho días después tenía 292 hospicianos que se presentaron voluntariamente. No habría que negar entonces que estas casas tuvieron también una gran aceptación en cierta parte de la población, o por lo menos su función resultaba necesaria para el momento en que se crearon. Para las siguientes dos décadas del Hospicio Real de Pobres de la ciudad de México albergaba entre 600 y 900 pobres (ARROM, 2010).

El estudio de ARROM (2010) sobre el funcionamiento de las instituciones asistenciales que se encargaban de los pobres en la colonia Novohispana es revelador: el hospicio albergaba a un gran número de «pobres vergonzantes», es decir, miembros de familias ricas, del gobierno, de las congregaciones o de la aristocracia venidos a menos –y que pensaban que merecían más- y que acudían a la Corona para exigir protección, rentas y manutención en sus momentos aciagos.

Estas clases, en general poseían propiedades pero no los medios para mantener su status social. Era sobretodo un problema de representación y lugar social que dibujaba un fuerte imaginario separatista de grupos que convivían en la cotidianidad.⁵¹ Las representaciones sociales y los mecanismos de separación se repetían en micro-políticas prácticas: en la distribución espacial del edificio del hospicio de pobres de México, como en algunas de este tipo de instituciones, los pobres vergonzantes no compartían sus dormitorios con las pobres víctimas de pobreza material y de capital social inexistente. Ellos ocupaban la planta alta del edificio, gozando de un privilegio simbólico por sobre los otros pobres que ocupaban la parte inferior del edificio, gente de color a la que no se proveía de los mismos enseres.

⁵⁰La casa de Niños Expósitos (1767) y el Hospital General de San Andrés (1779), el Monte de Piedad (1775), Montepíos (a partir de 1760), La Real Fábrica de Tabacos (1769).

⁵¹ Me refiero principalmente a que, si bien es cierto se separan espacialmente, no están aislados ni son ajenos los unos de los otros, comparten el edificio, por ejemplo, y los separa apenas unas escaleras.

En el otro gran virreinato de las Indias, La Casa de la Misericordia de Lima fue fundada por el Virrey Amat siguiendo la tradición catalana, cambiando su nombre a *Hospicio* tras las reformas que ciertos sectores de la Iglesia, como el Obispo de Barcelona Climent proponían (J. VIVES, 1957). En la década de 1790 servía, entre otras cosas, para recluir a los infractores de pequeños delitos contra la moral, concentrados en la capa social que se empezaba a conocer como la «plebe».

En Santa Fe de Bogotá se fundó el hospicio en 1790, aunque es la manifestación física de la voluntad de la cédula real en 1777, cuya misión es tal vez la más detalladamente explícita y la más amplia: «Contiene la obligación tan estrecha que tienen los cristianos de socorrer a los desvalidos y miserables y asegura que en ninguna parte se ejerce con más piedad que en la constitución y fomento de los hospicios» (Díaz Muñoz, 2006, p. 68). La cédula estima la atención no solo de los «verdaderos pobres», también de los mendigos y desocupados de cualquier edad, clase y condición; incluyendo mujeres e hijos; indios e indias pobres que han ido a la capital a mendigar y a cuyos hijos debía dar oficio. Corregir a los falsos pobres, vagos y ociosos a los que enseñaría algún arte y dotaría de trabajo; las mujeres públicas y los expósitos también gozarían de este ánimo correctivo así como los delincuentes por delitos menores a los que recogería.

El afán de la protección – ideal de gobierno- se mezclaba de manera violenta con los valores adquiridos por las élites y la burguesía: la función moral del alivio iba dada solamente de la mano del trabajo y el esfuerzo como purificadores del alma y como mecanismo de enriquecimiento y ennoblecimiento del país. Cualquier signo de disidencia o de pobreza voluntaria –vagancia, vagabundeo, ociosidad- significaba una amenaza para las clases acomodadas que no estaban dispuestas a hacer labores físicas o manuales (GONZALBO AIZPURU, 2007).

Esta estrategia que podríamos llamar de urbanidad apuntaba hacia la paz social y la ocupación de mentes y manos ociosas. Lo dicen las enmiendas al decreto de funcionamiento del hospicio de Santa Fe firmado en esa ciudad el 7 de diciembre de 1795: «Estando ya concluida la fábrica material del hospicio con todo los útiles y muebles necesarios a su servicio puede vuestra señoría desde luego disponer se recojan los pobres los que andan vagando por la ciudad con incomodidad del público» (DÍAZ MUÑOZ, 2006, p. 180); o en el documento expedido como el bando público escrito por el obispo de Quito Blas Sobrino y Minayo en el año 1785 (ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970) instando a la comunidad sobre la necesidad de un Hospicio:

La muchedumbre de pobres mendigos, que crece diariamente en esta Ciudad y forma un objeto funesto a la misericordia de las Gentes de honor, y probidad, requiere de nuestro celo algún arreglo para que esta porción de Ciudadanos infelices, hermanos nuestros, sea cumplidamente socorrida, y al mismo tiempo puesta en un orden regular de Civilidad, policía y religión, de que por la mayor parte carece (s/n).

El crecimiento de las ciudades y sus precarias condiciones para alojar a las «masas» migrantes por trabajo, o que huían de la hambruna, la sequía, las pestes, en Europa y América dieron origen a diversas reacciones. El anonimato y el número de esta población flotante conllevaban peligrosidad por la violencia que representaban, en su «ignorancia» y también en las condiciones de insalubridad en las que vivían.

Al finalizar el s.XVIII el indicador de un buen gobierno para la administración de los Borbones era el orden urbano, los conceptos de *civilitas* y *urbanitas* atraviesan las definiciones de palabras como política, policía o gobierno; frecuentemente usadas en los documentos oficiales y en los de la opinión pública. Eso significaba que la edificación de ciertas instituciones daba la medida de la eficiencia política de los gobiernos, de su preocupación por los ciudadanos:

Sobre esta reflexión [la abundancia de pobres y sus malas costumbres] y el ejemplo de otras ciudades políticas, y bien gobernadas de Europa, nos ocurrió el pensamiento de promover y fundar en esta Capital una Casa de Hospicio de pobres mendigos, a donde con el auxilio del Señor Presidente pudiéramos recoger todos y reducirlos a una clausura, que proveyéndoles el sustento y vestuario que basten para alimentarse racional y honestamente, experimenten las otras atenciones, que les son debidas, y obligados nosotros a proporcionarles (ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970, pp. 19–20).

Como fuere, estas instituciones pivotan en dos ejes en los cuales también pivotea un régimen en transición de lo antiguo a lo nuevo: la protección y la vigilancia, la una entendida en el trasfondo de la vida celestial, propuesta filosófica de la baja Edad Media y la otra entendida en el inicio de las ideas liberales. De cualquier manera las dos son ejercidas desde las élites hacia el pueblo; sin dejar de lado la reacción inversa y el empoderamiento de los súbditos de sus funciones y posibilidades de acción frente al orden social.

Las iniciativas ilustradas en Quito

Resulta necesario diferenciar que mientras los Austrias adaptaron su política europea y ultramarina a partir de la costumbre de las administraciones locales en un modelo que inspiró el *indirect rule* en el colonialismo británico posterior, los Borbones tendieron a formular un proyecto unificado vertical para todos sus vastos y heterogéneos territorios, algo que el colonialismo francés aplicaría también en los suyos. Este ordenamiento significó un revés para la organización del regimiento civil de la cosa pública muy consolidado en la antigua Corona

de Aragón (TORRAS I RIBÉ, 1981), y a la vez dio un resultado parecido en una institucionalidad mucho más débil como la ultramarina. En tierras americanas buena parte de la acción social no se basaba en la hegemonía del poder civil tradicionalmente constituido, sino en el papel subsidiario que habían adquirido estas instituciones.⁵²

El estudio del sentido práctico de la política indiana dieciochesca ha sido desplazado para dar paso, por lo menos en Ecuador, a la reivindicación de ciertos ideales de influencia francesa presupuestos como base de las ideas ilustradas, o a la interpretación que la Iglesia dio de una serie de libros censurados que circularon de manera restringida;⁵³ sin embargo el panorama parece ser diferente. En términos prácticos la autonomía buscada por las autoridades quiteñas y las élites asociadas apuntaba a un proceder independiente de los intereses virreinales bajo el amparo del Rey y los consejos que funcionaban en la Península, algo nada distinto del pactismo practicado a escala municipal y por las autoridades locales de la Corona de Aragón o de la Italia virreinal.

Para América Latina este momento es entendido como el segundo avance de la modernidad (CASTRO-GÓMEZ, 2005; ECHEVERRÍA, 2011a); avance que se hizo a través de la vinculación de ideas científicas activas en la formulación de teorías y prácticas sobre la raza, la botánica, la geografía, es decir, gravitantes en las ciencias naturales (entre las cuales se encontraba el lenguaje de los indígenas).

A pesar de la creación tardía de comisiones científicas⁵⁴ que reflejaran el pensamiento «contemporáneo» de la corona hispana de aquel entonces, el brazo ejecutor más fuerte del Estado era la Iglesia. Más cercana a los vasallos; a sus pensamiento y acciones era además la administradora de esos dispositivos de disciplinamiento como las casas de Misericordia, los hospicios y hospitales; tenía representantes en las capillas de las haciendas, en los pueblos más

⁵² Sobre este tema véase BARCELÓ PRATS (2015), BARCELÓ & COMELLES (2016).

⁵³ En ese contexto se han estudiados eventos importantes, pero no únicos, como los escritos de Eugenio Espejo, los proyectos de corte social del Barón de Carondelet o la participación de José Mejía Lequerica en la Constitución de Cádiz y la conformación de la Sociedad de Amigos del País como fenómenos masivos del momento. También se ha querido profundizar sobre la difusión de Ideas de corte cartesiano o Francés en el medio quiteño, en un estudio de seguimiento de libros realizado para Quito por KEEDING (2005) y RAMOS SORIANO (2013) para Nueva España, o SILVA (2002) para Nueva Granada, quien ha estudiado también las transformaciones sociales de la educación en el Virreinato de Nueva Granada.

⁵⁴ Se crearon expediciones científicas enfocadas en investigar y encontrar nuevas maneras de extracción de recursos, entre esas las más fuertes fueron las expediciones botánicas y la creación de álbumes botánicos como el caso de la Flora Huayaquilensis de Juan de Tafalla (NÚÑEZ SÁNCHEZ, 2008); o la del botánico Celestino Mutis (NAVARRO, 2007).

pequeños y había acumulado un inmenso control de las costumbres y pensamiento de los indígenas pues estuvo a cargo de su educación y cristianización.

Coyunturalmente las élites locales estaban en completo acuerdo o en completo desacuerdo, dibujando un panorama variante sobre el destino de este tipo de instituciones que dependían de la triangulación de sus poderes. El panorama general era hostil, pues, aunque todos tenían objetivos que parecían comunes, ninguno contribuía con los fondos necesarios para convertirlos en realidad. Sin embargo estos desacuerdos se construían alrededor de intereses bastante personales, y no de planes institucionales contradictorios.

La preocupación por normar la vida íntima de los vasallos, también tenía un toque diferente en las Indias, especialmente por los rasgos pastorales que acompañaban el ejercicio del gobierno indiano. Tras el concilio de Trento las obligaciones de la Iglesia indiana se concentraron en la obra pastoral y la conversión a la Cristiandad de todo el territorio nuevo. Mucha agua corrió desde Trento hasta la implementación de una política borbónica para las Indias en el último tercio del s.XVIII; sin embargo estas fueron obligaciones que fluctuaban en sus posibilidades de ejecutarse de diferentes maneras y en diferentes tiempos:

[...] considerada la muchedumbre de ellos, el desorden en que viven como vagabundos sin domicilio fijo en Parroquia alguna; su falta de instrucción en la doctrina cristiana y sus costumbres abandonadas, en que se nota que no cumplen los preceptos de Nuestra Santa Madre Iglesia, pues no se les ve oír Misa en los días festivos, ni confesar ni comulgar anualmente en la Cuaresma y Pascua (Fragmento del Acta celebrada por los señores Presidente y Obispo, en favor de la implementación de un Hospicio para Quito, 15 de marzo de 1785. En: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970).

Es decir, que para las Indias, además de las preocupaciones ordinarias que tenían las autoridades sobre la pobreza y las malas costumbres de la plebe, se sumaba su lejanía a las costumbres cristianas y entendimiento de la doctrina. En la difícil división de la política colonial entre intereses de la Iglesia e intereses de la Corona quedan en un espacio ambiguo ciertas funciones y competencias para asegurar el «bien común».

Santiago CASTRO-GÓMEZ analiza esta peculiar incorporación de los valores católicos en la cotidianidad mediada por las instituciones en el caso Neo granadino. Uno de los lugares emblemáticos de esta mediación son los sistemas de beneficencia y sanidad en donde la medicina resulta una aliada de la implementación práctica de la normativa prestando ayuda para articular definiciones que se consideraban de carácter técnico como las referentes a «raza». Claro que como lo anotaran Jorge JUAN y Antonio de ULLOA (1736), estas

clasificaciones estaban atravesadas por un racismo corporizado que justificaba la explotación de las poblaciones nativas en todos los aspectos de la vida.

Una revisión exhaustiva a las discusiones del cabildo en Quito nos podrían ayudar a medir el nivel de las discordias y los puntos neurales en donde se hacían manifiestas; sin embargo expondremos documentos y debates que se llevaron a cabo, aunque en general me parece que las élites procuraban alianzas con las autoridades designadas (tanto en la Iglesia, como en el aparato administrativo). Después de todo, esas élites son generalmente representantes de la poca y fatigada nobleza quiteña a cuyas familias les interesaba asegurar su «limpieza de sangre» estableciendo alianzas matrimoniales «de calidad»; cosa que sólo se lograba con los llegados desde la península.

No todo era un mar de rosas; entre las disposiciones de la Corona y la ejecución de las élites locales representadas en el poder municipal y en cualquier otro cargo público o administrativo generalmente *ad honorem* y sin remuneración; las principales contiendas se daban con las disposiciones referidas a la recaudación de impuestos. De estas las más cuestionadas serían las fiscales, los «estancos» por ejemplo, focalizados en los impuestos sobre alcohol, causaron algunas de las revueltas y protestas más sonadas del s.XVIII tardío (Borchart de Moreno & Moreno Yáñez, 1995).

Además de la inconformidad y las estrategias que surgieron en la comunidad para revertir los efectos negativos de los impuestos, incluida la elaboración clandestina de alcohol, el procesamiento ilegal de tabaco y la clandestinidad de las casas de juegos o los bailes; las reformas que pretendían incidir con la conducta social estarían vinculadas a pequeños grupos y se aplicarían parcial o frágilmente sobre la «plebe».

La mayoría de proyectos ilustrados, especialmente los que tenían que ver con instituciones de alivio y socorro, vendrían de la mano de funcionarios que llegaban desde la Península, es decir, no eran iniciativas locales. Es el caso del presidente de la Real Audiencia de Quito Josef Villalengua quien, cuando era fiscal, implementó el primer censo de tributos de la audiencia y el hospicio de pobres cuando fue presidente. Llevó a cabo una singular, efímera y arriesgada fiscalización de las parroquias dependientes del clero secular. Otros ejemplos son la llegada del presidente García León y Pizarro que se encargaría de las rondas de los barrios quiteños (BORCHART, 2006) o el barón de Carondelet que llegado en 1797 elaboró varios proyectos de policía entre ellos el del Presidio Urbano para la Felicidad pública (NAVARRO, 2007; VASQUEZ HANN, 2007), y finalmente el obispo Pérez Calama que llegó en

1791 y desarrollaría otro proyecto inviable, la reforma de la Universidad. Todos los que se llevaron a cabo resultaron de las alianzas con los Obispos y el poder de los representantes de la corona.

Las iniciativas privadas estaban vinculadas con lo que ahora llamamos desarrollo económico. Una de las más importantes, porque aglutinó proyectos que de otro modo eran individuales, fue la Sociedad de Amigos del País. Su actividad se vio restringida por una vida corta y censurada, y constituye una muestra de la influencia del pensamiento liberal de los ilustrados del s.XVIII en la Real Audiencia. Dicha sociedad se estableció gracias a una alianza entre el Obispo Pérez Calama, Andrés Salvador presidente del Cabildo; Bernardo Delgado, protomédico; y algunos «nobles» quiteños que posteriormente se vincularían al primer gobierno autónomo.

Habría que separar esos momentos y hacer puntualizaciones por personajes. Para Renán SILVA (2002) el proceso que transformó a los ilustrados de Nueva Granada de realistas a independentistas no se ha investigado aún; el autor nos da una nueva perspectiva de los acontecimientos de la ilustración como iniciativas ciudadanas empoderadas de los discursos aprendidos en los circuitos oficiales de enseñanza como las universidades; para eso desarrolla el ejemplo de la familia Torres de Popayán. Es posible que para Quito haya funcionado este sistema de empoderamiento de las teorías de los circuitos oficiales; aunque el proceso de enseñanza de las Universidades quiteñas era bastante decadente y sufrió un revés conservador después de la expulsión de la orden jesuita y el estallido de la Revolución Francesa (KEEDING, 2005).

Dentro de este proceso ilustrado descansaba de manera subyacente una contradicción: los esfuerzos de los ilustrados por establecer un buen gobierno, o por emprender iniciativas privadas individuales o en sociedades, compartían su espacio con las tradiciones del antiguo régimen y con el inmenso conservadurismo. Pienso que tal como ocurre ahora con los programas de gobierno, la reforma se mueve por razones prácticas que al depender de los grupos de élite, cuidan sobre todo sus intereses económicos, antes que sus principios ideológicos.

Hay que considerar también, en esa como en todas las épocas, las posibilidades prácticas que dan forma a las ideas políticas, los movimientos de oposición subyacentes en el interior de todo proyecto y la disponibilidad de todo tipo de recursos: materiales, humanos, temporales. Pero por sobre todo, la intermitencia de su penetración, y el carácter ambiguo de

su procedencia le dotaban de un aire discursivo que se trasladará parcialmente al proyecto nacional hasta adentrado el s.XX.

El hecho de que el mismo proyecto ilustrado peninsular haya sufrido un importante repliegue cuando, como consecuencia de la Revolución Francesa, retrocedió en sus postulados y se refugió en el más puro conservadurismo significaba lo poco consolidadas que estaban las dimensiones políticas de la ilustración. Por otro lado, la mirada de un cambio definitivo, lineal y completo, en donde el proyecto del antiguo régimen es enunciado como uno solo y es suplantado por un proyecto moderno a la vez único es una lectura que no deja de ser plana e irreal.

*Caridad y Alivio en la Real Audiencia de Quito*⁵⁵

Digo que habiendo ido el año pasado a confesar la cuaresma en el pueblo de Cañaribamba y en el de la Asunción, bajando de este a la hacienda de Don Juan Gómez en compañía de Don Joseph de Herrera Campusano cura propio de dicho pueblo halló en ella a una India enferma de fríos y luego de contado mandó cargarla en una bestia y la mandó llevar a su cocina de Cañaribamba donde la curó y mandó más de un mes hasta entregarla a su marido que era de Pacha y vio también que una mujer española forastera llamada Micaela Illescas de esta ciudad, habiendo enfermado en el valle de Yunguilla asomó en Cañaribamba diciéndole al testigo que iba con novicia de la grande Caridad del cura a pedirle la socorriese en su casa y en efecto mandó recogerla en uno de sus cuartos donde la medicinó y mantuvo después de sana hasta el mes de Mayo que la trajo en su compañía a esta ciudad y así en dicha cuaresma como por el mes de noviembre en que acompañó a dicho cura uno que se salía con providencia de Pan y azúcar y en otros anejos a cuantos pedían esta problemática les daba y las carnes de sus cárnicos dejaba distribuidas en los viejos y enfermos de esas distancias; y en la misma conformidad todo el tiempo que ha estado en la casa de la parroquia de Cañaribamba era que a los enfermos del Pueblo les llevaban a la otra casa las comidas guisadas hechos los sudores y ayudas que ministraban sus propias criadas a cualquier hora que los enfermos necesitaban de socorro; y le consta al testigo que otro cura gasta mucha caridad de Azúcar, Pan y Carne no solo dentro del pueblo sino fuera de él, en cuantos feligreses así Indios como españoles que piden para beneficio de enfermos lo cual dejo ser notorio y constante en aquel valle del Yunguilla (Testimonio de Francisco Días, vecino de Cuenca, 29 de enero de 1750; en: Expediente de la fundación de Cañaribamba, Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 3, ex. 5; f. 37)

El testimonio levantado por el presbítero Francisco Días vecino de Cuenca, sirve de argumento para evidenciar que la población del lugar conocido como Cañaribamba,⁵⁶ y sus alrededores, no estaba desprotegida del auxilio de los curas de la Iglesia. A través del mismo puede reconstruirse parte del funcionamiento de los sistemas de alivio que ofrecían los

⁵⁵ Alivio (sustantivo masculino). El descanso, o desahogo que se siente cuando se aligera, o quita del todo la carga o el peso. Levamen. Alivio (Metáfora). Disminución del cansancio, fatiga, o enfermedad del cuerpo; y también de las penas, o aflicciones del ánimo. Levamen, animi relaxatio (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

⁵⁶ El valle de Cañaribamba es aquel en donde se asentaron los Cañaris antes de las conquistas Inca y Española, esto sería en las actuales provincias ecuatorianas de Azuay y Cañar, sin embargo la parroquia a la que hace referencia el texto se encuentra ahora en la zona urbana de la ciudad de Cuenca.

párrocos. Es posible que esta forma de visita benéfica caritativa haya sido una constante en todo tipo de parroquias. Las razones que incentivaban estas prácticas estaban ancladas en los profundos valores católicos, como normas directrices de la teología política, que permite organizar la vida terrenal y la divina en concatenación. En la modernidad su desarrollo daría como resultado la biopolítica, la economía y el gobierno de todo aspecto social (AGAMBEN, 2008).

Las obligaciones morales que exigía el paradigma teológico en que estaba inmerso el pensamiento colonial garantizaban la preservación del orden universal a través de la piedad y el alivio de los pobres. La caridad es considerada una de las tres virtudes teologales⁵⁷ como actitudes trascendentales fundamentadas en el mandamiento «Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». Esta virtud teologal debía ser aplicada de alguna manera en la vida práctica y se conceptuaba como la dádiva que se da a aquel que pide, por ejemplo: «El refresco de pan, vino y queso que en los lugares se da a los pobres en las solemnidades de algunos Santos por las cofradías que celebran la fiesta» (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783, p. s/n).

El interés por aliviar a los fieles para conseguir el cielo era una práctica comunitaria de cuyos resultados la gente estaba convencida. Refuerza el convencimiento sobre los resultados de esta práctica el hecho de que era plenamente posible en un contexto ideológico según el cual los hombres no son iguales en esencia; de hecho son desiguales por voluntad divina. Como ejemplos, no solo están el problema de las diferencias económico-sociales, están los debates sobre las castas y los indígenas, que darían un tinte diferente a la aplicación de las virtudes teologales en América.

Me parece importante hacer hincapié en la diferencia entre los territorios americanos y europeos para entender las características del presente americano y sus particularidades históricas. Esta diferencia no es menor y se ha constituido en un enfoque metodológico y epistemológico para entender las mismas funciones de la historia y la construcción del presente de nuestro continente, América del Sur. En el pensamiento de algunos intelectuales americanos actuales, el s.XVIII marca una segunda entrada del modelo moderno, reivindicando por ejemplo una diferenciación entre el centro y la periferia, o haciendo una campaña «civilizatoria» en la intromisión del estado borbónico en la vida privada de las

⁵⁷ Fe, esperanza y caridad.

personas, y formando sus subjetividades: esta es la base del proyecto criollo (CASTRO-GÓMEZ, 2005; ECHEVERRÍA, 2011B; QUIJANO, 2014).

En primer lugar, la obligación del Rey como protector de los «inferiores» (POLANCO ALCÁNTARA, 1992), especialmente en términos de catequización y gobierno pastoral, era un rol evidente frente a los habitantes nativos del «Mundo Nuevo» que movía un sentimiento paternalista. En segundo lugar la producción agrícola estaba vinculada a la posesión forzada de los medios (tierra y mano de obra) que se respaldaba en un debate teológico curioso sobre la existencia del alma de los indios que atravesaba por la capacidad de entendimiento, fe y piedad –atribuidas a los cristianos europeos- pero despojadas de los cristianos americanos.

Además del caso de la catequización de los indígenas estaba –un tema recurrente en la historia de la religión y el gobierno europeos- el problema de los pobres, que precisamente no eran blancos. Las maneras de entender la pobreza en el código tardo-colonial son bastante diferentes de las maneras en que hoy podríamos entenderla: no solo tiene que ver con la limitación de recursos materiales, también tiene que ver con deficiencias morales y espirituales. Desde este punto de vista los indígenas encarnaban la situación de los individuos cuyo desconocimiento de Dios los hacía depositarios directos de las funciones evangelizadoras del Rey.

Otro de los aliados de la pobreza es la enfermedad, de la cual no se hace a veces distinción. Esta trilogía: enfermedad, desconocimiento de Dios y pobreza, justificaba la intervención espiritual de la iglesia y los hombres piadosos sobre los desdichados con el fin de brindar no la cura pero si el alivio de sus cuerpos y sus almas. Hay que recalcar que una de las funciones sociales del círculo pobreza y caridad es la sujeción subordinada del pueblo a los representantes del poder siempre vinculados con la labor teologal.

El expediente 5 de la caja 3 de la serie hospitales, en el Archivo Nacional, parte de cuyo contenido fundamental es el testimonio del Presbítero Días, contiene un largo pleito por la fundación del Hospital de Cañaribamba, iniciativa privada del adelantado Juan de Salinas, cuya voluntad de caridad y extensión de Gracia destinadas al alivio del dolor de los pobres se encuentran plasmadas en su testamento escrito en el año de 1741:

Demando y digo que yo deseo grandemente que se haga un hospital en el pueblo de Cañaribamba de mi encomienda en donde se recojan los indios que hubieren enfermos y pobres y que en él tengan la cura y refrigerio necesario, así de medicinas, bastimento, camas y lo demás que conviniere lo cual sea perpetuo mando que se haga el dicho hospital en el mejor pueblo del repartimiento (f.1).

Para la época en que hemos empezado este relato tanto los pobres como los enfermos están en la misma categoría de necesitados, sin una pormenorizada distinción. Una oración del zodiaco mariano de 1754 publicado en México nos puede referir las dimensiones del alivio que las órdenes religiosas encarnaban: « [concede] a las mujeres felicidad y facilidad en sus partos, a los enfermos el alivio en sus dolencias, a los afligidos consuelo, a los atribulados, desahogo» (En: Sánchez Arteaga, 2007, p. 107).

Los actos piadosos, como mecanismos fundamentales para lograr la salvación y demostrar los altos valores cristianos eran actos emprendidos de manera individual o familiar en beneficio de la comunidad de fieles. Eran parte de iniciativas privadas a las cuales se unían el sistema de cofradías (CHUHUE HUAMAN, 2004). El mecanismo de las virtudes teologales en general ayudaba a reproducir en la tierra el orden celestial. En un diálogo de ida y vuelta el gesto caritativo aseguraba la subordinación –y la reproducción de la mano de obra-, pero también el status dentro de la comunidad de aquellos piadosos. No está demás puntualizar, que estas prácticas relacionadas con la piedad en el Antiguo Régimen habitaban en conjunto con otras iniciativas sociales que podrían llamarse «modernas».

Sistemas yuxtapuestos

En la Real Audiencia de Quito, la práctica del cuidado de los enfermos estuvo ligada a los espacios domésticos, a la práctica tradicional de la curandería, a la asistencia de mujeres que, al igual que cuidaban de la casa, cuidaban de los enfermos que estaban en ella. Esto a larga significa la prevalencia de los conocimientos «profanos» de medicina por sobre las otras prácticas. En las comunidades las obligaciones del cuidado de pobres y enfermos recaían formalmente sobre los curas o párrocos encargados de pequeñas capillas o curatos, ellos llevaban azúcar, pan, carne para los enfermos en esporádicas e informales visitas caritativas que han sido registradas escasamente. Mirando hoy el pasado se podría pensar que la escasez de médicos cirujanos o «compostores»⁵⁸ significaba una ausencia en el sistema de asistencia local, sin embargo parece haber sido suplido por una serie de figuras sociales que estaban ligadas con el mundo indígena como las parteras, las curanderas y los yachas⁵⁹ que subsisten hasta hoy.

⁵⁸ El término compostor se usó escasamente en América Hispana, es de origen gallego y se utiliza para denominar a sanadores cuyo campo de acción es una comunidad cerrada.

⁵⁹ Yacha es una palabra kichwa utilizada para denominar al curandero de la comunidad, se especializa en conocimientos sobre el uso de las plantas, y la manera en que la energía y el ánimo de las personas afecta al cuerpo. En la cosmovisión andina el hombre y la naturaleza, incluyendo la comunidad y el cosmos constituyen

Es posible que este tipo de individuos se hayan ocupado de las funciones de cuidado de las instituciones formales, por lo menos alejadas de los centros urbanos –que eran los más– y que se haya recurrido a ellos constantemente para suplir las necesidades de un sistema de asistencia débil que buscaba su propia organicidad:

Don Juan Theodoro Xaramillo, Juez de pobres y de difuntos, de esta ciudad y mayordomo administrador del Hospital de ella, parezco ante VS y conforme a derecho digo: que es cumplimiento de las obligaciones de este cargo me veo en la precisión de representar y manifestar a la piadosa consideración de VS la compasión y lástima con que mueren muchos pobres, por no haber una persona que les ministre un medicamento ni les vea y conozca; el mal que adolecen; y por esto es muy raro el enfermo que recobra la salud en el dicho hospital, lo cual se podría reparar destinándose una de las señoras aplicadas a curar enfermos que tienen esta ciudad, que dándosele algún premio anual podrá visitar a los pobres del Hospital dos veces al día y aplicarles los remedios necesarios al reparo de su salud, por que como las rentas que posee no sufren a costear profesor de Medicina ni lo hay en este lugar, no se puede buscar ni hallar otro arbitrio a tan precisa y urgente necesidad (Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, caja 5, volumen 1, folio 1).

En una institución más formal y con mayor historia como el Hospital Real de la Misericordia de Quito,⁶⁰ durante el s.XVIII se mantuvieron las mismas maneras de administración religiosa. A pesar de que en el año de 1705 se encargó el Hospital a los padres Betlemitas ellos mantuvieron la misma lógica con la que se habían administrado este tipo de instituciones y sus mismos propósitos; se encargaban de curar y aliviar a los indios, según la cédula real de su creación, pero en la práctica albergaba a cualquiera que haya quedado sin parientes o benefactores que los cuidasen en su enfermedad o desgracia (MORENO EGAS & MORÁN, 2011). Estaba administrado por el prefecto de la orden, y dividía la función de los miembros en dos: religiosos encargados de actividades vinculadas con la catequesis y la prelación y frailes encargados de cuidar a los pobres y enfermos.

Las epidemias que sufrieron los habitantes de Quito durante el s.XVIII⁶¹ habían dejado algunas enseñanzas en cuanto a la salud pública, o a la administración pública de la salud; los mecanismos de defensa, de sanación, de prevención, de limitación de la infección. Se establecieron prácticas y debates que tenían que ver con un orden profano, que argumentaba que las posibles maneras del contagio, podían ser el contacto directo con

una unidad indisoluble por esta razón cualquier desequilibrio en esta relación enferma el cuerpo. En la actualidad se ha extendido el uso de la palabra Shamán o Chamán cuyo origen es siberiano.

⁶⁰ El Hospital Real de la Misericordia fue fundado en 1565.

⁶¹ 1708: viruelas; 1743: peste; 1746-1748-1757: viruelas; 1759: epidemia; 1762: viruelas; 1764: viruelas y mal de manchas o peste de los indios; 1766: viruelas; 1767: fiebre catarral; 1769: flujo de vientre y angina; 1773: epidemia; 1783: viruelas; 1785: viruelas, sarampión y escorbuto; 1817: viruelas (MORENO EGAS & MORÁN, 2011).

infectados o a través de las aguas o el aire. Por eso la mayoría de respuestas se concentraban en aislar a pobres y extraños (DELUMEAU, 2006) y seleccionar a los que entraban a la ciudad.

Por otro lado, el sentido de lo que significaba la enfermedad es difuso y se centra en entender las causas de la misma. El modelo hipocrático de enfermedad, equilibrio- humores no había dejado de estar vigente. En el pensamiento de la época, el restablecimiento de la salud dependía en mayor parte de las condiciones atmosféricas y de la nutrición. En ese sentido la construcción conceptual del trópico y la distancia es también importante para entender las creencias que se tenían sobre los procesos de enfermedad y que vincularía de manera determinante la función de la geografía y el clima sobre el cuerpo:

[...] es de advertir que el referido accidente de Lepra Lazarina, o de otra especie proviene de cierto fermento de la sangre, que es más común en los temperamentos calientes que en los fríos, y de que se infiere que en aquellos que padecen de este accidente en estos climas en que supera la frialdad es el vicio de este humor sumamente excesivo en fuerza de esta reflexión debe advertirse que al mismo punto que los contagiados de este accidente pisasen cualquiera temperamento caliente, al punto perderían la vida (Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, caja 4, volumen 7, folio 22).

El enunciado anterior es parte del informe, de fecha 30 de enero de 1787, firmado por el protomédico de la Real Audiencia Bernardo Delgado al Presidente con la intención de impedir el traslado de los enfermos lazarineros a Cartagena. De entre los argumentos de la defensa se encontraba también el temor al contagio y el rechazo constante de los enfermos por parte de la población:

[...] no sería posible hubiera quien los condujese por los temperamentos ardientes por donde habían de pasar en su marcha, hasta tocar en Cartagena huyendo de exponerse a un contagio cierto, ni menos habría en Guayaquil quien quisiese embarcarlos en su buque ni quienes con ellos quisiesen pasar a Panamá ni de Portovelo a Cartagena (Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, caja 4, volumen 7, folio 22 anverso)

Había ciertamente un lugar en donde la medicina tal como la entendemos ahora se practicaba, ese lugar, sin embargo fue entendido paulatinamente y fue adquiriendo su voz hegemónica con el tiempo. Si bien es verdad el hospital de la Misericordia de Quito albergaba entre sus enfermos casos de garrotillo (difteria) o de potra (hernia), también albergaba a pacientes calificados como «muy sordo», o afectados de «vejez», o «tontos», o a aquellos que sufrían de «mal aire»⁶² (MORENO EGAS & MORÁN, 2011).

⁶² El mal aire es un padecimiento propio de la región Andina, el afectado ha sido agobiado por alguna mala impresión, o sorprendido por algún mal espíritu o mal pensamiento.

La llegada del proyecto ilustrado trató de reformar algunas cosas, pero no todas, el hospital Real de la Misericordia, por ejemplo, no sufrió ninguna hasta el tardío año de 1819 en donde se le dejó al cuidado del Cabildo. Aunque como un ejercicio rutinario de la autoridad están los registros de algunas visitas que he encontrado en el Archivo Nacional de Ecuador, no afrontaron mayor transformación. Sin embargo, es preciso dejar constancia de que las formas de administrar y de financiar las instituciones «nuevas» formuladas a finales del s.XVIII, o aquellas sobre las que se tenía intereses directos como los lazaretos y los hospicios eran completamente distintas a las tradicionales.

La reforma de estos sistemas obedecían a una especial relación entre la conceptualización «bien común» atravesada por los intereses y las concepciones prácticas de un grupo bastante selecto y aislado de la masa social: las élites ilustradas, quienes actuaban en una suerte de red extendida por puntos nodales, funcionarios claramente identificados, que si bien tenían un grupo de acción, sus proyectos resultaban casi personales. Esta atomización de los procesos se vería reflejado en las maneras de concebir las instituciones.

Un caso interesante es el de la fundación del hospital de Cañaribamba, que nunca se construyó a pesar de haber sido proyectado y financiado a través del cuantioso testamento del adelantado Juan de Salinas. Una vez muerto el testante, el cura del pueblo siguió encargándose el cuidado de los desvalidos en un ambiente doméstico mientras que el capital asignado fue redireccionado por su albacea para construir un proyecto más importante: la casa de recogida que habría de construirse en Cuenca.⁶³ El argumento para violentar la voluntad del adelantado se centraba en que una ciudad de mayor importancia como Cuenca necesitaba ostentar su jerarquía territorial a través de demostrar un orden urbano y la capacidad de albergar instituciones acordes con la nueva época.

En este sentido el Obispo de Quito Blas Sobrino y Minayo (EN: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970) había apelado, a través de un bando publicado en 1785, a cumplir con las nuevas obligaciones del gobierno civil en cuanto al decoro y la imagen urbanas, y a la vida de los necesitados:

Sobre esta reflexión y el ejemplo de otras ciudades políticas, y bien gobernadas de Europa, nos ocurrió el pensamiento de promover y fundar en esta Capital una Casa de Hospicio de pobres mendigos, a donde con el auxilio del Señor Presidente pudiéramos recoger todos y reducirlos a una clausura, que proveyéndoles el sustento y vestuario que basten para alimentarse racional y honestamente, experimenten las otras atenciones, que les son debidas,

⁶³ Expediente de fundación del hospital de Cañaribamba, Archivo Nacional, serie Hospitales, Caja 3, expediente 5.

y obligados nosotros a proporcionarles. Tuvimos este arbitrio en proyecto desde nuestro ingreso a este Obispado y desde que pulsamos la constitución de su Capital en esta parte (extracto del bando, 12 de abril de 1785).

Aunque la naturaleza de la transición entre la sociedad del antiguo régimen y ésta ilustrada es fragmentada y discontinua; es también bastante discutida sobre todo por las peculiaridades locales que alcanzó⁶⁴ y las ambigüedades conceptuales alojadas en su seno.⁶⁵ No cabe duda de que fue un momento importante en términos de transformaciones y modernidad en América Latina, que se ha caracterizado por la simultaneidad histórica de sus procesos. Durante el s.XVIII encargarse del alivio espiritual y físico de sus vasallos, en un sistema de protectorado patriarcal, será redefinido por el entendimiento de una política social asistencial en donde la función del Rey o de la figura *voluntad real* –por lo menos formalmente- va desapareciendo poco a poco en unas articulaciones sociales, pero se reafirma en otras.

Esta función catequizadora se traslada a un campo francamente civilizador, tal vez este es un desplazamiento fundamental para entender las funciones de Carlos III y IV y el desvanecimiento de su cuerpo en una serie de leyes ejecutadas por sus funcionarios. La transición es fundamental pero no definitiva: la laicización de los poderes implicaba la civilidad de los valores cristianos como eje del buen funcionamiento de la sociedad. La diferencia entre la administración de los Austrias y los Borbones fue la consciencia del Estado como una presencia administrativa que aseguraría ya no solo las almas de los catequizados, sino la paz social trascrita en el uso recurrente de términos como buen gobierno y policía, ocupaciones principales de la política.⁶⁶

⁶⁴ Varios autores insisten en la peculiaridad local de las reformas borbónicas: GARCÍA AYLUARDO (2010) CALVO (2005) y TERÁN NAJAS (1998); es importante notar en general la peculiaridad local de la administración de las Indias, basada en un régimen corporativista que delegaba la autoridad del Rey a terceros, los mismos que tomaban decisiones en cuanto a su territorio y a los intereses de los grupos de poder y las redes que representaban (FONTANA, 1985).

⁶⁵ Habría que hacer énfasis en las contradicciones implícitas en el proyecto ilustrado español; como «despotismo ilustrado» se conoció al intento por abrir varias posibilidades de gobierno emparentadas con las ideas ilustradas en medio de un sistema que pretendía mantener a toda costa la centralidad de la corona, incluso fortalecida en plena época de caída del antiguo régimen; y al mismo tiempo separar a la iglesia de un deber de gobierno concebido profundamente como católico (TÉLLEZ ALARCIA, 2010).

⁶⁶ Política: El gobierno de la república, que trata y ordena las cosas que tocan a la policía, conservación y buena conducta de los hombres. *Política*. La cortesía y buen modo de portarse. *Urbanitas*. *Civilitas*. (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

Sobre la enfermedad y la práctica del cuidado en la Real Audiencia de Quito



FIGURA 1. MANUEL CORTEZ ALCOCER, FINALES DEL SIGLO XVIII. VISITA DE LA AUTORIDAD REAL AL HOSPITAL DE LA MISERICORDIA DE QUITO. Según la leyenda inferior el cuadro fue costeado por el propio Presidente de la Real Audiencia, quien está representado en el centro del mismo realizando la visita. Tomado de: MORENO EGAS & MORÁN, 2011, p. 117. Fotografía Christoph Hirtz.

El cuadro pintado en las dos últimas décadas del s.XVIII muestra la intrincada relación entre religión, caridad y procesos médicos. En él se puede observar al doctor Eugenio de Santa Cruz y Espejo con traje azul, esquina inferior izquierda, asistiendo en la escritura de las actas o recetas. En la parte central inferior están representados actos caritativos como la entrega de pan a poblaciones que se situaban en lo más profundo de la pirámide social colonial: negros e indígenas no bautizados -a los que podemos reconocer por su vestimenta no cristianizada-.

Los enfermos, representado por ciegos o personas con vendajes que imploran ayuda o caridad están bordeando la parte inferior central dedicada a las cosas terrenas. En la parte inferior izquierda están las monjas clarisas enseñando el catecismo. El centro de la composición, alrededor de la cual giran todas las escenas se sitúa la autoridad real representada por el Presidente de la Real Audiencia de Quito Joseph García de León y Pizarro quien ejecuta la visita y entrega platos con alimento a los frailes Betlemitas. En el espacio superior podemos ver el orden no terrenal del sistema de asistencia colonial: la relación con los santos y la virgen,

la llegada al paraíso y el ejercicio de la justicia presididos por la trinidad representada por Jesucristo niño y hombre, Dios Padre y el Espíritu Santo en forma de paloma ocupa el centro superior. La leyenda dice: Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.

El de cuidado de los cuerpos enfermos

Es necesario puntualizar las maneras en que instituciones proyectadas para suplir la falta de cuidados médicos eran concebidas en la segunda mitad del s.XVIII en la América hispana. Haré la aproximación a estas instituciones a partir de tres documentos, el expediente de conformación del Lazareto de Cartagena que reposa en el Archivo Nacional del Ecuador (Serie Hospitales); el «Plano y perfiles del hospital que se propone construir para trasladar a los enfermos Leprosos de San Lázaro de Cartagena de Indias» que reposa en el Archivo General de la Nación de Colombia en la sección Mapas y Planos; y el libro *Reflexiones sobre la utilidad, importancia y conveniencias que propone don Francisco Gil, cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo y su sitio, e individuo de la Real Academia de Madrid, en su Disertación físico médica, acerca de un método seguro para preservar a los pueblos de viruelas* (ESPEJO, 2011).

Abordaré las maneras en que los proyectos surgidos a finales del s.XVIII concibieron la preservación del orden público haciendo un seguimiento de aquellos procesos en los que se enfocaron las energías de estos gobernantes: reubicación de lazaretos, creación o adecuación de los hospicios y ermitas de virulentos, es decir, las instituciones que acapararon los recursos y los debates en Quito de la segunda mitad del s.XVIII.

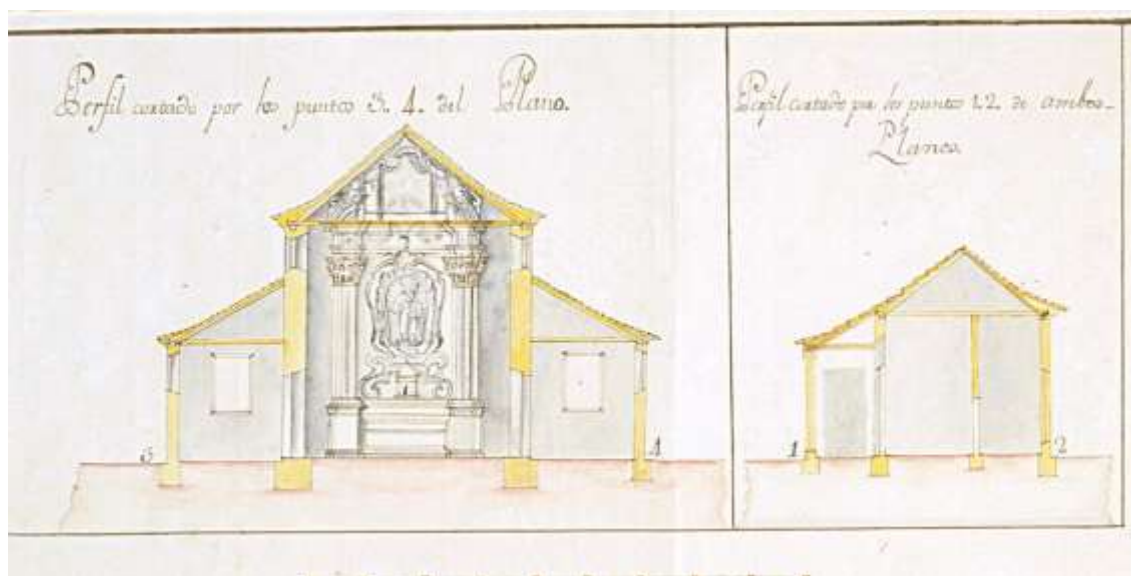


FIGURA 2. DETALLE DEL PLANO DEL LAZARETO REAL DE CARTAGENA. Perfil cortado por los puntos 3.4., del Plano en el que se ve parte de la capilla. Perfil cortado por los puntos 1.2., de ambos planos donde se ve la habitación del boticario. Archivo General de la nación, Bogotá, Fondo Mapas.

La concepción sobre la higiene y el orden urbano que fue creciendo en el s.XVIII cobró especial significación reflejada en varias acciones y escritos tanto de intelectuales de la época, o en los proyectos de gobierno propuestos por los funcionarios públicos. De entre los más importantes de la época que estudiamos podemos mencionar: los escritos de intelectuales criollos como Eugenio Espejo quien abogaba por una mayor preocupación por organizar la desordenada vida de las ciudades para evitar enfermedades;⁶⁷ los requerimientos de los funcionarios reales como Joseph Villalengua quien impulsó la necesidad de crear instituciones como el Hospicio de Pobres junto con el Obispo de Quito,⁶⁸ o quien se dedicó durante el año de 1787 a reubicar los cementerios situados en las diferentes villas y parroquias, o en los proyectos impulsados por funcionarios reales que trataron también de crear instituciones encargadas de promover el trabajo de los reos como el Barón de Carondelet que fue presidente de la Real Audiencia de Quito hasta 1806,⁶⁹ o simplemente la intención de ordenar el ocio y la diversión en espacios públicos para evitar riesgos que atentasen contra el orden.⁷⁰

Para Eugenio Espejo, por ejemplo, la cantidad de enfermedades sufridas por los pobladores quiteños estaban directamente relacionadas con el desorden y el desaseo del que se quejaba constantemente:

Para él la contaminación era el resultado de la poca ventilación. Lo que llamaba «aire popular», era demasiado fétido y lleno de cuerpos extraños. Se criaban muchos cerdos en la ciudad que deambulaban por las calles y por las noches dormían en las tiendas de sus dueños. Se arrojaba todo tipo de desechos a las calles y plazas. Como corría poco agua no era posible que se lavaran y la basura taponaba los caños (MORENO EGAS & MORÁN, 2011, p. 103.)

En *Reflexiones* (ESPEJO, 2011) deja constancia de que era necesario superar la idea –al parecer popular de que las enfermedades podían evitarse en las ciudades solamente cerrando el paso a sujetos sospechosos que deberían ser detenidos en las puertas de entrada. También aboga por la necesidad de dejar de repetir ideas erradas como la de los efluvios⁷¹ que surgían de los cuerpos vivientes contaminando a la población sana. Sin embargo uno de los puntos focales de su pensamiento médico sería prevenir el contagio focalizando la importancia del aire; el viento resulta ser el elemento a través o gracias al cual se hace posible el contagio. Mientras

⁶⁷ El pensamiento de Espejo ha sido ampliamente estudiado en la Historia ecuatoriana, para ello ver CHIRIBOGA VILLAGUIRÁN (2005) ESPEJO (2011) y NARANJO & FIERRO (2008).

⁶⁸ Sobre el Hospicio de Pobres ver ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO (1970) y MILTON (2007).

⁶⁹ Sobre el Barón de Carondelet ver VÁSQUEZ HANN (2007).

⁷⁰ Sobre la reorganización de la vida pública en Lima ver VIQUEIRA ALBÁN (2005).

⁷¹ EFLUVIO: s. m. Term. Physicomédico. Vapor de las porciones sutilísimas que exhalan todos los cuerpos físicos compuestos, y especialmente los vivientes, y que son partes de los mismos cuerpos (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

que la circulación del mismo y su calidad podrían redundar en bondades curativas para los enfermos.

Por eso los lugares ideales para ubicar hospicios o instituciones hospitalarias eran los lugares aireados, apartados de la ciudad, cuya circulación de aire sea abundante y con una dirección correcta, lo que significa mayormente que los lugares destinados al confinamiento de enfermos debía asegurar que la dirección del viento que por ellos circulaba no se dirija hacia la ciudad. Por eso había escogido la casa de campo «llamada vulgarmente el Batán de Piedrahita» con el fin de instalar ahí la ermita de virulentos. La casa, en pie aún hoy, está ubicada en la loma del Itchimbía en el Centro-Oriente de la ciudad. Espejo la prefería porque:

Está a competente distancia de poblado con más de un cuarto de legua, y separada absolutamente de los tránsitos comunes: el aire que la rodea es de benigna constitución. Los vientos que de tiempo en tiempo o según las dos estaciones de primavera e invierno experimentamos acá, y bañan la casa, por lo regular se dirigen de Este a Sur, o al contrario sin mudar de dirección, ni tocar a esta ciudad, porque ésta respecto de aquella está al Oeste y porque cayendo en sitio profundo viene a dar en un paralelo con el que corresponde al terreno de Quito; pero intermediando el cordón de una gran colina bien levantada que separa a uno de otro, sirviendo de antemural a los hálitos que la mala física de nuestros quiteños teme inconsideradamente, que se levanten de la Casa de Campo citada y vengán a esta ciudad. Tiene agua propia a muy corta distancia como de veinte pasos comunes para el uso de la bebida; y para purificar las ropas corre en la parte inferior el pequeñuelo río ([1786] ESPEJO, 2011, p. 83).

Además esta construcción ofrecía, luego de unos arreglos que tenían que ver con la adecuada circulación interna de aire y un aumento en la iluminación natural interior, espacios diferenciados para separar a los enfermos de los sanos, a los hombres de las mujeres, a los religiosos de los seculares, a los ricos de los pobres. Parece ser que la lógica privilegiaba un orden reflejado en la clasificación y la separación adecuada de todo el sistema en sus partes.

El plano propuesto para la construcción de un nuevo edificio para el lazareto de Cartagena que permitiera su reubicación es explícito en cuanto a las lógicas de separación ordenada del todo en sus partes.

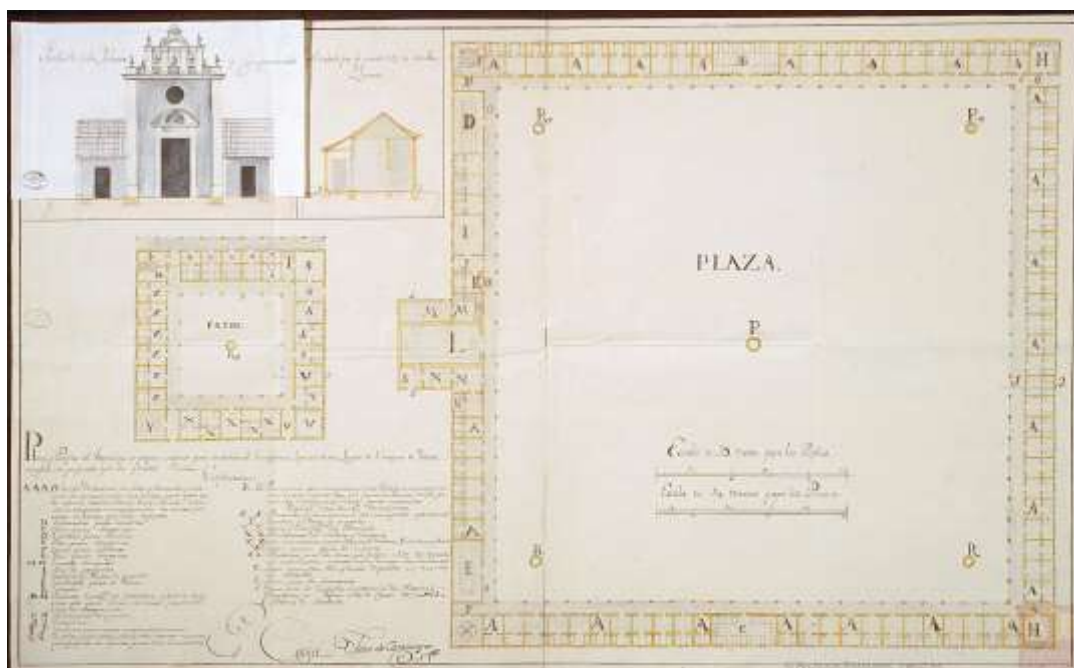


FIGURA 3. PLANO Y PERFILES DEL HOSPITAL QUE SE PROPONE CONSTRUIR PARA TRASLADAR A LOS ENFERMOS LEPROSOS DE SAN LÁZARO DE CARTAGENA DE INDIAS. ARREGLADO A LO PROPUESTO POR LOS OFICIOS REALES.

Planta Alta:

AAA Ochenta divisiones con sala y recámara para poner dos camas en cada una de estas para otros tantos enfermos casados, solteros, indios, blancos o de otro color, en las cuales se comprenderán los ciento y sesenta enfermos que han supuesto. **B** Enfermería para hombres **C** Ídem para mujeres **D** Refectorio para hombres **E** Ídem para mujeres. **F** Cocina para hombres **G** Ídem para mujeres **HH** Lugares comunes **I** Sala de profundis **J** Pasadizo, y puerta de entrada **K** habitación para el portero **L** Iglesia **MM** sacristía, habitación del sacristán, y tribuna baja para que oigan misa los sanos y escalera para subir al campanario **NN** Habitaciones del Capellán **OO** Corredores **PP** Pasadizos para entrar y salir a las cocinas **QQ** Pasadizos para entrar y salir a los lugares comunes y a la campaña los leprosos y para sus menesteres.

Planta baja:

RR Pozos de buena agua manantial, si estos edificios se construyen en la cantera vieja del Rey, y si fuesen en Buena Vista podrán ser albercas de las cortas aguas corrientes. **SS** Almacenes y habitaciones del compostor y sirvientes **T** pasadizo y puerta de entrada **VV** Botica y habitación del Boticario **XX** Habitaciones de médico y cirujano **ZZ** seis habitaciones para leprosos dudosos y su cocina y pasadizo hacia lugar común para los mismos

Externo:

aa Hospederías para los sanos que fueren a ver los leprosos sin comunicación interior a las demás habitaciones **b** Lugar común para ídem y demás empleados en servicio del hospital **c** cocina para los forasteros **d** Cocina para los empleados en el servicio del Hospital.

Firmado en Cartagena de Indias el 25 del mes de Agosto del año 1764 por Antonio Arévalo. Archivo General de la nación, Bogotá, fondo Mapas.

La planta alta estaba diseñada para la vida cotidiana, con excepción de los pozos de agua que están en la planta baja. Para la vida cotidiana se contempla tanto las habitaciones de los enfermos como el refectorio⁷² y la cocina; en el mismo sistema conviven los lugares dedicados a lo religioso: la iglesia, la sacristía y la conexión para que los sanos –visitantes y

⁷² Comedor propio de sistemas como los conventos o colegios religiosos.

empleados seculares- escuchen también misa. En esta lógica de separación la sala de profundis⁷³ se encuentra también en la planta superior.

La planta inferior está dedicada al sistema médico al que estamos acostumbrados ahora: el lugar del «compostor»⁷⁴ y sus sirvientes, probablemente parte de un sistema de enfermería; la botica y las habitaciones del boticario y sus asistentes; las habitaciones del médico cirujano y un espacio de tránsito para enfermos leprosos que caen en duda y están en proceso de observación. Externamente se cubren las necesidades de los visitantes y de los empleados.

El hospicio de pobres de Quito, historia administrativa de tres instituciones de asistencia

En 1785 se fundó el Hospicio para pobres de Quito que recibió como nombre *Jesús, María y José* destinado a ocupar una de las casas de ejercicios espirituales que quedaron vacías tras la expulsión de los jesuitas. Tanto para Quito, como para otras unidades administrativas grandes y pequeñas de las colonias y la península de finales del s.XVIII, la fundación del hospicio se hace en un momento de profunda crisis fiscal, por lo que, a pesar de la arremetida del control de tributos (ANDRIEN, 1995) y del discurso pululante sobre la preocupación del Rey por el bienestar del pueblo, también conviven un sinnúmero de negociaciones prácticas para poder hacer realidad la voluntad real.

En este sentido es importante considerar ciertos matices de la historia política inmersos en un gran contexto económico: la decadencia total de las arcas de la monarquía española y las peleas entre los poderes locales para acaparar esos tributos. Frente a este debacle cabe recordar que las instituciones de control y acogida eran, en el caso americano, la expresión de las maneras de gobierno castellano y que por lo tanto era imposible consolidar una fuerte red de donantes y censistas civiles que aseguraran el financiamiento de las instituciones, tal como sí había sucedido en Cataluña (BARCELÓ PRATS, 2015).

La fundación de casas asistenciales en la Real Audiencia de Quito siempre partía de las iniciativas de los funcionarios vinculados con la Corona y siempre terminaban con la triste realidad de su déficit. Lo principal era tener las rentas necesarias o ejecutar los arbitrios pertinentes para lograr la manutención de las casas de misericordia, hospitales, conventos. Sin

⁷³ La sala de profundis es el velatorio, esta cercanía puede indicarnos la comunión con la muerte como parte del sistema de enfermedad.

⁷⁴ Este es uno de los pocos documentos que utilizan la palabra compostor o que incluyen su figura dentro del sistema de alivio.

embargo, radica ahí el problema: en una economía de aparente crisis,⁷⁵ con un sentido agresivamente centralista pero en medio de unas redes locales más fuertes que la autoridad central, los recursos son siempre faltantes y foco de disputas. En el caso de la Real Audiencia de Quito, por ejemplo, las revueltas del s.XVIII se iniciaron alrededor del abuso en el cobro de tributos⁷⁶ y por lo tanto, la asignación de recursos para la manutención del sistema de beneficencia dependía de un delicado equilibrio que permitiera mantenerlo con vida sin que alterara la paz del reino y causara el levantamiento popular.

La imposibilidad de adoptar medidas económicas «antipopulares» y la poca voluntad de las élites de sacar de su bolsillo lo necesario para el financiamiento ponía en aprietos la subsistencia de las instituciones asistenciales. En la lógica centro-periferia reforzada en el período ilustrado la solución de los problemas económicos apuntaba a empobrecer la periferia con una agresiva extracción de recursos, preferentemente de los que tenían menos. En el caso de las colonias americanas se diseñaron sistemas eficientes de cobro de tributos, que a su vez organizaban las poblaciones indígenas y exprimían su trabajo. En este contexto resulta difícil construir un sentido de «bien común» y aunque el proyecto del Hospicio había sido concebido por el Obispo Sobrino Minayo muchos años antes no fue posible hasta la coyuntura con las ideas y la voluntad política del presidente Villalengua.

Como fuesen muchas las dificultades que se tocaban, cuanto al modo con el que debía procederse a la ejecución de esta importante obra, pues desde luego faltaba lo principal que eran arbitrios expedidos para formar una competente renta anual, sin la cual, las demás medidas se hacían ineficaces, y como por otra parte mi ardiente deseo de ver realizado un establecimiento tan del servicio de ambas Majestades, me obligase a pensar continuamente en él, y tener con este motivo repetidas conferencias con el Rvdo. Obispo (EN: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970, pp. 34–35).

Estas voluntades conjuntas no podían asegurar los ingresos del Hospicio, pero sí desarrollar estrategias complementarias que les permitieran poner en funcionamiento el proyecto. El párrafo citado anteriormente es parte de una carta a través de la cual Villalengua pide la intermediación del Marqués de Sonora, José Gálvez y Gallardo para exponer al Rey el proyecto. Gálvez fue visitador general en Nueva España, cercano al círculo ilustrado de Jovellanos y un personaje influyente en la conceptualización de las reformas borbónicas

⁷⁵ La tesis final a la que me sumo sobre la crisis del s.XVIII la propone ARIAS (1991), es de la acumulación excesiva de las élites tanto hacendadas de la sierra centro norte como de los terratenientes del cacao en la costa, esto significa para nuestro estudio que no había la voluntad local para desembolsar los recursos necesarios para establecer con regularidad dádivas y donativos.

⁷⁶ Tanto ARIAS (1991) como MARCHÁN (1991) señalan un hecho poco evidenciado: las revueltas populares en contra de los tributos, durante el s.XVIII fueron fuertemente provocadas e impulsadas por las élites quiteñas, a pesar de que era «el pueblo» el que se lanzaba a las calles.

aplicadas a las Indias. Las redes de argumentaciones, prácticas y vínculos que tejió Villalengua son un despliegue de estrategias que permitían el accionar de los gobiernos locales en sistemas jerárquicos cerrados como los virreinos.

El primer paso para el establecimiento de una institución como esta era la aprobación del Rey y su protección como patrono. Para las colonias americanas lo más frecuente era que este tipo de instituciones fueran parte del patronato Real para garantizar su fundación, y el favor divino del santo a quien se las encomendase. Junto con la advocación el Rey determinaba los arbitrios o encargaba a las autoridades locales a encontrar la manera de financiarse sin «perjudicar» a los tributarios. Casi siempre se les concedía una renta sobre inmuebles, censos, algún porcentaje de un tributo fijo o multas generadas esporádicamente por el incumplimiento de alguna ley. Otra fuente importante de ingresos era la piedad y limosna de los vecinos, pero, además de algún testante esporádico, aquellos que se comprometían a dar una donación anual no cumplían con sus acuerdos.

Los archivos de las limosnas prometidas y canceladas por los vecinos quiteños, que descansan en el fondo de hospitales del Archivo Nacional del Ecuador dan cuenta del gran porcentaje de deudores morosos de estas promesas. En estas listas constan los nombres de importantes personajes de la vida social de la Real Audiencia de Quito desde el año 1785 en adelante y los nombres de gente pobre que donaba mensualmente al menos un real. Los menos cumplidos resultan los que más habían prometido.

Comenzaba entonces una campaña para concienciar a los vecinos de la necesidad de estas instituciones en la que se apelaba tanto a valores cristianos –caridad, piedad- como a valores civiles –conformación de la «felicidad pública» «buen gobierno»-. El resultado era una lista de donantes que se posicionaban en la esfera social, reafirmaban su prestigio y ganaban un pedazo de cielo, al mismo tiempo. El caso del Hospicio de Quito no fue diferente y dio como resultado la reafirmación del ala más conservadora de las élites como «patrones» de la gobernabilidad de la plebe.⁷⁷ Sólo la alianza obispado-corona-nobleza hacía posible el funcionamiento de la obra:

[...] sin embargo de no haberse aún concluido la colecta de limosnas, pasan las suscripciones hechas, según tengo entendido de cinco mil pesos a más, inclusa en esta cantidad la de dos mil pesos con que ha suscrito el Rvdo. Obispo y 300 con que yo concurriré también en cada año. Lo propio ha ejecutado a proporción los empleados Seculares, Eclesiásticos, de comodidad y distinguido vecindario; y con este principio se trata ya de formalizar el plan de Hospicio, que no dejaremos de la mano hasta ponerlo en la posible perfección [...] Pero,

⁷⁷ Entre ellos los recaudadores de los diezmos del Tribunal del Santo Oficio limeño.

considerando que sin los auxilios de la Real munificencia no es dable llegar al deseado término que nos hemos propuesto, ya que por lo incierto del fondo que se destina para subsistencia de este establecimiento, por pender sólo de las limosnas voluntarias [...] me dirijo a V.S., con la confiesa de que impuesto su generoso ánimo de los particulares que dejo expresados y de la importancia del asunto, lo traslade a la Real noticia de S.M., e incline su católico y piadoso corazón, no sólo a que se digne aprobar lo obrado y recibir bajo su Real protección este nuevo Hospicio, sino es que a ejemplo de lo que su magnanimidad tiene practicado con el de la ciudad de Santa Fe y otros de esos, y estos sus dominios, le haga la gracia de algún fondo perpetuo o renta, que se junta con los arbitrios que aquí excogitados asegure mejor su estabilidad (En: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970, pp. 34–35).

Sin embargo era bastante inestable la donación puntual y, revisando las cuentas que dejaron los administradores, casi nunca se cumplían. Tal como lo demuestra BARCELÓ PRATS (2015) la limosna se convertía en un ingreso secundario e inestable, al que se recurría más retóricamente que en términos prácticos. Estaban sujetas a la economía del momento, la vida de los donantes y la convivencia en la vida pública que no siempre era armónica. En las cuentas del Hospicio se registran además una serie de fluctuaciones que tienen que ver con amistades y enemistades de turno. Incluso el mismo Obispo dejó de aportar con lo prometido, pues la creación de la Diócesis de Cuenca le dejó una disminución de su renta.

Esta inestabilidad impulsó a que el Obispo y el Presidente comenzaron una larga peregrinación en busca de financiamiento.⁷⁸ Se acudió entonces a buscar en algunas instituciones o personas nobles de Quito y del mundo hispano algún fondo para esta noble causa. Se recurrieron a aquellas encargadas de velar por el orden y buen gobierno y por otro lado las encargadas de asegurar el alivio moral de los vasallos: el cabildo, la junta de temporalidades, incluso el tribunal de la Inquisición radicado en Lima.

La Iglesia fue siempre una aliada, aunque a veces no tan importante de las instituciones asistenciales, ya sea porque estaba implícita la piedad y el socorro como una de sus funciones sociales pero también porque era poseedora de una gran cantidad de propiedades que se podían donar o sacar provecho de sus rentas. En esta negociación se iban estableciendo las prioridades o impulsando ciertos proyectos en detrimento de otros; por ejemplo, debido a que la economía quiteña no podía soportar la manutención de dos casas piadosas a la vez, se acapararon las rentas dejadas en el testamento del difunto Arcediano Joseph de Anagoitia para la casa de huérfanos; cuya última voluntad fue ignorada en pos de dar impulso al proyecto del

⁷⁸ Al contrario del Hospital Real de la Misericordia que tenía un extenso sistema de rentas construido por la lógica de la orden Betlemita: los frailes habían comprado una extensa red de haciendas de las cuales obtenían rentas o censos, pero que también se dedicaban a la producción agrícola que les permitía asegurar la subsistencia de padres, empleados seglares y enfermos y vender el excedente. La información sobre la extensa red de haciendas que construyeron durante el s.XVIII está en MORENO EGAS & MORÁN (2011, pp. 97–103) y en el anexo 7 del mismo texto en donde constan los cuantiosos deudores de los servicios derivados del alquiler de estas tierras.

Obispo (ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970). Aun así, el remate llegó a tan sólo 1214 pesos.

Instituciones más fuertes peleaban más allá de la piedad y la salvación por mantener sus ingresos. Después de que Blas Sobrino y Minayo Obispo de Quito enviara una carta el 4 de abril de 1785 pidiendo a la Santa Inquisición de Lima, que los diezmos de una canonjía quiteña que le era tributaria fueran redireccionados al Hospicio, recibió un no intimidatorio por respuesta. Redactada con fecha 19 de diciembre de 1786 por el Inquisidor Francisco Garrido⁷⁹ pone en claro la intención del Rey de donar los arbitrios «pertenecientes a los tributos de una canonjía por cada catedral de las provincias subordinadas a este Tribunal». La desobediencia de la orden implicaría una sospecha de herejía, pues se otorga importancia prioritaria al deber de eliminación de las falsas ideas religiosas. A pesar del tono poco cordial de la carta el Tribunal estima una colaboración total y por una sola vez de 100 pesos para esta obra.

Por otro lado, Villalengua, Presidente de la Real Audiencia, buscó el apoyo del Tribunal de Temporalidades para que alguna de las rentas de las propiedades que habían pertenecido a los jesuitas se transfiriera al Hospicio, obteniendo la respuesta favorable del cabildo en su búsqueda de patrocinadores:

Que en este día se ha recibido en este Ayuntamiento un oficio del señor Presidente con fecha de veinte y tres del corriente mes, dirigido a que para la perpetuidad del Hospicio establecido para Recogimientos de Pobres, se le propongan algunos arbitrios que no sean gravosos al público, como Su Majestad lo ha ordenado. Y con reflexión a que en dicha clase pueda numerarse el que se halla destinado al establecimiento de la casa de hospitalidad para precaución de las viruelas y otros males contagiosos, con tal que se situase esta con inmediación a la casa de los pobres, en la que sirve en el día de Almacén de la Pólvora, aplicándose cómodamente sus provechos a uno y otro fin; en esta conformidad y porque para que se resuelva en el particular lo conveniente, parece necesario que concurren los médicos que antes expusieron su dictamen y digan que el que se les ofrezca sobre la situación de la expresada hospitalidad en el nuevo mencionado paraje (EN: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970, pp. 93–94).

El tribunal de temporalidades había asignado para el funcionamiento del Hospicio la casa de ejercicios espirituales de la orden jesuita y en señal de su incondicional apoyo le concedió los arbitrios destinados para la manutención de la casa de virulentos. Era un gran gesto pues, por la latencia del temor a la peste, las casas de virulentos contaban con mejores y más claros sistemas de financiamiento. El Cabildo de Quito había considerado la necesidad de facilitar la administración del Hospicio y la Casa de Virulentos ubicándolas juntas por lo que después de

⁷⁹ Respuesta a la petición de Sobrino Minayo (Tribunal del Santo Oficio. Francisco Garrido, 1786. Archivo General de la Nación, Perú. Fondo: Inquisición, caja: 376).

la pertinente consulta a los facultativos, donó una de las casas contiguas al Hospicio que era utilizada como Bodega de Pólvora.

El informe que levantaron los médicos aseguraba la improbabilidad de contaminación pues tanto la nueva ubicación de la casa de virulentos como la manera en que el agua corría en las faldas del Yavirac⁸⁰ hacia zonas despobladas, aseguraban la salud de los pobres futuramente hospedados en la casa contigua y de la población de Quito en general. Antes de esta alianza y fusión, por razones prácticas, de dos sistemas de asistencia completamente diferentes, la casa de virulentos estaba ubicada en el sector del Batán, en las faldas del Guanguiltahua, y se convirtió en el lugar de aislamiento de los enfermos afectados por la epidemia de «Sarampión combinado con otros graves males» en 1785 (MINCHOM, 2007, p. 132).

Gracias a esta fusión, el Hospicio ganó las rentas del arriendo de los Ejidos de la ciudad, según decreto del presidente Villalengua del 24 de noviembre de ese año (1786), y además «los provechos de los arbitrios de contribución que con aprobación del tribunal de esta real audiencia, se impusieron a los vinos y azúcares que entrasen en la ciudad y a los fardos de ropas de la tierra que saliesen por estar contiguos e inmediatos dichos sitios; siguiéndose la comodidad de que puedan mutuamente auxiliarse las dos casas, tanto en lo espiritual como en lo corporal» (En: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970, p. 100). La convivencia de ‘apestados’ y pobres requería asegurarse que no hubiera riesgo de contagio de los pobres internos, proveyendo de espacios y utensilios separados.

Había otros tipos de «auspicios» para el Hospicio, entre ellos el trabajo de algunos nobles que dedicaban tiempo completo a su administración sin cobrar un salario por ello, ni tampoco los médicos que le socorrían. Este lugar desde el cual se posicionaban estos personajes se retribuía en prestigio más que en monetario, una auténtica solución para las élites pues, según MINCHOM (2007) y PHELAN (1995), el circulante en la colonia quiteña es mínimo. Las contribuciones que se hacían a través de este sistema aliviaban las dificultades de rentas de estas instituciones, por ejemplo Fernando Tinajero administró el hospicio por más de cinco años sin que le represente al cabildo salario alguno; generalmente el salario de los directivos representaba la mayor parte de lo contemplado en el presupuesto anual.

⁸⁰ Pequeño cerro ubicado en el centro de la ciudad hoy conocido como Panecillo.

De esta manera se convertía en un modelo a seguir, y en un ejemplo para la sociedad. El lugar social al que constantemente apelaban los aristócratas es importante pues, en la pedagogía del buen comportamiento social de la colonia, la mitología sobre los comportamientos de las beatas, las vidas de los santos y de los pro-hombres se convertían en escuelas de comportamiento (BORJA GÓMEZ, 2007). Esta bondad resulta un sostén importante de la ejecución de las obras pías, de manera metafórica llegaba a ser un ejecutor de la voluntad real:

Y considerando que tan santa obra se podría dificultar, por no encontrarse persona piadosa que se dedicase a su establecimiento y al cargo de cuidar el Hospicio, sin el honorario correspondiente a su trabajo, y que el corto fondo con que el presente se halla, no permite mayores gastos, hasta que Su Majestad, que Dios guarde, como padre de sus vasallos y especialmente de los pobres, se digne socorrerlos, me ofrezco gustoso a servir en el ministerio que V.S. fuere servido destinarme, sin más salario que el deseo del beneficio público, y el asistir en todo a los pobres (En: ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE QUITO, 1970, p. 37).

Claro que siempre quedará la duda sobre el contrapeso de sus motivaciones: por una parte era importante ganar puntos frente al Rey, en las colonias este sistema de lazos emotivos era sumamente importante. Por otro lado puede ser que, como dice VIVES (1957) el funcionamiento de las instituciones de beneficencia obedecía al convencimiento de las élites de «dar continuidad» a un servicio tradicional de la iglesia. Otra parte del financiamiento eran las donaciones pequeñas hechas por todo tipo de personajes, tanto nobles como pobres, que dejaban expresada su voluntad en testamentos, frente al presidente Villalengua como promesas en eventos públicos, o cuando los limosneros recorrían la ciudad.

Instituciones mixtas: el hospicio y el lazareto se juntan

En Quito hasta la década de 1990 San Lázaro era identificado como un manicomio estatal ubicado en las faldas del cerro Panecillo, en una antigua edificación colonial, que tenía su imponente capilla. Para llegar a esta «especialización» pasó por varios momentos de fusión de sus actividades. La combinación del Hospicio con la «ermita de virulentos» utilizando la renta de la casa que había sido donada para los niños huérfanos, y las posesiones de los jesuitas cuando habían sido expatriados, refleja de manera bastante emblemática el funcionamiento de los sistemas de beneficencia en la América virreinal a finales del XVIII.

En la conceptualización del Hospicio es clara la definición de la población que pretende albergar, sin embargo en las maneras de encontrar soluciones al financiamiento las barreras se van diluyendo. Lo que es aplicable para la época que estoy reconstruyendo, es que no había rastro de cualquier ánimo de encerrar a los locos en ese espacio que terminó siendo

dedicado a los lazarinos, los virulentos y los pobres. Por lo tanto suponemos que las concepciones del tipo de población potencialmente a ser encerrada fueron variando durante el s.XIX, en la que se pone de moda la noción de «desvío», que no fue utilizada en el s.XVIII.⁸¹

Lo que hizo que el Hospicio de Pobres termine siendo una entidad indeterminada fue una coyuntura material, que buscaba sus soluciones de separación al interior de sus paredes pero no de separación de sus rentas. La historia de esta coyuntura continúa así: simultáneamente a la creación Hospicio de pobres en Quito y su búsqueda de maneras de financiarse, comienza la reubicación del Lazareto de Cartagena, en Cartagena de Indias. La coincidencia obedece a un fenómeno ilustrado que tendía a establecer el orden de la ciudad hacia una especialización del espacio urbano, según la cual, los focos de peligro debían construirse alejados de los centros donde vivía la mayor parte de la población (CASTILLO CANCHÉ, S/F; JURADO, 2004; NARANJO & FIERRO, 2008; VASQUEZ HANN, 2007). Obedeciendo a cédulas reales expedidas en este sentido, las autoridades virreinales de Nueva Granada se dispusieron a mover el Lazareto de Cartagena hacia un lugar con menos posibilidades de riesgo para la población, y con mayor circulación de aire. De igual manera, la preocupación de las autoridades Quiteñas comienza a ser la ubicación del lazareto y la ermita de virulentos por el temor al contagio de las aguas de desecho que podrían contaminar las fuentes de agua que en ese momento usa la ciudad.

En el año de 1786 Don Francisco Gil, Cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo y su Sitio, publicó la *Disertación Físico Médica en la cual se prescribe un método seguro de preservar a los pueblos de las Viruelas hasta lograr la completa extinción de ellas en todo el Reyno*; en su segunda edición se insertaron las *Reflexiones Críticas* que hizo el doctor quiteño D. Francisco Xavier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, las cuales constituyen una visión local al problema del contagio de las enfermedades de riesgo y de las pestes que había afrontado la ciudad en la segunda mitad del s.XVIII. La propuesta de ESPEJO se basa en el aislamiento de los contagiados:

Seríamos felices, hubiéramos dado la vida a más de dos mil individuos que en esta ocasión la han perdido. La flor de la juventud quiteña, aquella más útil y benéfica a la sociedad (porque tal concibo a la ente de servicio, y empleada en las artes mecánicas), ésta es la que han perecido miserablemente, y toda se habría libertado con la mayor felicidad al sólo beneficio de separar

⁸¹ Para el s.XVIII podemos tomar en cuenta que el uso del término «exceso» es particularmente recurrente en varios tipos de documentos analizados, juicios, cartas de denuncia, testimonios; el uso extendido del término está sustentado en la lógica aristotélica según la cual actuar con prudencia es lo que corresponde a un individuo justo, que toma sus decisiones de manera proporcionada –acto posible gracias al uso de la razón- opuesto a aquel que actúa desmesuradamente, «excesivamente» (OYANEDER JARA, 2008). Por el contrario, la noción de patología en oposición a normalidad es una categoría que surge durante el s.XIX, ver CANGUILHEM (1971).

muy lejos de poblado los poquísimos contagiados que aparecieron al principio del próximo pasado mes de julio (2011, p. 74 [1786]).

La espacialización como instrumento técnico de la administración de la caridad, el alivio o el cuidado es clave en la formulación de este tipo de espacios. Esto significaba la disputa por los pocos recursos disponibles con el fin de hacer posible la construcción de nuevos edificios, como lo propone el cabildo de Cartagena para reubicar su lazareto,⁸² o la adquisición de alguno que se encontrara en el campo, como lo propone el Doctor ESPEJO (2011).

Por encontrarse Quito dentro de la Jurisdicción de este virreinato, los administradores supusieron que los tributos consignados en la cédula real debían ser recogidos en todo el territorio bajo la jurisdicción del Virrey. Al ordenar que se ejecutase esta orden en Quito, la respuesta fue negativa: las autoridades eclesiásticas y administrativas apelaron a una antigua cédula Real expedida en el año 1762, que abría indirectamente la posibilidad de erigir un lazareto en la Real Audiencia de Quito, sustentado por un arbitrio que podía ser rentable: «un cuartillo por cada azumbre⁸³ de aguardiente». La cédula en cuestión decía:

[...] pásese con correspondiente oficio por secretaría al señor presidente de Quito a fin de que si conviniere el establecimiento de algún hospital en aquella provincia, donde se curen los enfermos, que padezcan tan contagioso mal [se refiere al mal de Lázaro], o si se estimase por mejor su remisión al insinuado de la referida Plaza, lo informe a esta superioridad, la que considerando la larga distancia de ellas a la expresada de Cartagena por cuya causa naturalmente no tiene noticia haberse recibido enfermo alguno de aquellos territorios ha suspendido dar providencia sobre la extensión del insinuado arbitrio a todos ellos, mientras no se verificase el prevenido informe para expedir en su vista la providencia que convenga (Expediente de creación del Lazareto de Quito, 1785; Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7, f.3).

Los impuestos sobre el aguardiente eran una de las entradas más fuertes de las arcas fiscales en la Real Audiencia de Quito de finales del s.XVIII. Y aunque la aplicación literal del arbitrio era un peligro debido a las revueltas que los cargos fiscales sobre alcohol habían causado en 1765, el fisco encontró una manera de hacerlas efectivas. El presidente resolvió aplicar la medida en especies: retirando para el fisco una cuarentava parte de cada azumbre, de tal manera que el comercializador se llevaba las treinta y nueve restantes. Las estrategias de financiación conjuntas entre la ermita y el hospicio abracaron la intención de acaparar las rentas del lazareto y articularon estrategias jurídicas y otras prácticas que permitiera a la Real Audiencia de Quito establecer una sola institución que cumpliera por separado las tres

⁸² Expediente sobre la fundación del lazareto en Cartagena. Presidencia de la Real Audiencia de Quito, 1787. Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7.

⁸³ Antigua medida de capacidad para líquidos que equivalía a 2.06 litros (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 2014).

funciones. Las negociaciones sobre este rubro, nada despreciable, fueron intensas y duraron alrededor de tres años.

Había dos factores sobre los cuales se podía permitir la construcción de un lazareto en la Real Audiencia de Quito. Primero, que la distancia no permitiera su traslado hasta Cartagena y segundo, que el esfuerzo por trasladarlos fuese gigantesco frente a la cantidad de infectados. El informe de Villalengua defendería la posibilidad de instaurar el Hospital de San Lázaro para Quito argumentando la imposibilidad del viaje y el número reducido de infectados:

En su inteligencia debo decir a Vuestra excelencia: que estando impuesto de que en el distrito de esta provincia hay cinco o seis personas accidentadas del mal de la Lepra: persuadidos al propio tiempo de la improbabilidad que se advierte de poderlos trasladar a los hospitales que hay establecidos en las ciudades de Cartagena, y la de Panamá y hecho cargo de lo conveniente que era tratar de su asistencia y separación para evitar el contagio y propagación de tan horrible accidente⁸⁴ acordé que en las providencias libradas en obediencia de la Real Orden de 15 de abril del año anterior [1785] por la cual preceptúa la construcción de una casa para preservar a los vecinos de la epidemia de las viruelas, se incluyese la del recogimiento de los lazarinos, y que al efecto se adelantase esta obra en el lugar que se ha conceptuado, más proporcionado para que se coloquen en ella con la separación debida y precauciones necesarias todas las personas insultadas⁸⁵ de este accidente (Carta del Presidente Villalengua al Virrey Caballero y Góngora, 3 de enero de 1786, en: Expediente de creación del Lazareto de Quito, 1785; Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7, f.8).

Los argumentos se ajustaban al deseo de ahorro para las arcas fiscales pero aseguraban las precauciones necesarias para la atención adecuada de estos enfermos. Al mismo tiempo justificaban la adhesión a la casa de virulentos, dato importante por la gravedad del asunto en el virreinato, y por lo tanto el aprovechamiento del impuesto del licor de caña para la correcta atención a las dos poblaciones (virulentos y lazarinos adjuntos al espacio físico y administrativo del hospicio).

La protesta del administrador del Lazareto de Cartagena no se hizo esperar, pues estimaba recaudar el tributo del aguardiente de la provincia de Quito, cuyo consumo parecía bastante copioso. En una carta al Virrey expresa la necesidad de recibir los dineros del aguardiente de todas las provincias tal como lo expresaba la Cédula Real. En defensa de los

⁸⁴ Accidente: Calidad que se halla en una cosa sin que sea de su esencia, o naturaleza y que puede estar o no estar en ella, como el calor en el hierro. Medicina. La indisposición o enfermedad que sobreviene repentinamente. Por lo común se llama así el acontecimiento de apoplejía, epilepsia, parálisis, etc. que priva del sentido y movimiento o de una de las dos cosas. *Subitus, repentinus morbus* (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

⁸⁵ Insultar.- Acometer con violencia, o improvisamente. *Insultare* (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

intereses económicos del lazareto de Cartagena defiende el traslado de dichos enfermos, haciendo una descripción sobre la comodidad de trasladarse desde Quito:

[...] los de Quito que llegados a las Bodegas de Babahoyo siguen por el río Daule embarcados en balsas tan cómodas que sobre ellas fabrican bohíos o casas de palma muy capaces con divisiones de sala, recámara y corredor que permiten llevar un enfermo por postrado que se halle con todo el cuidado y atención que se mantendría en el mismo hospital. El río Daule se navega por seis días poco más o menos hasta Guayaquil, en cuyo puerto hay embarcaciones de todas clases y tamaños las menores en que se trafica de allí al puerto de Panamá como bergantines a las cuales transbordados sin riesgo ni quebranto los leprosos vendrían en quince o diez y seis días y en mucho menos tiempo si es el de los vendavales por la mar pacífica del Sur (en la que es perpetua la serenidad y jamás se ha experimentado borrasca) (Expediente de creación del Lazareto de Quito, 1785; Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7, f. 12).

La argumentación continúa con la comparación del traslado entre los leprosos de provincias sujetas al Virreinato de Nueva Granada como Popayán, Girón, Socorro o Mogotes, insistiendo en que el viaje desde estos territorios interiores resulta más largo y más tortuoso que el que se puede emprender desde Quito. Por otro lado insiste en lo indispensable del cumplimiento de la Cédula Real a cabalidad: todas las provincias del virreinato deben tributar, si una sola se niega todas querrán tener su propio lazareto, por lo que la manutención del de Cartagena resultaría inviable.

La situación se puso a consideración del fiscal, el mismo que respetando las formas dirimió el asunto a favor del administrador de Cartagena, pero teniendo cuidado de reconocer el lugar jerárquico del Presidente de la Audiencia por sobre el administrador del Lazareto, la sentencia hace prevalecer la experiencia del administrador y el cumplimiento cabal del sentido final de la cédula: «por cumplirse de mejor manera el objetivo de cuidar de los lazarineros en todo el reino los impuestos sobre el aguardiente deben remitirse a Cartagena» (Expediente de creación del Lazareto de Quito, 1785; Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7, f.19).

A pesar del dictamen, el fiscal establece la probabilidad de que se encuentre una imposibilidad moral en el traslado de cierto tipo de enfermos (suponemos que aquellos cuya condición física hacía imposible el traslado) para quienes encarga el cuidado excepcional en la casa de viruelas de Quito, a expensas del arbitrio del aguardiente, siempre con la obligación de remitir a Cartagena todo el sobrante del impuesto y los enfermos que estén en capacidad de trasladarse.

En esta empresa se pide la evaluación de un doctor que revise la condición de los lazarineros de Quito. El informe levantado por Bernardino Delgado –protomédico- el 20 de

febrero de 1787 expresa las argumentaciones médicas por las cuales es peligroso y socialmente complejo el traslado de los enfermos, su argumentación nos recuerda a la doctrina hipocrática de los humores:

[...] es de advertir que el referido accidente de Lepra Lazarina, o de otra especie proviene de cierto fermento de la sangre, que es más común en los temperamentos calientes que en los fríos, y de que se infiere que en aquellos que padecen de este accidente en estos climas en que supera la frialdad es el vicio de este humor sumamente excesivo en fuerza de esta reflexión debe advertirse que al mismo punto que los contagiados de este accidente pisasen cualquiera temperamento caliente, al punto perderían la vida (Expediente de creación del Lazareto de Quito, 1785; Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7, f.22).

El peligro formulado en torno a la temperatura ambiental a la que podrían estar expuestos los enfermos –debido al calentamiento o enfriamiento de los humores corporales- es el principal argumento médico. El otro argumento es el temor al contagio y a la exposición en público de estos infectados; este otro elemento marca la dinámica de la vida de los enfermos, por lo que se aconseja no moverlos y retenerlos en las inmediaciones de la provincia. Al igual que DELUMEAU (2006) señalaría, el miedo social marca la calidad y la existencia de proyectos sociales y colectivos.

En las representaciones que hacen en este pleito, tanto el Presidente y el fiscal, como el Virrey y el Administrador del Lazareto de Cartagena apelan continuamente a la razón suprema de la expedición de la Real Cédula: no dejar sin amparo a los enfermos de tan pernicioso accidente. Establecer los medios para su cumplimiento era responsabilidad de los gobernantes locales. El arte de interpretar la ley dependía no sólo del talento del encargado de hacerlo, también de las redes que amparaban ese albedrío.

Villalengua ganó tiempo en las argumentaciones, las cuales prometen el favor del Virrey, en nombre de una obediencia ciega por precautelar la voluntad última del piadoso soberano -el Rey-: preservar y atender el bienestar de los vulnerables, en este caso los lazarinos. Para lo cual de manera provisional y para tener un conocimiento del número de lazarinos toma algunas decisiones a partir de interpretar el sentido de la cédula:

Con semejantes reflexiones e inteligenciado de haber merecido la superior aprobación de vuestra excelencia la providencia que acorde sobre establecer estos enfermos con la separación y asistencia posible en una parte del edificio mandado construir en virtud de Real orden para recogimiento de los enfermos asaltados del contagioso mal de las viruelas, he dispuesto que sin pérdidas de tiempo se arreglen las medidas de todas las administraciones de aguardiente del distrito, y que se recoja y lleve para cuenta aparte la cantidad que se recaude conforme a lo prevenido en real cédula de 30 de julio de 1784 para que arreglada preferentemente la habitación de estos enfermos del mejor modo que sea posible, y según lo exige la caridad, se trate después de recoger todos los que haya en el distrito de esta

presidencia, como en la actualidad no me es fácil averiguar cuál sea el número de todos estos ni a cuanto pueda ascender el gasto anual de su asistencia y curación omito tratar a Vuestra Excelencia estos puntos con la individualidad que quisiera para dejar cabalmente instruido el superior ánimo de Vuestra Excelencia de todo lo concerniente a uno y otro particular y también de lo que pueda producir anualmente el arbitrio (Expediente de creación del Lazareto de Quito, 1785; Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Hospitales, Caja 4, expediente 7, f.22).

Para aquello se sirvió tanto del administrador del hospicio, Joaquín Tinajero, como del protomédico Bernardo Delgado. Adaptaron la casa de viruelas para los leprosos, pero jamás pasaron por alto el hecho de que la primera adecuación necesitaría del dinero del impuesto sobre el aguardiente. Por otro lado el médico emitiría los informes en los cuales descalifica a los enfermos para viajar hasta Cartagena. Los dos argumentos sirven de base para retener en Quito el famoso impuesto sobre el licor de caña y legitimar la vinculación, de hecho, del lazareto con la casa de misericordia.

La decisión de sumar rentas para poder atender a las poblaciones que padecieran de diferentes males estaba más que justificada: el presupuesto que hizo el administrador del Hospicio de Pobres en el año 1787 con el fin de atender a los enfermos fue de 5623 pesos; contempla el gasto anual destinado para la manutención de cada individuo (200 pesos). Considera los ingresos de recursos deficientes por la disminución de las limosnas privadas e institucionales y la eliminación de las rentas (2628 pesos y un real de aportes para el año de 1787) y considera la urgencia de tomar los arbitrios destinados para el lazareto en consideración del cumplimiento de la cédula real.

Con fecha 26 de marzo de 1788 se hizo la visita a los enfermos recogidos, a los que se los separó en tres grupos: lazarinos, leprosos y sarnosos; cada grupo separado en habitaciones aisladas. El cambio de Virrey⁸⁶ en 1789 es otro punto a favor para que el 11 de febrero se firme la autorización oficial que habilitaba la utilización de los impuestos del aguardiente tanto para la casa provisional que Villalengua había montado en Quito para los lazarinos, como para el Hospicio.

Críticas al caritativo corazón de vuestra excelencia. El mal funcionamiento de la asistencia.

Es difícil establecer una narración efectiva del funcionamiento interno de los hospitales y hospicios en la época referida. Los pocos archivos que se encuentran son en general cuentas sobre los salarios del personal y sobre los gastos hechos para la manutención de cada uno de los encerrados en estos sistemas. La entrega de vestuario, la asignación de camas y cirios, la

⁸⁶ En el año de 1789 Antonio Caballero y Góngora es remplazado por Francisco Gil y Taboada.

repartición de comida o la asignación de labores en manufacturas, cocina o agricultura; las quejas de los proveedores por deudas impagas o a su vez el registro de donaciones importantes –aunque nunca generosas–.

Los sistemas como estos, que generalmente mantenían la práctica de una autoridad vertical en su interior funcionaban a partir de la vigilancia de la conducta de los beneficiados y de la organización de la vida de todos como comunidad. Aunque en general es difícil encontrar registros de las maneras en que los y las internas vivían y entendían su vida al interior del Hospicio, para el caso de Quito en la época que nos ocupa encontré dos documentos que pueden ayudarnos a entender la dinámica diaria de los internos y sus preocupaciones. El primero es la orden de visita emitida por el Virrey Pedro de Mendinueta y Múzquiz, emitida en 1797 y ejecutada a finales del mismo año por direccionamiento del presidente de la Real Audiencia Luis Muñoz de Guzmán. El segundo es una carta emitida por las mujeres del hospicio con fecha 16 de diciembre del mismo año.⁸⁷

La orden del Virrey se efectúa a partir de una serie de quejas que llegan a sus oídos, en relación al funcionamiento global de la institución, esto significa:

[el] mal trato que se da a los pobres de ese Hospicio por su administrador Francisco de Borja y Larraspurru así en el trabajo y alimento, como en el vestuario y medicinas que se administran a los enfermos, cuyo médico los mira con abandono, y lo que se defrauda a dichos pobres en sus rentas y la mala versación que hay en ellas con otros abusos que se hallan introducidos, y que retraen a los pobres de recogerse a aquella casa de caridad, amparando las justicias su repugnancia por los motivos expresados, ejecutándose en ella con indecencia el culto divino, y teniéndose para la instrucción de los huérfanos un Maestro de muy pocas luces aun en lo más preciso y esencial (Petición de visita en que se previene se averigüe y se informe de los abusos que se dicen introducidos en el Hospicio de pobres de esta ciudad, 1797; Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Policía, Legajo 11, expediente 3, f. 1).

La situación de los que vivían en el Hospicio parecía ser bastante difícil, lo que convertía el sistema de asistencia en un sistema de confinamiento y castigo, para remediarlo se programaron algunas visitas que evaluaran el funcionamiento de este tipo de instituciones. La visita efectuada el 24 de octubre de 1797, nos da la idea tanto de la calidad de los enfermos, la cantidad de los funcionarios encargados de su cuidado, la disposición de los espacios, y las maneras de distribuir el tiempo y los recursos de la totalidad de involucrados. El tipo de comida que recibían está detallada, así mismo como consta un registro de sus nombres y las razones por las cuales se encontraban internos. Este breve párrafo nos puede dar una idea

⁸⁷ Ambos contenidos en: Petición de visita en que se previene se averigüe y se informe de los abusos que se dicen introducidos en el Hospicio de pobres de esta ciudad, 1797; Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Policía, Legajo 11, expediente 3.

de las funciones sociales del Hospicio, se encerraban pobres, enfermos lazarinos, huérfanos, y mujeres cuando se necesitaba que sean aisladas o castigadas, a veces se recluían voluntariamente esclavos que buscaban otros amos, o algunos presos de menor peligrosidad cuando la cárcel se constituía en una afrenta para su honor:

el número de Pobres consistiese en la actualidad en ochenta y dos así hombres como mujeres, en casi cerca de los huérfanos, en cuatro el de las mujeres detenidas: en tres el de los principales empleados, a saber, el administrador, contador y capellán, excluso el médico que anda por lo común fuera de la casa, y en nueve el de los sirvientes comprendido el Mayordomo, amanuense meritante, cobrador, y demás, cuyo total número asciende a ciento doce personas entre las cuales se reparten diariamente en dicha casa ciento catorce raciones de Pan y demás con inclusión del cabo y soldado de inválidos que custodian la puerta y les está asignada a causa de que las disfrutan doble el contador y capellán y otros están convenidos a solo la renta como el capellán y el médico (Petición de visita en que se previene se averigüe y se informe de los abusos que se dicen introducidos en el Hospicio de pobres de esta ciudad, 1797; Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Policía, Legajo 11, expediente 3, f. 23 v).

El servicio de reclusión de aquellos que infringían los acuerdos morales o el derecho consuetudinario era una entrada extra para el sistema, y aunque estuvieron bastante restringidas aquellas funciones, se trataban de casos de vigilancia ubicados en un lugar ambiguo entre el castigo y la vigilancia como categoría de control. Es decir, si bien los sistemas de control y orden anteriores impulsaban la buena conducta como vía de comportamiento social ideal y el crimen como un exceso, el sistema ilustrado creó mecanismos que evitaran la corrupción de la sociedad a partir de una parametrización del riesgo.

En este contexto no sólo se encerraban las mujeres que habían cometido adulterio, o que mantenían relaciones sexuales sin estar casadas, se encerraban aquellas que podían hacerlo: aquellas cuyos maridos vivían lejos, las que no tenían bienes para la dote, doncellas pobres sin esperanzas de conseguir un marido. En ese caso los familiares o el mismo esposo pagaban el hospedaje en el Hospicio, que por lo general era de un peso diario. El caso más paradójico es el de los esclavos, quienes para conseguir un nuevo amo, generalmente buscando liberarse de los maltratos y la sevicia, pagaban su propio confinamiento hasta encontrar un nuevo dueño.

La visita contemplaba el examen común de todos los ítems que eran obligatorios para un sistema de caridad y beneficencia propio de un Gobierno piadoso y católico, pero además con una fuerte influencia de los valores supremos de la Ilustración: la utilidad y la reforma de las malas costumbres. Esto significa que se aplicó un cuestionario a los pobres que indagaba sobre la adecuada administración de recursos, sobre la adecuada conducta de los

empleados, sobre el adecuado cuidado a los pobres: ropa, camas, alimentos, medicinas; además incluía preguntas referentes a la vigilancia adecuada de la conducta de los internos y la adecuada educación y cumplimiento de la doctrina cristiana:

- a) La acertada selección de los internos (si son pobres o vagos viciosos)
- b) El adecuado manejo de los fondos de los que disponen
- c) Si el trato es amoroso o por el contrario el maltrato les hace pensar en huir
- d) Si entraron voluntariamente o a la fuerza
- e) Si la comida repartida es suficiente, es sana y «condimentada con proporción», si está equitativamente distribuida
- f) Si se vigila su buen comportamiento prohibiendo la embriaguez y el uso desmedido de la chicha, si en el caso de ser infractores son castigados
- g) Si se les entregó el vestuario correspondiente
- h) Si cuentan con colchones y jergas para dormir
- i) Si se les abastece de luces en las habitaciones
- j) Si el médico los visita y se cura sus males, si son trasladados al Hospital cuando es necesario
- k) Si se respetan los horarios de acostarse, levantarse, comer,
- l) Si se les mantiene ocupados a los que pueden ejercer oficios
- m) Si se preocupan por recoger las limosnas para el Hospicio cada sábado
- n) Si se cumplen con las misas, confesiones, rezos, los rituales festivos cristianos y con los santos óleos
- o) Si se recibe la adecuada doctrina cristiana
- p) Si todos los empleados cumplen con sus obligaciones de la mejor manera⁸⁸

El resultado de la visita sería dudoso, pocos días después las mujeres del Hospicio escribirían una carta en donde denuncian el maltrato y la imposibilidad de un ejercicio transparente de la justicia.⁸⁹ Entre líneas se lee el sentimiento de sometimiento a un orden violento que obliga a callar las denuncias, cuestionan de esta manera la posibilidad de establecer un sistema sano de cuidado dentro de una corona absolutista que reproduce su esquema de poder en los pequeños espacios de una manera vertical.

⁸⁸ Petición de visita en que se previene se averigüe y se informe de los abusos que se dicen introducidos en el Hospicio de pobres de esta ciudad, 1797; Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Policía, Legajo 11, expediente 3.

⁸⁹ Ídem.

Capítulo 3. Fuera de las instituciones de asistencia

Remediar el desorden: los bandos de policía y otras estrategias urbanas

Está implícito el triunfo de los valores burgueses durante el s.XVIII, tanto en la manera de constituir el aparato estatal, como en las formas de ordenar la sociedad y sus subjetividades. El pensamiento burgués valora el trabajo como una tecnología constante que regula de manera transversal las actividades de los vasallos; la disciplina del trabajo y su utilidad aportaba en el mantenimiento del orden social y de la construcción de un individuo moral, lo que a su vez articulaba el progreso de las provincias y los reinos. Por otro lado la necesidad de convivir en las ciudades dentro de los parámetros que fueron formando las nociones de urbanidad, son claves en el pensamiento sobre la policía y la dinámica del orden urbano. La mirada utilitarista de la naturaleza de las actividades humanas se mezclaba con explicaciones de corte católico sobre el origen divino de la pirámide social y las formas de comportarse. El lugar naturalizado de los grupos sociales, a su vez, justificaba la intervención de las élites por sobre las masas ignorantes.

Los filósofos políticos del periodo borbónico lo tenían claro. Para Jovellanos, como para Feijoo y Campomanes (COVARRUBIAS, 2005), las prácticas del gobierno ilustrado se concentran en la formulación de estrategias elaboradas por las clases altas para inculcar las buenas costumbres a las bajas. En especial, para Jovellanos, la política establece una serie de leyes, bandos y cédulas que se convierten en normativas que invadían y regulaban la vida de los súbditos, su vida privada y sus subjetividades. Los castigos a los trasgresores –cuyas faltas estaban en la esfera de lo que hoy consideramos vida privada: sexualidad, afectividad, creencias religiosas- eran públicos y pretendían reescribir el comportamiento social-moral de los individuos a partir de valores ampliamente burgueses.

En este contexto se escribieron una importante cantidad de bandos de policía elaborados por algún Intendente, Corregidor, Alcalde Ordinario o Principal, Procuradores u otros funcionarios que dependiendo del partido, corregimiento, villa o asiento consideraban su deber normar los procedimientos de los vasallos en la vida cotidiana. Debido a la discrecionalidad con la que se afrontaban las leyes de Indias cada unidad administrativa solía incurrir en disertaciones sobre la validez de dichos bandos, sus sentidos y contenidos; los mecanismos como se aplicaban y la jurisdicción en la cual recaía la legislación y vigilancia del

cumplimiento de los códigos. Este mecanismo concentraba –nuevamente- la potestad de vigilar la vida de las clases bajas desde las altas esferas.

Hay una clara diferencia entre las maneras en que las autoridades sustentaron la necesidad de estas leyes y legitimaron su existencia y validez de acuerdo al territorio al que eran dedicadas. Esta diferencia se puede situar mayormente entre las sociedades rurales y cabildos que pretendían ser más grandes o importantes como los establecidos en Quito o Guayaquil; sin embargo hay ciertas tendencias de base definidas en el momento de afrontar conceptos claves como el deber de las autoridades, la utilidad del trabajo, las maneras de ser y normar el comercio, las ideas sobre las incidencias sociales de los vicios y el pecado, las maneras de transformar las malas costumbres de los ciudadanos y la definición de actos y pensamientos atentatorios contra aquello que los ilustrados consideraban un deber de su gobierno: construir la «felicidad pública».

El trabajo intelectual de las élites se centraba en crear mecanismos con sólidos sustentos ideológicos sobre las formas del gobierno. Sobre la utilidad del código de policía, los orígenes naturales de su formulación y la jurisdicción pertinente, el Marqués de Selva Alegre, en calidad de Intendente de la Real Audiencia explicaría sus funciones al cabildo de Quito:

[...] la sociedad natural en que el hombre ha sido colocado le pone en derecho de exigir el goce de todas las cosas a que el supremo benefactor de la naturaleza le destinó sobre la tierra. Recibió en primer lugar la vida; de donde le resulta la necesidad de su conservación. Esta misma debe ser en lo posible feliz, y aunque es de su Derecho procurar la felicidad: últimamente el hombre obligado a perpetuarse en sus semejantes está también obligado a esa unión amable, cuyo fin siendo la propagación de sus especie tiene límites a que debe ceñirse para verificarla sin delito. Estos objetos de suyo tan sublimes están al cargo y protección del Gobierno y estos mismos son de la que se llama Policía. La seguridad de los derechos sociales no puede dimanar de otra fuente que de la autoridad pública llena de celo en sus Providencias⁹⁰ como de vigilancia en sus ejecuciones (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado.1791, Archivo Nacional Ecuador, Fondo Gobierno, Caja 46, expediente 3, f.2).

Es decir, en la mirada de los defensores, formuladores y reguladores de los códigos de convivencia civil se veía la complicada y extensa labor de los diversos ramos que constituyen la «Policía» como una estrategia y discurso que protegía y aseguraba la expresión de la autoridad en pos de los objetivos sociales. Su acción se centraba en encontrar el goce de la

⁹⁰ Disposición anticipada, o prevención que mira, o conduce al logro de algún fin. La disposición que se toma en algún lance sucedido para componerle o remediar algún daño que puede resultar (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

naturaleza y la conservación de la vida siempre en una dinámica de búsqueda de la felicidad y el derecho a obtenerla. Esta felicidad era llevada a cabo en paz con la colectividad sin alterar los límites que le garantizaban una convivencia armónica y la reproducción adecuada de la sociedad y su orden.

La realización del estado ideal al que llevaban las leyes era sobre todo una tarea continua y «zelosa» de todos aquellos que formaban parte del gobierno. La recompensa a este trabajo era el reconocimiento de su labor social y su disposición a poner en orden la colectividad:

Un Magistrado que entendiese en su coordinación práctica y establecimiento hará feliz a una república; pero tendrá que vencer obstáculos de primer orden. No podrá obtener esta victoria si aquella misma autoridad pública no condecora a este magistrado con todas las preeminencias, y distinciones de mayor lustre que sean capaces de hacer verdad y profunda impresión de aprecio en un pueblo nada acostumbrado a ver un promotor de su paz interna (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado.1791, Archivo Nacional Ecuador, Fondo Gobierno, Caja 46, expediente 3, f.3).

El código propuesto por el Marqués de Selva Alegre era, al contrario de los extendidos en zonas rurales, una disertación válida para legitimar el lugar social natural en dónde se producen estos códigos: las autoridades y hombres de ‘razón’. Los bandos de policía incluían los mecanismos necesarios para llevarlos a cabo administrativamente; y no descartaban la necesidad de su transformación a la luz de nuevos casos y experiencias de gobierno, después de todo; la fórmula ilustrada estaba basada en el empirismo como manera de construir conocimiento y esta tendencia era aplicada a todo tipo de disciplina:

Ítem 6.- Últimamente como cada día se han de ir descubriendo objetos dignos de la atención del intendente, y cuyo arreglo tendrá dificultades inconvenientes, y embarazos deberá haber cada quince días una junta de policía a la cual concurran el intendente, el procurador general, un diputado de la ciudad, los cuatro alcaldes de barrio, y en la que además de tratarse de los arreglos de policía, se cuide de no entrar con ellos o a su sombra en la jurisdicción gubernativa (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado.1791, Archivo Nacional Ecuador, Fondo Gobierno, Caja 46, expediente 3, f.3v).

La modernidad ilustrada había reforzado las diferencias jerárquicas entre las ciudades –lugares en donde se representaban las clases dirigentes- y las zonas rurales -que además eran representados como lugares de barbarie-, en donde habitaban las poblaciones periféricas, en su mayoría indígenas. También las villas tenían una jerarquía entre ellas: para lugares menos centrales pero importantes como Ambato (Hambato) o Latacunga (Tacunga) existe una mirada práctica de los códigos que no atraviesa por una discusión política que legitime la elaboración del código y el locus de enunciación ni tampoco que discuta sobre las

jurisdicciones de los funcionarios y los poderes. Este es el bando elaborado y aprobado por el Corregidor de Latacunga don Baltazar Carriedo y Arse en 1786:

- por cuanto siendo la primera atención del gobierno de este corregimiento mandar a los pueblos de su cargo, y especialmente de este asiento en la subordinación debida, paz y justicia, evitar en ellos vicios, desórdenes, y punir a los delincuentes para conseguir este saludable fin atendido por conveniente al servicio de ambas majestades como asunto el más útil se haga saber a todos los vecinos estantes y habitantes en este asiento y en los pueblos de su jurisdicción los capítulos de este auto de buen gobierno para que los observen puntualmente publicándose por las calles acostumbradas a son de cada a usanza de puerta para que ninguno alegue de ignorancia y les pare el perjuicio que hubiese lugar en derecho: y el escribano saque de esto copia para dirigirlas a los pueblos, comarcas a fin de que uniformemente se observen y cumplan con los capítulos siguientes (Autos del corregidor de Tacunga sobre la aprobación del auto de Buen Gobierno. 1786, Archivo Nacional Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja 38, expediente 8, f. 1).

Esta ausencia de problematización puede darse debido a la verticalidad de poder ejercida en las zonas rurales y en las pequeñas villas en donde los círculos de poder hacían alianzas de parentesco entre ellas y gobernaban a los grupos de indígenas sin la necesidad de preguntarse si su poder es legítimo o no o si las potestades auto-atribuidas en sus representaciones de poder están sustentadas.

Se podría decir que lo que se necesitaba en áreas más alejadas de los justicias y de centros dirimientes –en términos de ejercicio de la justicia- eran códigos en los cuales el castigo y la ley sean explícitos y traten de abordar varios casos posibles. Al estar lejos de la Audiencia la instauración de un juicio justo se constituía en un mecanismo engorroso e innecesario; en general se aplicaba el castigo sin mediación. Es el caso del código elaborado para Latacunga por su corregidor, que consta de una serie de dictámenes referentes al proceder en el espacio público, la limpieza de las calles, la decencia de las viviendas, la regulación del mercado y de las indias regatonas, el portar armas, entre otros, y cuyos castigos se encuentran diferenciados dependiendo del grupo étnico al que pertenezcan los infractores.

El reglamento en cuestión se convirtió en un modelo a seguir para los corregimientos «menores» poblados por una cantidad de indígenas:

(...) son los más justos y arreglados que se pueden poner en la materia pues con ellos comprende cuantos casos pueden ocurrir y (...) precaver y castigar con un celo muy laudable todos los delitos y excesos que se deben desterrar en una república bien ordenada a fin de lograr que los vecinos y habitantes de ella vivan en paz y quietud y abunden en felicidades y bienes estando libres de todo insulto y maldad en cuya atención si V[uestra] A[lteza] fuese servido podrá aprobarlo y mandar se ejecute pena alguna corporal de las que en él se impone sin la previa indispensable aprobación de este regio tribunal que así procede de justicia (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado. 1791, Archivo Nacional Ecuador, Fondo Gobierno, Caja 46, expediente 3, f.7).

Además de la concepción implícita sobre la relación entre gobierno y pueblo, inscrita en estos códigos, también reflejan una situación social diferente. En términos de población y relaciones interétnicas, a finales del s.XVIII en la América virreinal emerge el problema del mestizaje. La pirámide racial aparentemente inamovible que funcionó de manera relativamente exitosa durante los s.XVI y XVII se torna en inaplicable e inexistente en el s.XVIII. Esta movilidad racial es percibida y representada de varias maneras en las diferentes administraciones políticas hispanoamericanas.⁹¹ El principal origen de este «desorden» es el mestizaje, el apareamiento de nuevas castas que escapaba al control de la corona; y por añadidura el mestizaje cultural, la hibridación de las costumbres.

Estos fenómenos sociales habían transformado a esa enorme población en un conglomerado de indefiniciones étnicas y potenciales novedades cuyo efecto más dramático era la imposibilidad de controlarlos (LOMNITZ, 2012; TERÁN NAJAS, 2009). Los ejemplos más radicales son Nueva España y Perú en donde los constantes y diferentes cruces y el intento enciclopédico por definirlos darían como resultado la pintura de castas; que se constituye en una herramienta para reclasificarlos y ordenar el apareamiento de tantas mezclas raciales (FERNANDEZ DE URQUIZA, 2009). Según la lectura que hace Hilderman CARDONA (2016), el proceso de clasificación social de las castas refuerza el pathos de la distancia geográfica y crea una distancia moral entre los que son representados como blancos y todos los demás producto de un cruce «inmoral» entre desiguales. Para remediar el fenómeno social del mestizaje, percibido como negativo, durante el s.XVIII se expidieron algunos bandos que prohibían la unión matrimonial entre gente de diferente clase social y étnica (LAVALLÉ, 2001).

En los Andes quiteños no fue tan meticulosa la tarea de dividir unas castas de otras, pero queda claro que la constante movilidad social y las prácticas de autodefinición de los grupos tendía cada vez más a poner sobre el tapete la inoperancia de la clásica separación del gobierno de las Indias como república de blancos y república de indios (FLORES GALINDO, 1984; TERÁN NAJAS, 2009). La problemática de la separación era un debate de doble contenido: la construcción de las castas como grupos sociales separados no solo obedecían a un criterio naturalista de clasificación según sus atributos visibles, también contenía implícitas las dicotomías culturales y los diferentes valores morales de la modernidad hispanoamericana. En términos globales había una redefinición de los grupos y los individuos en la cual jugaban

⁹¹ Tanto en Nueva España como en el Virreinato del Perú aparecen las «pinturas de castas» que tratan de hacer una nueva clasificación de esa mezcla imposible de contener (FERNANDEZ DE URQUIZA, 2009), o términos como «gente de todos los colores» (ANRUP & CHAVES, 2005b), «deperada» o «plebe» (LOMNITZ, 2012), surgen en este contexto.

un papel importante los oficios, las labores, la educación, la vestimenta, la presencia de un señor al que servían o no, la hibridación de sus costumbres religiosas, entre otras.

«La plebe», un concepto nacido a la luz de estas realidades sociales, también construyó una ‘conciencia de clase’ diferente a la de la «indiada» sujeta a los regímenes de las haciendas y a los «criollos y chapetones» que ostentaban cargos públicos o eran terratenientes o empresarios.⁹² Esa conciencia está expresada con claridad en un documento escrito en el año de 1764, recogido y transcrito por Alfredo Costales y Piedad Costales:

...luego este nombre de plebe no quiere decir (como lo entienden muchos caballeros del lugar) mestizos; porque aunque entre la plebe los haiga, estos son aquellos, que se llaman la abyección o de hecho de la plebe. [...] Parece que los más caballeros sean o no del número del Senado, nos tienen a los de la plebe en tal inferioridad, que les parece somos estropajos, o escorias del lugar y que no merecemos totalmente, no solo comunicarnos, rosarnos con ellos, sin ni aún ponernos en su presencia (COSTALES & COSTALES, 1987, pp. 144–145).

Con muchas voces en contra y pocas a favor, la mirada sobre la plebe era, generalmente, despectiva y aunque estaba relacionada con esa masa mestiza indefinible, también se refería a la multitud que ocupaba las ciudades huyendo de las sequías, los tributos o simplemente, buscando un mejor estado de vida lejos de los regímenes totalitarios de las haciendas. El resultado, en el pensamiento de la organización de poblaciones promovida por la ilustración, era el mismo: sin alguna autoridad directamente ligada a estos grupos (cura, dueño de hacienda, patrón, cacique) lo único que se podía esperar de ellos era el desorden.

Aunque la plebe también estaba constituida por blancos pobres, por definición se trataba de indígenas o descendientes de estos que rompían simbólicamente con sus obligaciones como fieles cristianos. Claro está, ningún burgués o aristócrata iba a renunciar a los beneficios que significa pertenecer a un grupo establecido para convertirse en la parte ínfima de una marea de desconocidos. En palabras del Marqués de Selva Alegre, Quito estaba inundada de:

Juventud plebeya, holgazana, vaga, mal entretenida, hambrienta, e inclinada a la rapiña. Criados díscolos, licenciosos, y ladrones: oficiales sin un átomo de vergüenza, que faltan a cada momento a su palabra, y al cumplimiento de sus obligaciones. Amas de leche, insolentes, incapaces de subordinación, ni regla. Para dar forma de mejor administración a estos sujetos, y sus respectivas ocupaciones el intendente debe ministrar los medios más adecuados como son disminución o aumento de ciertos oficios, y oficiales; ocupación proporcionada a cierto género de gentes, destino conocido e inalterable a los que haya menester (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado.1791, Archivo Nacional

⁹² Entiéndase dueños de minas u obrajes.

Ecuador, Fondo Gobierno, Caja 46, expediente 3, f.1v).

A pesar de la gran desilusión y el temor con que las clases altas miraban a la plebe; la discusión de Selva Alegre alimentaba, en el ánimo ilustrado, su mirada piadosa incentivando su deber y obligación de ayudar al pueblo a administrar su vida -no solo el lado público, también lo que ahora consideramos de exclusivo dominio privado-:

Pero en lo que toca al modo de subsistir (...) de cada uno, es en lo que el intendente debe poner su mayor atención, y así evitaría al público sus quiebras conocidas, y sus atrasos considerables. La prudencia y no la fuerza será la que ponga la mano en este ramo de policía previniendo en todo caso que se faciliten los abastos que se acopien los víveres de primera necesidad, que se exterminen sus fraudes, y que todo el pueblo tenga sus alivios, esté bien servido y asegurado de sus propiedades primitivas, honor, salud y recreo.

Cuando cada particular conozca estas ventajas, habrá entrado en todo el cuerpo político la sensibilidad y todo el aspirará a purgarse de sus antiguos abusos preocupaciones, y barbarie; porque cuando el particular cree que es dueño absoluto de su tiempo, de sus acciones civiles, y de sus facultades, y no mide la extensión de su libertad, está perdida la policía (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado.1791, Archivo Nacional Ecuador, Fondo Gobierno, Caja 46, expediente 3, f.2).

Se construyó un rechazo en torno a todo lo que no demostrara el acervo civil que significaba la convivencia urbana. Mientras los valores de la 'urbanidad' se iban interiorizando, también causaron el movimiento contrario: los «plebeyos» denunciaron en sus levantones la violencia con la cual eran impuestas las formas de ser por parte de la «aristocracia quiteña». Eran protestas que pueden leerse de varias formas; según la lectura de Segundo MORENO YÁNEZ (2014) fue una protesta por la creciente delimitación de la separación de clases y etnias, condensando el poder en el circuito criollo. En el caso de la reivindicación de la plebe riobambeña en cuestión se pedía al gobierno revierta de alguna forma el despotismo local representado en el capital económico y también social:

...siendo de la más plausible máxima entre las más acertadas de un buen Gobierno aquella de la buena unión de las gentes se ha conocido (con no poco sentimiento nuestro) está muy atrasada esta noble formalidad cuanto más importante a la República porque influida toda (o cuasi toda) la gente principal de no sé qué despotismo pretende dominarnos con tanto exceso a las reglas del saber mandar que solo aspirado a retrasados, quieren conseguir el renombre del señorío (COSTALES & COSTALES, 1987, p. 142).

Las expresiones contenidas en la queja de este grupo social delata lo que el autoritarismo tiene en contra: la ineficacia del funcionamiento colectivo, que se traduce en la amplia normatividad punitiva con que había sido elaborado y la concentración de las jerarquías que provocaba. Para ser viable el sistema se crearon nuevos cargos y se encargaron a las figuras públicas de los municipios que se responsabilizaran por la vigilancia y cumplimiento de las leyes. Así, los nuevos cargos creados y las nuevas responsabilidades depositadas en los «nobles» de las

ciudades provocaban el fortalecimiento de estas élites en detrimento de un ejercicio horizontal de convivencia. Es el caso del Regidor y Fiel Ejecutor del puerto de Santiago de Guayaquil, cuyo cargo había costado 6000 reales pagaderos en cinco años, quien se encargaba de vigilar con el cumplimiento de la voluntad del soberano, que era:

[...] que todas las ciudades halle peso y medida para que las repúblicas se conserven en justicia, y no padezcan los daños que se experimentan en los tratantes, y regatones con los mantenimientos que atraviesan y revenden, pidió también se les diese providencia para que se le dejase quieta su jurisdicción como juez único de dar aranceles, poner precios a los comestibles con los demás que le tocaba en cumplimiento de la obligación de su empleo (Autos del juicio civil entre el Gobernador de Guayaquil Ramón García León y Pizarro y el Procurador y Fiel Ejecutor José Morán de Buitrón y Castillo por la liberación de un reo encadenado, 1784. Archivo nacional del Ecuador, Serie: Gobierno, Caja 42, expediente: 7, f.4).

El mal uso de esta autoridad, denunciado en la residencia llevada a cabo al final de la gestión del Gobernador de Guayaquil cuyos legajos descansan en el Archivo Histórico de Madrid y documentadas por ANDRIEN (1995) dan cuenta de un sistema perverso de enriquecimiento ilícito y abuso de poder. Por otro lado, debido a que este código punitivo estuvo mayormente enfocado en la lucha contra los vicios, el desorden y la ociosidad, fenómenos que eran mirados desde los valores de la burguesía y la aristocracia; desde la Iglesia secular y los dignatarios, siempre terminaban sin poder abandonar su fuerte sesgo civilizador que miraba a las castas como inferiores y bárbaras.

Se trata de una aplicación y concepción contradictoria de la justicia: intentaba homogenizarse aunque era fundamentalmente diferenciada en términos de clase y etnia. La sanción de los vicios se levantaba sobre un proceso cada vez más técnico, que no evidenciaba preferencias y relaciones clientelares, sin dejar de lado las puntualizaciones sobre la «calidad» de los implicados, que rondaban generalmente las diferencias entre blancos, negros, indios, sirvientes, esclavos, hombres, mujeres y personas decentes.

El problema de los vagos y los forasteros

Al igual que en Europa, en las colonias americanas la presencia de forasteros provocaba recelos, se les culpaba de la mayoría de los males sociales; las pestes, las costumbres inciviles y las costumbres inmorales como los hurtos, especialmente el abigeato. Persistía la creencia de que la gente que no estaba sujeta directamente a una autoridad territorial cerrada –como los feudos o las haciendas- era un peligro latente. Para LOMNITZ (2012) es el origen de la carga semántica negativa de la palabra villano.⁹³ La presencia de «extraños» resulta un problema

⁹³ Que no tiene villa, es decir no obedece a ningún Señor.

persistente; no son dignos de confianza y rompen la paz de la comunidad ideal. En el pensamiento social del s.XVIII, los individuos necesitan estar insertos en un sistema político cuya autoridad guíe constantemente sus proceder.

En Europa y en América el problema de los forasteros ponía en la palestra el tema de la ‘calidad’ moral de la raza, y por lo tanto las reflexiones sobre el origen del problema de las malas costumbres, en general se tiende a creer que obedecían a factores naturales de tipo degenerativo. Esta discusión, especialmente en América, atravesó por sus versiones religiosas, políticas y científicas. La presencia de la población indígena mestizada y de las castas resultado del mestizaje con los esclavos, suscitó todo tipo de sospechas. En diferentes momentos del discurso colonial desarrollado por las élites se concibió a la población indígena «pura» como inocente e ingenua, atada sentimentalmente a su tierra y al servicio de un patrón.

Por consecuencia, aquellas poblaciones mestizadas, ya sea por ser hijos de grupos étnicos diferentes; o porque habían huido de sus lugares originales perdiendo la obediencia a su cacique o señor, eran las consideradas peligrosas. Después de todo la dominación ideológica hecha en las haciendas quiteñas era una realidad palpable que permitió la continuación del capitalismo andino hasta la república (GUERRERO, 2010). No es una coincidencia que se cruzara intereseccionalmente pobreza con etnia, migración, nociones de desorden y penalización de las malas costumbres en un mismo grupo poblacional.

Por defecto, las poblaciones flotantes y consideradas riesgosas pertenecían a estos grupos, cuyos actos estaban penalizados en los bandos públicos de policía. Los documentos a los que hago referencia contienen varios tipos de instrucciones expuestas de manera desordenada y «antojadiza»; entre ellas estaban instrucciones prácticas que indicaban las maneras de ordenar la ciudad, encerrar a los mendigos y forasteros, controlar los pesos y las medidas, establecer los protocolos vinculados con el trato de las autoridades, entre otras. Sin embargo eran el resultado de complejas discusiones y reflexiones más extensas que las palabras que las resumían.

Por ejemplo, la contenida en el «Arbitrio para frenar los hurtos en Guajaló» en el que se discutía sobre el origen de los malos habitantes⁹⁴ y las maneras de extirpar del pueblo de Guajaló la cantidad de hurtos –especialmente de ganado– que sufrían. Las opciones de extirpar la maldad empezaban sobre la posibilidad de separar de los forasteros, concebidos

⁹⁴ Arbitrio para frenar los hurtos en Guajaló, 1788. Archivo Nacional del Ecuador; Serie: Gobierno, caja: 41, expediente: 18.

como elementos nocivos; la «repatriación» de aquellos que habían nacido en asentamientos diferentes a ese, y la total prohibición de que vivieran mestizos en el pueblo. De estas maneras, los indígenas «no tendrán el incentivo de la seducción o el mal ejemplo de los mestizos, gente regularmente más animosa» (f.1). Además de estas medidas de saneamiento los miembros del cabildo habían acordado:

[...] unánimes y conformes que siendo el único remedio que podría contener los excesos abusos (verso) y desórdenes notados en estos naturales que se les redujese a una bien ordenada policía que conforme a las máximas de una recta razón arreglase sus costumbres (f.1v).

El texto contribuye a repensar las ambigüedades sobre las concepciones de las etnias que reposaban en el corazón de los discursos coloniales sobre los indígenas. Por un lado se trata de contener los excesos y abusos de los «naturales» y por otro se los pretende alejar de las malas influencias de los mestizos quienes serían siempre mal vistos justamente porque no eran «puros», es decir, su origen permanecía incierto.

Los otros de origen incierto por excelencia eran los forasteros de cualquier etnia, en los que se incluía a los vagos, sobre los cuales se trabajaría arduamente para impulsar el proyecto de «felicidad del Reino». En el pensamiento del gobierno ilustrado de los hombres, la pobreza, la ociosidad y la mendicidad estaban asociadas. La naturalización de esta relación sin pensar en las condiciones estructurales de cada uno de los grupos sociales culpabilizaba al individuo reforzando el ya fuerte instinto de exclusión y separación de los menos favorecidos, a quienes se les acusaba de no saber usar su tiempo si no en distracciones vanas:

[...] beneficiada la expulsión de los mestizos e indios forasteros; respecto de los naturales se haga nueva inquisición de los que viven ocupados y en trabajo y de los que vagamundos tienen por protección el ocio, con el cual conocimiento se separen los unos de los otros, quedando los ocupados y que se sustentan con su trabajo en la población, y destinándose los ociosos a repartimiento en las haciendas de campo, donde por sus legítimos jornales vivan apartados de los vicios a que conduce la ociosidad y aseguren su tributo y subsistencia sin exponerse a la perpetración de hurtos [...] y que hecha la expuesta expurgación para que los que quedasen sean recogidos y disciplinados, se destine persona por el gobierno quien en calidad de pedáneo se encargue de vigilar sobre la conducta de los moradores de Guajaló como también de los Chimbacalles, San Pedro, del sitio de la Raya donde hay indios del Pueblo de la Magdalena que padecen la misma difamación que los de Guajaló, y de los que sirven en las haciendas del campo del contorno dando semanalmente cuenta de los que observen a los señores alcaldes ordinarios para que puedan participarla al gobierno, y para que pueda disponerse lo conveniente sobre lo que necesitare remedio; requiriendo a los hacendados que tengan especial cuidado sobre el manejo de sus conciertos sola pena de responsabilidad a los perjuicios que por su desidia se causaren, y obrando lo más que tuviere a bien instruirle la superioridad para el mejor desempeño del encargo (f.1/2).

La ociosidad, como atentado al orden deseado y el bien común de las naciones era penada. En la tarea de la erradicación de su presencia se involucraron un sin número de personajes,

entre ellos no solo las autoridades como tales; también los hacendados que veían a la ociosidad como un motivo de desperdicio de mano de obra -escasa para la etapa que estudiamos-.

que por repetidas providencias del tribunal de la real audiencia y de este gobierno está mandado que todos los vagos, ociosos y mal entretenidos que andan en los pueblos de esta jurisdicción sean reducidos a trabajar de jornaleros en las haciendas para que con su producto se mantengan y puedan vivir sin causar los daños que regularmente se experimentan por la ociosidad de estos, y aunque se han mandado publicar estas providencias previniendo a los jueces pedáneos de los pueblos que las ejecuten por el descuido de estos no se han practicado privándose de este beneficio las haciendas, el público, y aun los mismos ociosos que se pueden reducir al trabajo. [...] suplico a VS se me dé facultad para que pueda recoger los que por aquellas vecindades se hallasen sin ocupación o mal entretenidos y precisarlos a que trabajando por el jornal ordinario ganen la subsistencia que necesitan (Petición de Don Joseph Xavier Ascáubi en que solicita reducirlos al trabajo de su hacienda a todos los ociosos y mal entretenidos que viven en el asiento de Otavalo. 1790, Archivo nacional del Ecuador, Serie Gobierno, Caja 43, expediente 3, f.3).

Tanto el bando de San Juan de Hambato -1788-, como el de Tacunga -1786- prevén la existencia de dichos forasteros vagamundos sin oficio ni lugar fijo de residencia, de los cuales podrían ocupar la mano de obra en ocupaciones que los ennoblecieran y a la vez enriquecieran la provincia, como por ejemplo, la Real Fábrica de Tabacos.

28 ytem.- en que los ociosos y sin oficio lo dejan dentro de tercero día de la publicación de este auto, según su inclinación, y no haciéndolo los destinará su merced o enviará a una de las reales fábricas de tabaco (Bando de Policía del corregimiento de Hambato. 1788. Archivo Nacional del Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 41, expediente: 22, f.3).

En el bando aprobado para la ciudad de Tacunga se castiga la complicidad de quien esconda a este tipo de desocupados. Lo más probable es que hayan sido redes de parentesco y economía vinculadas por otra lógica económica que la de la producción:

que todos los vagamundos gente de mal vivir y rufianes salgan de esta jurisdicción dentro de tercero día y pasados estos por el mismo hecho de hallarse sin oficio, destino su aplicación servible y honesta serán empleados en el servicio de su majestad por cinco años en la real fábrica de tabacos, a ración y sin sueldo; y ninguna persona de cualquier estado, o calidad que sea los reciba abrigue ni oculte en sus casas o en las ajenas con pretexto alguno pena de veinte y cinco pesos y treinta días de cárcel sin que sirva de refugio la entrada de los referidos en casa de algún maestro de arte liberal o mecánico protestando si ha ejecutado en fraude de esta providencia (Autos del corregidor de Tacunga sobre la aprobación del auto de Buen Gobierno. 1786. Archivo nacional Ecuador, Serie: Gobierno, Caja 38, expediente 8, f.1).

El problema del lugar de los vagos y la expresión de la caridad del Rey sobre esta población encontraría una nueva vía de solución: diferentes proyectos de encierro en cuyo interior se llevaban a cabo labores de disciplinamiento tendientes a elaborar un discurso moral en torno al trabajo.

Trabajo y utilidad

La mirada ilustrada sobre la pobreza no estaba lejos de la medieval, y al mismo tiempo marcaba una distancia enorme. Para los ilustrados la pobreza, cuando era verdadera, debía socorrerse, sin embargo la visión teológica inserta en una economía de la salvación se iba diluyendo en pos de la problematización social –en beneficio del progreso material- del fenómeno. Nunca fue una problematización que buscó los orígenes de la desigualdad ni trató de resarcir los procesos político-económicos de un sistema estamental naturalizado en su iniquidad, todo lo contrario, culpabilizó al sujeto pobre de no tener las herramientas morales –principalmente- necesarias para dejar de serlo.

La tesis de la ilustración borbónica sobre la pobreza es de tipo moral y mira al trabajo como una herramienta correctiva para sanar las malas costumbres y la moral relajada tanto del individuo como del colectivo (CASTILLO CANCHÉ, s/f), en pos de lo que perseguiría la modernidad racional: el progreso de las naciones. La constante reflexión sobre el trabajo permitía una explicación útil de los orígenes de la pobreza: la pobreza no es el resultado de una distribución injusta de las oportunidades; nace en una distribución diferenciada y naturalizada de la fortuna no sólo material, si no espiritual y «social»; pero cuyas consecuencias eran posibles de cambiar mediante el hábito del trabajo.

Oficiales y Artesanos

Podemos apreciar la manera en que los funcionarios designados por la Corona a finales del s.XVIII en Quito miraban la necesidad de normar el trabajo. El 4 de enero de 1788 Joseph Zenantes, procurador, elaboró una queja en contra del oficial quiteño Joseph Riofrío por haber incumplido con la elaboración de las figuras de culto para una de las capillas reales de alguna hacienda de Don Miguel Seraphin del Castillo (a saber un calvario de cuerpo entero, rosario, concepción y crucifijo de mediano cuerpo). Habiendo fijado el precio y cobrado el adelanto, el mentado oficial no entregó el encargo, por lo que el demandante recurre a la Real Audiencia como instancia pertinente para presionarlo, tras dos años de intentar fallidamente que el trabajo se entregue.

La lógica de un trabajo libre, escogido por el individuo, es una lógica liberal. Antes de eso, los gremios eran entidades corporativas en donde se tenían control sobre los artesanos y oficiales, no sólo de la buena ejecución de sus «artes», también del uso de su tiempo, de la regulación de sus hábitos y costumbres. Por sobre los gremios estaban las autoridades que comenzaron a regular de a poco la concesión de licencias, los horarios del trabajo de los

artesanos, la calidad de sus labores. Los pagos injustos y el incumplimiento de contratos también pasaban por la Audiencia, como un tribunal regulador de las actividades laborales. En general las licencias eran concedidas por el presidente de la Real Audiencia previo el cumplimiento de algunos pasos:

Joseph Solís y Aldana, vecino de esta ciudad como mejor proceda en derecho parezco ante VS y digo, que desde mis más tiernos años me he dedicado y he seguido el oficio de platería y habrá el espacio de cuatro meses a que ejerzo dicho oficio abriendo tienda pública en esta ciudad manejándome con aquella conducta y honestidad necesaria para dicho ejercicio sin que persona alguna se haya quejado contra mis procedimientos ni dado motivo a que los señores jueces ni maestros del gremio de platería me hubiesen reprendido en cosa alguna. Y deseando obtener la licencia necesaria ocurro a la benignidad de VS para que se sirva mandarme confiera dicha licencia para abrir tienda pública y ser miembro del expresado gremio de platería, hallándome pronto a dar la correspondiente fianza dispuesta a derecho y ser examinado por los maestros que se nombrase para dicho efecto (Petición de licencia de Joseph Solís. 1789. Archivo Nacional Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 37, expediente: 15, f.1).

Estas iniciativas eran acordes con la intención de los gobernantes de educar a la población en una cultura del trabajo, este sentimiento moral inculcado en las clases populares sería fuerte en los s.XIX y XX en donde el trabajo se convirtió en un proyecto de la misma clase popular. Los oficiales estaban sujetos de manera moral al gremio al que pertenecían, a través de sus maestros y a la vez a sus representantes; tenía constantemente que demostrar que era honesto y que su trabajo era bueno y esmerado. Por otro lado, bandos de policía y códigos referentes al trabajo controlaban la movilidad de los peones. Maneras de guiar la adecuada vocación por el trabajo se encuentran en el bando de policía de la villa de Hambato, escrito en 1788:

30. que ningún hacendado, trapichero u obrajero admita el indio concierto de otro
- 31.- y que se contengan en el pernicioso vicio de la embriaguez bajo la pena que su merced arbitre según las circunstancias
- 32.- que los oficiales harán de trabajar en tiendas públicas y no en sus casas como muchos lo acostumbran en este lugar sola pena de que serán arrestados a la cárcel por el tiempo de un mes sobre el que tendrán cuidado los maestros mayores de todos los oficios quienes cuidaran también de que los Lunes las tiendas de los oficiales estén abiertas y darán cuenta a su merced de los que fallaron pues se halla su merced informado de que en tales días los oficiales no trabajan a causa de las desordenadas embriagueces que tienen los Domingos [...]
- 38.- y en que los oficiales no trabajen en los días de fiesta bajo pena de una libra de cera para nuestro amo, a excepción de algún remiendo que suelen ocasionarles a los herreros y zapateros con las gentes del campo que suelen venir en tales días pero que se haga por poco rato con las puertas entreabiertas (Bando de Policía del corregimiento de Hambato. 1788. Archivo Nacional del Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 41, expediente: 22, f.3).

Es bastante familiar en la literatura sobre el s.XVIII la recurrente alusión a la necesidad de que el trabajo, los negocios o las labores de oficios se realicen en lugares visibles o con las puertas entreabiertas. En la percepción construida desde las élites estas clases eran sospechosas y tendían al pecado y la ociosidad. Además de esta necesidad de vigilancia, también se fueron elaborando medidas para evitar sus embriagueces. Además de lo dicho en

el texto sobre el desperdicio del tiempo laboral dedicado a recuperar la resaca del fin de semana, o el temor a que encuentren momentos de evasión en la embriaguez en lugar de ir a la misa del Domingo, también había un profundo temor a la revuelta popular y el caos provocado por la borrachera general (MINCHOM, 2007; S. MORENO YÁNEZ, 2014; VAN DAAL, 2012).

Comerciantes

En el pensamiento social clásico, que se mantuvo hasta el s.XVIII, las actividades laborales eran mal vistas, y no debían ser ejecutadas por los aristócratas de noble cuna. Esta percepción fue cambiando desde el Renacimiento y de manera lenta, la burguesía iba imponiendo un sistema de valoración en donde las actividades de comerciantes cuentan como ennoblecedoras, o por lo menos dan la idea de una construcción digna de capitales y bienes mediante el trabajo. Este sistema de reafirmación social a través del trabajo honrado tenía una especial valía en los puertos, en donde el sistema de comercio representaba una importante fuente de riqueza, a la vez que era parte de los intereses de la corona. Obviamente no todos los comerciantes eran vistos de las mismas maneras. Los dedicados al comercio al por mayor eran diferentes, y mucho, a aquellos que ejecutaban ocupaciones al por menor, o a las indígenas que vendían legumbres y hortalizas deambulando por las ciudades.

Las actividades de venta de perecibles eran parte de la dinámica de subsistencia de los grupos de indígenas y de blancos pobres —al parecer principalmente mujeres— tanto dedicadas a la pequeña producción de sus parcelas como a revender los productos que podían ir acopiando. Esta economía de subsistencia era una economía familiar, que utilizaba la fuerza de todos los que tenía a la mano, aunque era más común que sean las mujeres las encargadas, por lo menos del chagro; es decir las ventas ambulantes de verduras y legumbres hechas de casa en casa. Por motivos de seguridad y «salud pública» las autoridades consideraban un tema crucial el control sobre las ventas, convirtiéndose en un punto focal las actividades económicas desarrolladas en espacios públicos, que eran generalmente percibidas como atentatorias a los códigos de buen gobierno y policía. Otro punto focal de la regulación pública eran los pesos, las medidas y los precios con los que se ejercían estas actividades; todas estas actividades se regulaban en dichos códigos.

Es verdad que el control de los precios tenía un sentido social, que ayudaba principalmente a asegurar la reproducción de la mano de obra: indígenas, migrantes, viudas, huérfanos, pobres venidos a menos, entre otros. Se trata de una economía de subsistencia

generalizada, como lo demuestra MILTON (2007), para quien la regulación era una forma simbólica de ejercer la autoridad. Los movimientos de protesta y reclamo de las clases populares en contra de las autoridades por precios y calidad de los comestibles tienen una larga memoria. Asegurar la calidad y el justo peso de los alimentos es una manera de ejercer la justicia y demostrar el interés de la corona por la evitar sistemas adversos de comercialización entre sus súbditos (BETHELL, 1990; Bryson, 2011; Thompson, 2012). En los autos del juicio de residencia seguido en contra del Gobernador de Guayaquil, Ramón García de León y Pizarro constan varias quejas sobre el elevado precio de los comestibles:

por cuanto con grave perjuicio del público y con formal transgresión de repetidas providencias que se han tomado por este ilustre cabildo y las instituciones ordinarias para cortar de raíz el nocivo abuso de los regatones de ordinarios se experimenta cada día que se van propagando e introduciéndose a atravesar y revender aun los víveres vituallas alimentos de primera necesidad entre ellos plátanos que comprando a un real el racimo que consta de ciento y cincuenta más que menos cada uno de ellos, lo revenden a doce por medio real tiranizando de este modo especialmente a la gente pobre que no alcanza a alimentarse con pan (Autos del juicio civil entre el Gobernador de Guayaquil Ramón García León y Pizarro y el Procurador y Fiel Ejecutor José Morán de Buitrón y Castillo por la liberación de un reo encadenado, 1784. Archivo Nacional del Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 42, expediente: 7, f. 2).

Claro que el control del comercio no estaba exento de la persecución violenta contra poblaciones más vulnerables y con razones que –en nuestra mirada- sobrepasaban la normatividad del comercio y su regulación. Por ejemplo, las indígenas regatonas o gateras; o los pulperos, significaban focos de malas costumbres, engaños o desorden, cuyas prácticas eran permanentemente perjudiciales para el cuerpo social, para evitar estas costumbres dañinas a la población, el auto de policía de la ciudad de Tacunga establece:

Que teniéndose en este asiento los pulperos y demás comerciantes encarecen a su arbitrio alterando los precios de las especies pesos y medidas, logrando con esto perjudicar universalmente a los vecinos, que como necesitados se sujetan a pasar por todo y para que tan pernicioso abuso se extinga a enteramente el mismo fiel ejecutor salga en el día a visitar y reconocer las pulperías y demás tiendas donde se vendan velas, pan, azúcar, jabón, raspaduras, quesos, vino, aguardiente, pez e, aceite, papel especerías, y demás comestibles y con atención a la común estimación que en el día tienen proporcione los precios a que se ha de expender al menudeo y les dé un arancel para su observancia, y, examinando los pesos y medidas de hallarlas excesivas para las compras o inferiores para las ventas compela a que o cesen en sus comercios o que dentro de tercero día le hagan constar medidas y pesos de ley privándoles de las perjudiciales (Autos del corregidor de Tacunga sobre la aprobación del auto de Buen Gobierno. 1786. Archivo nacional Ecuador, Serie: Gobierno, Caja 38, expediente 8, f.2v).

No dejan jamás de ser interesantes los esfuerzos hechos por mantener el control sobre los pesos, medidas y calidad de los comestibles. En lugares y contextos tan lejanos como la Inglaterra del s.XVII o XVIII se dieron lugar a revueltas y exigencias en donde el pacto social vertical servía de argumento para que las autoridades controlen la calidad de los alimentos y

sus precios o eviten la especulación (THOMPSON, 2012; VAN DAAL, 2012). Los bandos de policía encontrados en los archivos referentes a Indias son abundantes en este sentido, como los citados anteriormente, aunque alguno de ellos parece estar hecho con el fin de beneficiar a grupos de poder dedicados a la comercialización de sus propios productos:

Que el fiel ejecutor de este asiento tenga particular cuidado en que las indias regatonas de la plaza y esquinas no se prefieran a comprar para sus reventas, la leña, tablas, madera carbón, sal, frutas, ají, hortalizas de todas estas especies, yerba, [...] si no que sea después de las diez del día en que el público se haya proveído y los hacendados y dueños de cuadras viajeros de sal, y demás que comercien con las especies referidas tengan cuidado en prevenir a los criados, o confidentes que corriesen en estas ventas que no las hagan ni en público ni en secreto a dichas regatonas hasta haber pasado la hora citada (Autos del corregidor de Tacunga sobre la aprobación del auto de Buen Gobierno. 1786. Archivo nacional Ecuador, Serie: Gobierno, Caja 38, expediente 8, f.2).

Por momentos las ventas se centralizaban para facilitar el control de las mismas, o para especializar ciertos puntos de la ciudad. En otras ocasiones el comercio que ahora conocemos como ‘autónomo’ se prohibía y se sentenciaba con cárcel a las personas que ejercían esta actividad, tal como deja sentado el bando escrito por Agustín de Carrión en 1788:

8. que el fiel ejecutor designe bajo la multa de doce pesos aplicados además de la cárcel [de] las indias nombradas gateras que precisamente han de vender en la plaza mayor de esta villa, unas u otras en la esquina que llaman del colegio permitiendo hasta el número de seis de dichas indias (...) en consideración al grave perjuicio que experimenta el público de que esta especie de vendedoras anden a dispensas y que elijan asunto en el sitio que quieren
9. que la alfalfa no pueda venderse en otro lugar que en la plaza mayor de esta villa
10. que la leña, carbón y granos sean traídos forzosamente a la plaza mayor
11. que el fiel ejecutor se asegure de que las medidas y pesos son los correctos
12. que el fiel ejecutor revise y asegure la justicia de los precios y la calidad de los productos
13. que las maderas se vendan en la plaza mayor
14. que el fiel ejecutor ponga una medida para las cargas de alfalfa
15. que ninguno mate ganado vacuno sin avisar al administrador de la alcabala de esta villa para que pague la correspondiente alcabala
16. que el fiel ejecutor ponga peso para que las regatonas vendan justamente la carne
17. y que se admita toda moneda aunque fuera vieja [...]
28. Que los mercaderes no pueden abrir ni vender los días de fiesta (Bando de Policía del corregimiento de Hambato. 1788. Archivo Nacional del Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 41, expediente: 22, f.3).

La relación normativa del comercio da cuenta de la producción de ‘informalidad’ en los Andes en donde un sistema que pacta una vía paralela al Estado es la expresión de formas inconclusas de esa misma institucionalidad (DE LA PEÑA, 1996). En este contexto resulta pertinente revisar el documento que recoge las quejas por maltrato al que son sometidas las mujeres indígenas gateras. La carta, dirigida al procurador general Síndico de Quito servía de instrumento de negociación de los espacios a los que se las confinaba en la ciudad, apelando al sentido de justicia y piedad, tan propio de los discursos del gobierno de la época:

Las gateras de esta real plaza y situadas en la de San Francisco parecemos ante Vuestra señoría con el más sumiso rendimiento y decimos: que hace el tiempo de más de tres años que nos hallamos ejercitando nuestra vendimia en dicha plazuela de San Francisco y hemos experimentado una total decadencia y atraso en nuestros cortos intereses a causa de habernos mudado el sitio en que nos hallábamos [...] que se ha originado que no podemos ajustar el Real Tributo que pagan nuestros maridos e hijos, a quienes nos tienen recomendados sus costos principales para sin aumento el que lejos de haber antes se nos ha consumido, el principal sin tener en la presente cuasi con que mantenernos. No obstante de esto diariamente padecemos el que vienen los negros, negras y mulatos a comprar las carnes y demás especies comestibles y que viniendo estos con grosería a llevarse lo que se les antoja [...] por esto resulta el que continuamente nos apoye con nuestros mismos machetes o cuchillos que a la sazón los tenemos a la vista. También hacemos presente a VS que no nos quieren mercar cosa ninguna expresando que antes botaban los huesos de los difuntos del convento de San Francisco en dicha plazuela y que aquel olfato y mosquetería contagiaba a las carnes de nuestra venta. Por todos estos motivos tenemos gran quebranto y disminución en dichas nuestras ventas, y cada día vamos en peor, así en el dinero como en nuestra salud, porque cuando llega el invierno, como en la presente estamos las únicas ropas que traemos encima de nuestro cuerpo se nos moja a causa de no tener en que albergarnos prontamente como lo hacíamos en esta plaza metiéndonos a los portales. Por tanto suplicamos rendidamente a VS que mirándonos con piedad, y justicia se sirva mandar seamos respuestas a nuestra anticuada posesión en esta Real Plaza donde tendremos el descanso necesario para poder aliviarnos de algún modo nuestras necesidades.

Firman: Angelina Cargua, Josefa Quirós, Manuela Tabanga, Clara Cargua, Nicolasa Tituasan, María Curimanya, María Bentura (Petición de las indias regatonas de la Plaza de San Francisco. 1790. Archivo Nacional Ecuador. Serie: Gobierno, Caja: 44, expediente: 4, f.1).

La respuesta, adjunta en el folio 2, del mismo documento, razonada por el Procurador General Síndico, pacta el beneficio común de que el mercado regrese a la Plaza Real:

[...] que la solicitud de las gateras regatonas de comestibles le parece regular, y aun útil en alguna parte al bien público, esta clase de abastecedoras merece su atención porque ellas proveen al pueblo, especialmente al ínfimo de alimentos por menor o al menudeo como dicen y al mismo tiempo necesitan reglamento para que abastezcan con orden y se eviten sus abusos en pesos medidas y precios. Lo primero podría concedérseles restituyendo el mercado que componían a la Plaza Mayor que hallándose en el centro de la ciudad proporciona recurso de igual distancia a todos los moradores de los cuarteles o barrios situados en contorno del asiento principal, en lugar que la plazuela de san Francisco se halla inmediata a solo el Barrio de San Roque distante de subida para los otros cuatro barrios de los ángulos opuestos, estarán más a la vista de la justicia ordinaria, y jueces de policía cuya sala de concejo y despacho se halla sobre esta plaza mayor con lo que serán defendidas de las violencias y maltratos de los negros y observadas al mismo tiempo en su conducta, tendrán el abrigo de los portales para ponerse a cubierta de la inclemencia del sol y de las lluvias en la fuerza de sus respectivas estaciones de suerte que se reúnan fácilmente las dos comodidades del pueblo y de ellas, con la administración de justicia. Objetos que ocupan el celo del exponente que no serán tan cumplidos en la plazuela de San Francisco por su distancia descubierto y despoblado. Lo segundo podrá verificarse arreglándose los pesos y medidas como pide por separado el exponente con lo demás tocante a este ramo de policía (Petición de las indias regatonas de la Plaza de San Francisco. 1790. Archivo Nacional Ecuador. Serie: Gobierno, Caja: 44, expediente: 4, f.2).

La lectura positivista de los documentos da como resultado información importante sobre cómo se veían y normaban los comportamientos sociales de aquellos vasallos libres de ejercer ocupaciones diferentes a las que les correspondían a los indios tributarios, también nos

pueden contar los ideales de los gobernantes acerca del orden del espacio urbano y la lógica de los castigos impuestos a los agresores. La interpretación de dichos bandos como si fueran un negativo fotográfico nos permite adivinar cómo se comportaban los súbditos generalmente y cuáles eran los posibles problemas que se encontraban para convivir de manera «civil».

La petición y la solución dicen varias cosas sobre las maneras sociales del siglo, y sobre las relaciones de la autoridad para con la plebe. Aunque era común que los vecinos impusieran las sanciones a los que incumplían estas leyes ya que las élites asumían de manera interiorizada su obligación corregir a las clases populares y velar por el bien común. Y por ende su autoridad sobre el orden de la vida. También hay un beneficio en la permisividad: si las regatonas sostienen la economía familiar y ayudan a pagar los tributos de sus maridos e hijos, tal como lo mencionan las mujeres, su trabajo es mucho más productivo que las ganancias de los trabajos casi forzados de los hombres del hogar. En ese caso, el comercio es intenso y les permite reivindicar su trabajo en el sostenimiento de los tributos y por lo tanto de la corona.

Los Cuarteles y las rondas: dos maneras de ordenar el uso del espacio

Si no se le da la jurisdicción resulta superfluo el mandato pues «no basta mandar, sino hacer cumplir lo que se manda» (Expediente promovido en gobierno por el Procurador general de esta ciudad sobre que autorice con jurisdicción ordinaria a los regidores a quienes se ha diputado para los asuntos de policía de esta ciudad. Cabildo de Quito, 1799. Archivo Nacional Ecuador, Fondo: Corte Suprema. Sección: general. Serie: Gobierno, Caja 46, expediente 17, f.3).

Las formas de relacionarse del poder con los súbditos fueron cambiando con el pasar del tiempo, por lo menos formalmente, perfeccionando lazos cada vez más sutiles de la alianza gobernador-gobernado. En el Antiguo Régimen la pena de muerte, la tortura sobre el cuerpo del ajusticiado, los azotes y garrotazos o los juicios públicos; todos performados en el cadalso son la manera de materializar y hacer evidente el poder absoluto del Rey sobre la vida de sus vasallos. En esta lógica, separar las extremidades de los penitentes y colgar una en cada uno de los puntos cardinales o colgar la cabeza de los decapitados en la picota de manera que pierdan sus carnes a vista y paciencia del pueblo son formas de enunciar una parte connatural del soberano: su derecho a ejercer justicia con un poder sobre la vida y la muerte (CALVO, 2005). Esta misma lógica puede trasladarse a las maneras en que los núcleos cerrados de poder hacían ejercicio de esa autoridad irrestricta, pienso por ejemplo en las relaciones entre amos y esclavos, o para América colonial entre blancos y sirvientes indígenas o negros.

Me parece preciso tender una línea de discusión en la que se considere que la presencia física del soberano no sólo se ejecutaba en el momento de la brutalidad; considero que tenía otras formas que fueron y van sofisticándose con el tiempo, esta transformación

no está exenta de las formas domésticas de castigo y control. En las imágenes que reconstruye CALVO (2005) a partir de los dibujos de Guamán Poma⁹⁵ se pueden mencionar los ajusticiamientos de indígenas a los que amarraban una cruz entre las manos para marcar el camino de esa alma hacia la reconciliación con la Iglesia Católica, aunque al ajusticiado este gesto le resulte inexplicable, innecesario o molesto. La vindicta pública del antiguo régimen es una forma obligada de la justicia; se ejerce de manera visible con ese único fin.

Durante el s.XVIII varias maneras visibles de ese poder fueron ejecutadas y puestas en práctica; pero fueron asumidas por los poderes locales y por lo tanto liderados por las élites reconfiguradas en un complejo y lento proceso de mediación con la nueva realidad geográfica. El cabildo, una tradición hispana según la cual los vecinos pretendían organizar la vida cotidiana en las ciudades, tenía sus peculiaridades en América (RODRÍGUEZ, 2011). Una de ellas era la presencia de *gente de bien* –blancos peninsulares o criollos- que asumían el liderazgo y la vigilancia de la moral común; este poder era intransferible a otro grupo social.

Esas élites estaban del lado del orden real y de hecho, buscaban su legitimación en la protección del Rey; es decir actuaban como intermediarios de un poder que generalmente consideraban natural y divinamente otorgado, pero al mismo tiempo obedecían sus propios intereses. En la tesis del Calvo el poder absoluto real ejercido desde la metrópoli se hacía verdadero en manos de las élites locales, quienes llegaban a ser considerados sus soberanos, de alguna manera.

En este contexto de acumulación de poder en las élites criollas americanas y sus maneras de percibir y ordenar el mundo social que crecía a sus pies, quiero referirme a la división de la ciudad en cuarteles y al sistema de rondas, íntimamente relacionados. Este ordenamiento espacial y moral fue un proyecto global que llevaron a cabo los cabildos locales, en nombre de los vecinos de las villas y ciudades, en diferentes geografías y con diferentes denominaciones a lo largo del s.XVIII. La división de cuarteles funcionaba con el fin de vigilar de mejor manera a los vecinos, rondar y castigar los «pecados públicos» de los vasallos. Cada cuartel estaba encargado a la persona más «virtuosa» que habitaba en ella – siempre un hombre blanco de familia prestigiosa-.

Para hacer posible esta vigilancia, durante el s.XVIII se trató de otorgar jurisdicciones territoriales a los principales de la ciudad de Quito con el fin de asegurar la vigilancia cercana

⁹⁵ Crónica del Buen Gobierno, de Felipe Guamán Poma fue escrita en el s.XVIII en España por un mestizo andino que viajó en búsqueda de sus orígenes.

de sus pares. El líder moral de cada cuartel escogía sus ayudantes, amigos cercanos que pertenecían al mismo núcleo social, con los cuales se aseguraban del normal desenvolvimiento de la vida de cada casa y cada calle de la ciudad y hacían públicas las historias personales de los habitantes, cuando sus costumbres contravenían los valores morales de estas clases autorizadas a rondar. El punto de quiebre está en que lo que hoy llamamos vida privada era el principal objeto de vigilancia de los rondadores y sus formas de organizarse, incluyendo la subjetividad, debía ajustarse a un proyecto moral de clase en evidente contradicción con la diversidad étnica y cultural americana.

Me parece que la forma en que fueron pensadas y ejecutadas las rondas⁹⁶ y la división en cuarteles, expresan dos diferencias con las tradicionales cédulas reales: las cédulas en general eran escritas con el ánimo de que la Ley, inspirada en valores católicos, sea aplicada apelando al favor divino, la obediencia de los preceptos religiosos y la paz del Reino, es decir, es un instrumento que pone en abstracto un deber ser. Los cuarteles y las rondas son decisiones locales propuestas por el cabildo que asume –junto con las élites a las que representa– la conducción moral y civilizatoria del pueblo, en términos prácticos. Tal vez se resume la visión de su acción en la frase: «no basta mandar, sino hacer cumplir lo que se manda» (Expediente promovido en gobierno por el Procurador general de esta ciudad sobre que autorice con jurisdicción ordinaria a los regidores a quienes se ha diputado para los asuntos de policía de esta ciudad. 1799. Archivo Nacional Ecuador, Fondo Corte Suprema, Serie Gobierno, Caja: 46, expediente: 17, f.39).

Nunca estuvieron libres, y es notable como estos mecanismos fueron utilizados para mover intereses personales, de pugnas de poder entre grupos distintos de las élites y entre los poderes que representaban los deseos administrativos de la corona. En la perspectiva de VIQUEIRA ALBÁN (2005) fueron ejecutadas, por lo menos en Nueva España, con el objetivo de resarcir el mal uso del poder y la corrupción de los empleados de Justicias Menores designados por el aparato administrativo Real. Esta acción depositaba la responsabilidad de la vigilancia en unos títulos ad-honorem que dependían del buen nombre, la buena acción y las buenas intenciones de unos ciudadanos «reconocidos como honorables».

Estos sujetos empujaron la justicia hacia su lado y fueron ejecutores de abusos y «torpezas», lo digo por algunos de los casos que mencionaremos, y también porque según

⁹⁶ Las rondas también fueron ejecutadas en Europa, consistía en el paseo vigilante de los alcaldes de cabildo y encargados de las casas de los vecinos, aquellas sobre las cuales pesaban sospechas; los negocios criminosos. Se aseguraban además de la decencia y limpieza de las calles.

VIQUEIRA ALBÁN (2005) resultaron más corruptos que los Justicias Menores. Sea como sea, considero que estas rondas y cuarteles son otras formas de un poder absoluto, que se ejecutaban de maneras simultáneas, y que incidían directamente sobre el comportamiento cotidiano de los individuos. De manera práctica las rondas ayudaron a estos individuos a cometer fechorías pero también a hacer realidad los ideales burgueses que las habían ido formando.

El sistema de justicia de las rondas era lejano al sistema de justicia en general; la diferencia reposaba en que los que juzgaban pertinentes o no los actos del común no tomaban como referentes la opinión popular, sólo la suya propia sin ningún proceso judicial de por medio. Sin más que las evidencias aportadas por los alcaldes de rondas y sus ayudantes un sin número de mujeres, curas, vecinos eran encarcelados «por rondados». En el caso de las rondas el rumor público y los intereses personales de los vecinos guiaban a los rondadores a ir a tal o cual casa a descubrir infractores en crímenes flagrantes.

El sistema de rondas era aplicado únicamente a las parroquias consideradas «urbanas» y era la reacción a una necesidad percibida ampliamente en las sociedades americanas de la segunda mitad del s.XVIII: el crecimiento de la población urbana a partir de migrantes indígenas, blancos empobrecidos y mestizos traía el descontrol social, además de la idea de que el relajamiento había excedido los límites permitidos de la conducta. Estos nuevos habitantes mezclados racialmente aportaban la idea de desorden e ingobernabilidad para unas élites que no tenían ningún lazo paternalista con ellos.

Para las áreas rurales el sistema de vigilancia estaba atado al sistema de cobranza de impuestos representados en la figura de los censistas de indios y otras autoridades propias de su organización como los caciques, que funcionaban como articuladores entre estas poblaciones y la autoridad de la corona. Incluso en los barrios de indios cercanos a la plaza mayor en Quito, se contaba con la presencia de varios tipos de autoridades: caciques urbanos y de forasteros que se encargaban de asegurar el orden de estas comunidades, además de los alcaldes de pobres.

Con el objetivo de idear una vigilancia óptima y efectiva se dividió la ciudad en 17 cuarteles, cada uno estaba conformado por dos o tres manzanas concentradas en la parte consolidada de la Ciudad, es decir que cubren las parroquias de El Sagrario y Santa Bárbara, rodeando principalmente la Plaza Mayor. No está por demás decir que esta zona era en donde

habitaban los blancos, mientras que los conocidos barrios de indios como San Roque, San Sebastián o San Blas no eran objeto de la conformación de cuarteles.

Cada cuartel estaba a cargo de un diputado. Las tareas de estos diputados de cuarteles eran variadas y recogían la voluntad de los valores de las élites en cuanto a lo que ellos consideraban apropiado para la vida en las ciudades. Este sistema comenzaba por la instauración de un orden común a esas viviendas de cuyo registro civil se ocupaban cada uno de los Diputados de cada cuartel quienes eran responsables además de la actualización de estos datos:

Habrán de formar un padrón o encabezamiento muy circunstanciado de esta manera:

Ítem.- pondrán a su manzana o cuadro el nombre que tenga la iglesia, o convento más inmediato.

Ítem.- Numerarán las casas y puertas de calle señalando a cada una bien visible el número que la corresponda para su gobierno.

Ítem.- Tendrá lista de los dueños con distinción del estado noble, estado llano, indios y castas.

Ítem.- esta lista ha de contener el número de personas de cada sexo que contenga cada casa. Por separado otra lista de los alquileres, pero siempre contrayéndose a la casa donde vivan, con razón de su naturaleza, estado y oficios (f.4).⁹⁷

Las primeras obligaciones concernían al cuidado de los espacios públicos en términos de apariencia: que estén empedradas las calles, que estén las casas decentes con sus respectivas tejas bien puestas, que no haya mulas ni caballos en las calles; contemplaban también normas de higiene y aseo: que se tapen los acueductos con piedras sillares, que se vigile el aseo constante de calles y plazas, que se castigue a aquellos que botan basura afeando la ciudad; otras regulaban el comercio sobre todo el comercio popular prohibiendo el uso de espacios públicos con esos fines o la crianza de cerdos. Como parte de un control cercano de las costumbres de la plebe se implementaban regulaciones sobre los horarios y los lugares idóneos para las chicherías.⁹⁸

⁹⁷ Expediente promovido en gobierno por el Procurador general de esta ciudad sobre que autorice con jurisdicción ordinaria a los regidores a quienes se ha diputado para los asuntos de policía de esta ciudad. Archivo Nacional, Quito. Fondo Corte Suprema, Sección General, Serie Gobierno, Caja 46, expediente 17.

⁹⁸ Las chicherías son lugares de consumo popular de alcohol fermentado a partir de cereales y frutas mezclados. Estos lugares eran sinónimo de turgurización y reunión de las clases populares especialmente las indígenas.

Hubo un fuerte movimiento en contra del consumo de alcohol, que comenzaba a vislumbrarse como un problema social, si bien es cierto se hace una puntualización sobre la apertura de las chicherías cuyos usuarios eran mayormente entendidos como indígenas: «cuidarán los diputados de que solo las haya en aquellas calles extraviadas y que solo chichéen de noche para que causen menos fastidio al vecindario»; el interés de los cuarteles es combatir el expendio clandestino de aguardiente de caña, popularizado en otros sectores sociales como oficiales de varios ramos, artesanos, esclavos o negros libres, hijos de familia e incluso otros comerciantes (es decir un rango fuera de las costumbres indígenas que se relacionaban específicamente con lo rural).



MAPA 4. DIVISIÓN DE CUARTELES SEGÚN EL PROYECTO PRESENTADO POR EL CABILDO DE SAN FRANCISCO DE QUITO EL 2 DE ENERO DE 1792.

Los colores macan la división de los cuarteles cuyos encargados eran los siguientes personajes distinguidos de Quito: 1.- Don Mario Maldonado (Regidor); 2.- Don Carlos Pessenti; 3.- Joaquín Tinajero (Cobrador de rentas de la Santa Inquisición de Lima y Administrador del Hospicio de Pobres); 4.- Don Andrés Salvador; 5.- Don Mario Donoso; 6.- Don Joaquín Sánchez; 7.- Don Francisco Calderón (Alcalde de la Santa Hermandad); 8.- Don Melchor Benavidez; 9.- Don Juan Ruiz de Santo Domingo (Procurador General); 10.- Don Antonio Cevallos; 11.- Don Joseph Román; 12.- Don Mariano Guerrero; 13.- Don Juan de Angulo; 14.- El señor que entrare de vacante del señor Don Joaquín Donoso; 15.- Don Francisco Narváez (Asesor); 16.- Don Carlos Antonio del Maso; 17.- Don Pedro Calisto y Muñoz. Mapa: Detalle del plano de Juan Pío Montufar, de 1805, disponible en: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plano_de_la_Ciudad_de_Quito_hacia_1805._Atribu%C3%ADdo_a_Juan_P%C3%ADo_Montufar.JPG. Elaboración propia.

Otro de los grandes vigilados, tal como lo hemos señalado, eran el tiempo y el trabajo de los oficiales, a quienes no se les permitía usar a discreción su tiempo de ocio, ni faltar, ni jugar juegos prohibidos o de truco, ni emborracharse, peor faltar a sus labores. Sin embargo, el gran problema de las rondas y de las reformas sociales en época de los borbones está concentrado en lo que a nosotros nos parecería una obsesión sobre la vida sexual y el matrimonio.

Hay una fuerte negociación con lo privado; había un derecho implícito de intromisión en aquello, que legitimaba varios mecanismos sociales como el chisme de barrio sobre los casos de concubinato, por ejemplo. También había una necesidad de sacar a la calle lo que se hacía ocultamente. Las chicherías, las tiendas que vendían aguardiente, el estanquillo, el chagro; debían atender fuera de los locales, poniendo una mesa o mostrador para evitar la entrada de los clientes a la «pieza interior». Si algo es preponderante en estos sistemas ilustrados de control es la posibilidad de mirar aquello que se consideraba sospechoso; y curiosamente, esto sospechoso estaba constituido por un corpus de acciones de las clases bajas.

Los pequeños espacios demarcados para la actividad de los cuarteles tenían como propósito una constante y cercana capacidad punitiva- creo que sobre todo se trataba de una tarea de castigo y vindicta pública- llevada a cabo a través de las rondas: un paseo constante de los encargados de cada manzana junto con ayudantes que les asistían. Hay que recalcar el ánimo de castigo a los culpables estipulado en el proyecto de cuarteles. Lo principal estaba radicado en la posibilidad de mirar todo lo que se hacía y corregir *ipso facto* el acto punible. Esto permitía que sin juicio ni mediación mujeres adúlteras, concubinas, borrachos, deudores, sirvientes descuidados terminaran en la cárcel sin dejar la posibilidad a la duda.

El orden instituido por estos diputados tenía su amparo en la sólida convicción de las élites como encargadas de los mandatos soberanos y por lo tanto responsables del buen funcionamiento del orden social. Este orden social era entendido como una misión salvífica: «Los diputados deben estar íntimamente instruidos de su vecindad para ello haciendo primero entender a todos que vienen a ser como protectores suyos por cuya felicidad se desvelan». Convencidos de sus buenas intenciones y de que eran concebidos como la voz de la razón en términos de convivencia, estas autoridades de facto emprendieron algunas acciones efectivas en contra de lo que ellos consideraban riesgos sociales.

En Riobamba, por ejemplo, en el año de 1783 el alcalde ordinario se decidió a erradicar el consumo de una bebida considerada altamente perniciosa para la salud de los indígenas: el «Pegue».⁹⁹ Para cumplir con su objetivo visitó la villa y se dedicó a botar el contenido de todas las botijas que iba encontrando, por supuesto, en los barrios en donde abundaban indígenas. La tarea exitosa y moralmente amparada del alcalde estaba evidenciada por la convicción de que los propios indios, y en especial sus mujeres, celebraban la medida adoptada, así lo narran el alcalde Nájera y Maldonado y su escribano:

fue general la aclamación de los Indios y de las mujeres de estos, más excesiva la complacencia y agradecimiento que llegó a tanto, que los mismos Indios sin embargo de estar picados de la embriaguez nos iban mostrando las casas en donde beneficiaban la bebida Pegue siendo ellos mismos los probadores, por distinguir de la pura [...] y esperamos continuar por todas partes esta inspección hasta ver olvidada esta fábrica, sirviendo de salud y consuelo a los Indios y en beneficio a Nuestro Católico Monarca y mejor consumo en la Real Fábrica de Aguardiente (Expediente formado a informe de los alcaldes ordinarios de la Villa de Riobamba sobre extinguir la bebida nombrada Pegue, que se había empezado a introducir en aquella jurisdicción, con notable perjuicio de sus habitantes. 1783, Archivo Nacional del Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 31, expediente: 9, f: s/n).

Lo que se debía propender es a ocupar un lugar capital en el proceso general de lo social bajo la figura de protectores, es decir, encargados de cuidar por la felicidad de cada uno, tanto proveyendo lo necesario como modulando la conducta y reprendiendo las faltas. Esta figura era la que amparaba su intromisión en la vida diaria de las personas, especialmente de los que consideraban sus subordinados de manera natural: los patronos sobre los siervos, los vecinos bajo la protección de los más pudientes, los indígenas obedecían a los blancos, los oficiales acataban las órdenes y los consejos de los maestros de taller, los feligreses bajo la autoridad moral de los sacerdotes, entre muchas otras relaciones de este tipo:

Como les constarán los artesanos y obreros que ha de hacer en sus cuarteles deben con frecuencia rondar sus habitaciones para informarse especialmente los lunes si han ido a trabajar y si trabajan en la realidad, persiga al que se hubiese extraviado, en fin, celará que ninguno viva mal, corríjalos con el buen modo y cuando este no alcance, castíguelos ejemplarmente, para contención de los demás, imprimiendo en los ánimos de todos el santo temor de Dios, el vasallaje, el respeto y sumisión a los jueces, la paz y la pública tranquilidad (Expediente sobre la aprobación de las reglas de policía propuestas por el señor Marqués de Selva Alegre y sobre las facultades que deba ser autorizado el dicho señor comisionado. Archivo Nacional Ecuador, Serie: Gobierno, Caja: 46, expediente 3).

⁹⁹ Esta bebida no existe en la actualidad, seguramente se trataba de algún tipo de chicha fermentada y muy fuerte.

Capítulo 4. El cuidado de las almas: rituales políticos en ultramar

La Iglesia colonial del s.XVIII se caracterizó por adquirir una figura bastante vinculada con la administración de la Corona Hispana, su modelo de funcionamiento se tornó centralista, privilegiando la primacía del clero secular antes que las órdenes regulares a las que se las entendía como un rezago de un pasado oscurantista. La concepción de la Iglesia como una institución pública cuyo deber era el cuidado de las almas, las buenas costumbres y la «pacificación» de los pueblos de frontera es el resultado más claro de la política de la Casa de los Borbones en el tema religioso, y tal vez en el administrativo. Además, se extendió, especialmente al final del siglo una fuerte lucha contra las costumbres católicas populares. De alguna manera quedó marcado el deísmo, tratando de eliminar la ritualidad y el misticismo, exigiendo la práctica de los valores cristianos de forma sobria (LYNCH, 2010).

Al igual que los sistemas de asistencia, alguna cosa cambió a la luz de las ideas del gobierno ilustrado y algunas –tal vez muchas- cosas permanecieron igual: prueba de ello es la nutrida corriente de prácticas católicas populares en América Latina vigentes hoy. Esta arremetida de valores cristianos en un ambiente que propugnaba una práctica aséptica focalizó también la vida privada como lugar de intervención de la práctica religiosa –al contrario del modelo de los Austrias, en el que la vida pública del ritual era lo más importante-. Por estas razones la Iglesia se perfiló como una institución con más poderío sobre las cosas morales y cotidianas que la misma administración de lo público que intentaban practicar los otros poderes reales y civiles.

El aparato conformado por la Iglesia del s.XVIII es crucial para entender las maneras de «cuidar» a las poblaciones, y la utilidad de estas formas en medio del proyecto de instaurar un orden particular sobre el comportamiento social –en términos temporales y espirituales- y sus múltiples implicaciones en medio de las subjetividades de los colonos y los colonizados de los Andes. Trataré de reconstruir el campo del «cuidado» como parte de una práctica política de la Iglesia Indiana tanto como brazo ejecutor de los ideales de la Monarquía Española cuya matriz política se heredó de los modelos de gobierno humanista de Carlos V. Pero al mismo tiempo y reconstruirá la reminiscencia de las ideas utópicas de la Edad Media, sirvieron de base para la construcción de la imagen y la proyección política de los Borbones en tierras americanas.

He tratado de entender el desarrollo de las tesis de AGAMBEN (2008) sobre las alianzas conceptuales y prácticas entre Reino y Gobierno; en este contexto es importante

reflexionar sobre la importancia del modelo teológico de gubernamentalidad como imagen fantasmática contenida en las prácticas de la autoridad a fines de la colonia. El fortalecimiento del modelo regalista durante el s.XVIII sería un intento que pretendía, bajo la fórmula religiosa, tener una cercanía importante con varias esferas de la vida inaccesibles para el más evidente poder civil. La manera de presencia de la Iglesia no sólo se medía por la profundidad que representaba en la vida de los más cercanos vasallos; también porque en términos geográficos abarcaba territorios lejanos como en el caso de las misiones. Sin embargo el sentido providencialista de la Monarquía Cristiana y su espíritu kerigmático abriría un abismo entre las propuestas de la Iglesia, los intereses de los colonos locales y las propias órdenes regulares.¹⁰⁰

Al no corresponder el Patronato de la Iglesia Española al Papa pero sí al Reino de Castilla y sus territorios anexos como las Indias parece ser más plausible que el Episcopado y las leyes emitidas para la administración de la Iglesia hayan estado directamente vinculadas con los intereses administrativos, políticos y financieros de la Corona. Por otro lado, la tesis del Patronato Regio, naciente junto con el proyecto misional de la Iglesia primitiva indiana¹⁰¹ trató de fortalecerse y retomarse según nos muestran documentos emitidos en la segunda mitad del s.XVIII.

Un interés preponderante era además ejercer algún tipo de control sobre las acciones de las órdenes religiosas regulares en América y de todos los clérigos y presbíteros pertenecientes al cabildo eclesiástico; esta práctica común se recrudeció en el s.XVIII. En cuanto a las disputas entre los regulares y los seculares había constantemente una lucha por la jurisdicción tanto en términos de licencias¹⁰² como en términos territoriales. La expulsión de los jesuitas en 1767 pone en claro la dirección de la Iglesia Indiana, un regalismo recrudecido y un aparato administrativo dependiente del Obispado, especialmente en las relaciones cercanas con los diferentes grupos poblacionales. También apunta a una política

¹⁰⁰ En Quito se establecieron al inicio del siglo XVI órdenes religiosas con fines principalmente de evangelización; los Mercedarios presentes en la Fundación de San Francisco de Quito (1534), Franciscanos (1534), los Dominicos que fundaron su primer convento en 1541; Agustinos (1571) y los Jesuitas (1586) (ESPINOSA PÓLIT, 2001). Otras órdenes se establecieron tardíamente, especialmente aquellas que cumplían actividades vinculadas con el cuidado de los hospitales; los Hermanos de San Juan de Dios de los que se tiene noticia a principios del s.XVII; los Betlemitas llegados en 1706; los padres de San Camilo o de la Buena Muerte llegaron a principios del s.XIX (MUÑOZ BORRERO, 2001).

¹⁰¹ La Iglesia primitiva indiana fue uno de los postulados de los seguidores de Las Casas, para ellos no era necesario el proceso de civilización de los indígenas con el fin de incorporarlos como súbditos de la Corona de Castilla, confiados en la fe y alma pura de los indígenas propusieron asumirlos y cristianizarlos sin transformar su estado de vida.

¹⁰² DUSSEL (1983) menciona la prohibición en algunos concilios de que no se les permita a los regulares ser curas de almas, eso significa instruir, cuidar y administrar los sacramentos a los feligreses.

moral, no sólo administrativa, en dónde el libre albedrío de cada individuo, queda de lado frente a la decisión de conducir los actos y los pensamientos de los vasallos.

A pesar de que se ha imaginado el proceso ilustrado como una continua separación de la Iglesia y el Estado y se ha nombrado al s.XVIII como el momento de quiebre entre lo civil y lo eclesiástico, me parece que la Iglesia Regalista Española tuvo aún más injerencia del Rey sobre sus formas de administrarse e intenciones más claras de relacionarse con los feligreses o vasallos de lo que había sucedido a finales del s.XVII. Es el modelo ideal del regalismo, la vocación de «cuidador» de desprotegidos que quería asumir el monarca y las tradiciones eclesiásticas las que hacen que se piense que la Iglesia es un aliado clave para un tipo de política que pretende ordenarlo «todo». Y aunque se han nombrado estos momentos como tensos entre la sociedad civil –las élites principalmente- y las autoridades episcopales, una lectura atenta de los documentos nos llevan a pensar en la necesidad social de la existencia de la Iglesia y de la Fe como un lugar que aseguraba el orden, mantenía el sentido y normaba el funcionamiento de la sociedad, entendida principalmente como comunidad cristiana.

Hablar de la Iglesia de las Indias en la época colonial es un tema extenso que abarca varios lugares y varios momentos no siempre acordes entre sí, sin embargo, me interesa analizar estas relaciones a la luz de las formas en que se normaba la conducta de los vasallos y en la manera en que participó activamente en la formación y mantenimiento de una subjetividad que otorgaba un lugar y un entendimiento del mundo a cada individuo y a todos en común. Me refiero a mirar el campo del «cuidado» como un lugar en donde se puede tener una idea clara de un sistema integral mediado por las subjetividades de larga data construidas a partir de modelos políticos y religiosos de otras épocas y espacios, pero transferidos como una imagen clara de las maneras en que funciona el mundo. En este sistema el sujeto ocupa un lugar desde donde producirá sus acciones, interrogará a la justicia, moldeará su comportamiento y el marco general de los valores constituido principalmente por nociones sobre las virtudes y los vicios.¹⁰³

He dividido mi interés por las prácticas de la Iglesia en varios momentos: en primer lugar empezaré haciendo un recuento de aquellas ideas subyacentes en el pensamiento cristiano, especialmente en torno a las relaciones con otras culturas y otras profesiones de fe,

¹⁰³ BORJA (2005) nota perspicazmente que los relatos sobre los indígenas americanos al igual que las crónicas en donde están presente los valores cristianos se desenvuelven entre antagonicos: lo virtuoso y lo vicioso.

para desde allí adentrarme a pensar cómo esta visión católica concebía su encuentro con los indígenas Americanos. En esta sección se hizo necesario ubicar el relato que la Iglesia utilizó como mecanismo para moldear la conducta de sus vasallos: la construcción de los discursos sobre los vicios y las virtudes.

Este relato necesita hacer ciertas puntualizaciones sobre varios contextos: primero el carácter bastante específico de la Iglesia Pretridentina y el ambiente subjetivo de los fieles católicos en la Península, luego el carácter particular de la Iglesia en las Indias, y luego el Obispado de Quito. De ninguna manera pretendo ensalzar el proceso de conquista y colonización americanos que a nuestra vista –mi vista- son entendidos como procesos brutales de genocidio y explotación, sin embargo quiero seguir la huella del impacto de unos ideales utópicos de más de tres siglos de duración tras las palabras de los protagonistas anónimos de esta historia. Así como entender las imágenes de la política teologal y su persistencia en territorios y temporalidades tan alejadas como las que trato de entender y explicar.

Tampoco es mi intención hacer una genealogía de los conceptos vinculados con el «cuidado» en el marco del ejercicio de la autoridad pastoral; peor aún de la transformación del sentido de estos conceptos. Mi intención es ubicar un origen de las ideas que articulan este campo y encontrar sus permanencias en los momentos de establecer un vínculo de doble vía: de los vasallos con la autoridad y viceversa. Tal como los astrofísicos buscan las huellas del Big-bang sin detallar en el tiempo la evolución de su existencia. En este sentido, el orden de los pequeños acápites que he elaborado podría ser cualquiera; la escritura lineal de ellos me ha significado un gran esfuerzo, pues estamos hablando de eventos sincrónicos que transmiten ideas comunes y a veces prácticas disímiles.

Los fieles católicos de la Península Ibérica: un problema de diversidad cultural y costumbres

La Iglesia pretridentina ibérica, brazo derecho de la conquista territorial de Ultramar tenía ciertas características y se encontraba en una coyuntura que debemos considerar para entender formas arraigadas de las relaciones verticales y horizontales de la sociedad castellana. Las décadas finales del s.XV son descritas constantemente como decadentes. Tanto los señores principales como las bases del clero y de las órdenes religiosas tienen fama de practicar comportamientos contrarios a los votos hechos y a su estatus. Una serie de escándalos atribuidos a religiosos, contra los cuales se levantarían los reformistas protestantes, eran las preocupaciones principales de las autoridades eclesiásticas. Algunos

autores, entre ellos LYNCH (2012) hacen un recuento rápido sobre el momento decadente de la Iglesia en la época de la conquista, al respecto cabría hacer una reflexión sobre los constantes momentos de decadencia de la Iglesia y de la sociedad descritos en épocas diferentes.

Estas preocupaciones darían nacimiento a la reforma al interior de la Iglesia Católica - conocida como la contrarreforma-, cristalizada en el Concilio de Trento (1545 – 1563). Los resultados del Concilio eran tanto el resumen del pensamiento reformista del s.XVI español como la fuente de inspiración de la Iglesia posterior. El Renacimiento, entendido como un momento filosófico- fuente del pensamiento político de la monarquía imperial, concebiría un gobierno de tintes humanistas. El liderazgo de Carlos V impulsó la reforma de la sociedad junto con la reforma de la iglesia como portadora de los valores de un cristianismo nuevo y sabio que transformaría el mundo, tal como lo explicaría Vives:

Hay que tener presente que la revelación cristiana no solo alcanza y hace referencia al saber de las cosas divinas, sino también al de las cosas humanas y aún de las físicas, porque el hombre renovado por Cristo adquiere por ello un nuevo y verdadero saber del mundo (Luis Vives, en MARAVALL, 1999, p. 24).

Las acciones de los Reyes Católicos por lograr un Estado confesional como sinónimo de fortaleza, unidad y fidelidad se constituyó en el antecedente del imperio cristiano universal de Carlos V. Y aunque se narra una época de plena convivencia entre moros y judíos con el tiempo el sentido religioso que fue tomando la Corona castellana estableció una política cero tolerancia. A diferencia de la inquisición a nivel europeo el Santo Tribunal tuvo un objetivo diferente y una fortaleza tardía en Castilla, además de su preocupación por los seguidores de Lutero y Calvino, concentraron sus fuerzas en la conversión, persecución y condena de los judíos y de los moros residentes en sus territorios.

Los procesos de conversión de los judíos y de los moros había implantado una duda en el corazón de la sociedad: el problema de la legitimidad de las prácticas rituales religiosas y la falsedad de la fe profesada. Esta duda puso en marcha varios mecanismos como la vigilancia constante entre vecinos, la práctica culpable de ciertas costumbres o palabras, la utilización de las acusaciones como métodos personales de ajustes de cuentas, el rumor como prueba judicial, y el buen nacimiento del individuo como probanza de una fe verdadera y de un carácter moral irreprochable.¹⁰⁴

¹⁰⁴ La reconstrucción de los hechos acontecidos durante los s.XV y XVI en lo que hoy consideramos el territorio español están muy bien resumida y reflexionada en KAMEN (2011). Los conflictos relacionados con

Este ambiente social permeado por los postulados del control de la fe establecidos por las autoridades y ejercido hasta el último de sus vasallos, era parte de un acontecimiento importante que moldearía las prácticas administrativas: la unión de la Corona y de la Iglesia para llevar a cabo una misión evangelizadora entregada a ella providencialmente. El conteo de las almas como gloria del Rey en beneficio del reinado de Dios, es un factor fundamental en la subjetividad de la Iglesia Occidental de Indias y, según iremos viendo, es una misión que se extendería por más tiempo del que estamos acostumbrados a creer, expandido hasta confines geográficos insondables.

De forma convencional iremos por la revisión de eventos que se fueron sucediendo en relación de la Iglesia Indiana, pero me concentraré sobre aquellos que marcaban la subjetividad de los individuos, es decir, sobre el marco de ideas dominantes que interiorizadas perfilaban el pensamiento de los vasallos sobre las relaciones entre las autoridades, las leyes y ellos mismos. Hablo del entendimiento de la fe y las virtudes en un marco temporal más largo y de transformación más lenta, una manera de pensar y de relacionarse que podría encajarse dentro de la historia de las emociones o de las ideas.¹⁰⁵ Quiero acercarme al entendimiento de las subjetividades de los vasallos reales que habitaban las lejanas Indias.

Asuntos espirituales de la autoridad real: el cuidado de la fe.

Quiero proponer una serie de hechos fundantes de la subjetividad de la Corona española como gobierno de los hombres: a) es sobre todo Católica; b) es teleológicamente concebida como propagadora y protectora de la Fe y c) es providencialista y universalista.¹⁰⁶ Estas verdades no son palabras en documentos jurídicos sin validez, son el resultado de un pensamiento de época de fuertes elementos fundacionales, extendido a los territorios ocupados con un sólido aire paternalista. Es además el resultado de una dura negociación política con el pontificado que termina por asignarle legitimidad político-religiosa a la monarquía de los Trastámara, pero que depositará sobre la misma una obligación capital

el bautismo de infieles fueron un tema no sólo central en el pensamiento de las élites; también socialmente habían conflictos, posturas distintas y dudas sobre los infieles que al ser bautizados –aún desde niños, podían llevar «en la sangre» la apostasía, ver Caro BAROJA capítulo XX (1985).

¹⁰⁵ Quiero seguir las nociones de BLOCH (2006) o de ELÍAS (2012) para explicarme: la preocupación fundamental es entender que hay unas formas de pensar que cambian más lentamente, y pienso que son precisamente las que están atadas a la tradición y que se transmiten no en los discursos políticos, sobre todo en las representaciones de la cotidianidad.

¹⁰⁶ Los documentos que establecen la calidad del patronato Real sobre la iglesia de las Indias son tres: la bula papal de 1493 en donde Alejandro VI le concede la legitimidad sobre los dominios de las Indias al Rey, además de la labor de la evangelización de los nuevos territorios; la bula *Eximiae devoionis sinceritas* de 1501 en donde se le concedió a las cajas reales la propiedad sobre los diezmos eclesiásticos, y finalmente la bula *Universalis ecclesialis regiminis* de 1508 en donde otorgó el patronato universal sobre la Iglesia de Indias (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2010).

plenamente entendida en la fórmula de gobierno de los Austrias y se extendería no sólo por vía de la tradición a la época de los Borbones, sobre todo como un movimiento político-ideológico de recuperación y nostalgia.¹⁰⁷

La huella del Emperador Carlos V -V del Sacro Imperio Romano; I de España- dejaría sus ideales humanistas a partir principalmente de las nociones de transformación de la sociedad en una comunidad ideal de valores cristianos. Estas virtudes acumuladas en la imagen del Rey renacentista –también heredadas de los ideales políticos utópicos de la Edad Media- se mantuvieron como un remanente a través de una serie de rituales y representaciones hechos por parte de las autoridades y de los vasallos dentro de un campo de vínculos al que llamo «cuidado».

Durante el Renacimiento «el Emperador aparece como titular de una potestad universal a la que, por razón del estado de la paz, corresponde dar la ley y todo gobierno¹⁰⁸ del fin temporab» (MARAVALL, 1999, p. 117). La particularidad del Estado Misional proyectado por Carlos V es su concepción como entidad moral; dentro de sus márgenes se mantiene un orden ajeno a todo lo que le rodea. En ese sentido su calidad moral es la que se traslada más allá de su territorio con la misión de proteger el sentido de la Iglesia.

En este esquema renacentista se idealizan las virtudes del monarca, al igual que las virtudes de su reino. Sus virtudes –muy prácticas además- podrían resumirse en: entender en el ejercicio de gobierno de sus súbditos que el bien del pueblo debe ser conseguido por sobre el propio; solicitar y atenerse a los consejos de los sabios de los cuales debe rodearse; procurar ser amado y no temido, guardar la fe dada, fiscalizar a sus ministros en su gestión, distribuir con justicia premios y castigos, conceder audiencia a todos; conseguir el galardón de la buena fama, tomar en cuenta las virtudes de sus súbditos sin tener en cuenta favores, ni linajes, ni servicios, más solamente el bien de la República. No permitir ni ociosos ni vagabundos, impedir que frailes y mendigos imploren la caridad, realizar una serie de construcciones útiles como hospitales o puentes; procurar que los hijos de los nobles consigan un oficio, cobrar los impuestos más a los ricos que a los pobres.

¹⁰⁷ Es interesante tener esta lectura pues justamente los ideólogos como Jovellanos, Floridablanca y Campomanes tienen semejanzas asombrosas con los postulados renacentistas y con las utopías medievales cristianas. Ver JUNCOSA BONET (2011) NIETO SORIA (2011) y MARAVALL (1999).

¹⁰⁸ GOBIERNO. El modo y orden de regir y de mandar el superior a los inferiores, o disponer las cosas a un fin (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

Es un sistema ideal proyectado en donde también los vasallos hacen funcionar el reino replicando las virtudes de su Señor, tal como los presupuestos utópicos de Eiximenis por ejemplo, en donde el marco esperado de valores activos funciona en lugar de la Ley. En el sistema ideal de Eiximenis la autoridad es necesaria como poder político directivo y coactivo providencialista pues es la encargada de reconstruir el lazo original entre Dios y el pueblo después de la caída.

Las virtudes del buen gobierno son cuatro: templanza, justicia, fortaleza y prudencia; pues con ellas un buen soberano podrá evitar y alejar todo daño (prudente), podrá controlar sus deseos y pasiones (templanza), no dudará en dar la vida en bien de la comunidad (fortaleza), y se constituirá en un justo defensor de las leyes.¹⁰⁹

En este sistema utópico de tinte religioso católico el soberano asume las imágenes de Cristo en su relación con los hombres. El pastor no necesita de las leyes para poner en práctica su autoridad, ni tan siquiera de los mandamientos, la ejerce de manera personal en todas aquellas prácticas con las cuales apacienta y alimenta –cuida- de sus gobernados. Su autoridad es posible discrecionalmente dependiendo de cada momento y cada vasallo. Decide sólo sobre su grey sin disgregar su ganado. Es sobre todo una figura bíblica que también lleva sobre sus hombros- igual que Cristo- el peso del bienestar de todos los súbditos.

Los puntos de partida de esta vuelta al pasado eran parte de una estrategia de legitimación de la misma corona, en términos prácticos y simbólicos. Por ejemplo: la necesidad de reconstruir sus derechos al Patronato Real sobre la iglesia indiana obligó a hacer una recopilación de aquellos documentos que tenían que ver con las bulas papales extendidas en aquel sentido. Esta recopilación desarrollada a partir de 1730 dio paso a un concordato firmado por el Papa durante el mandato de Felipe V, a finales de esa década. La figura del *Pastor Bounux* como diría MARAVALL inspiraría a los fisiócratas y a los filósofos del s.XVIII.

El regalismo fue una tendencia afianzada con intensidad en el principio de la conquista, abandonada por los Austrias, especialmente a finales del s.XVII, pero retomada con fuerza al fin de la colonia. El s.XVIII dio paso a la sustitución del clero regular por el clero secular en un intento de recuperar el terreno perdido frente a las órdenes religiosas. La expulsión de los Jesuitas en 1767, entre otras cosas, reafirma las intenciones de recuperación

¹⁰⁹ Un buen soberano demuestra su calidad en cada momento. Sus virtudes transforman el mundo y son las responsables del bienestar de la comunidad que ha sido puesta bajo su cuidado (JUNCOSA BONET, 2011).

de los territorios a través de deshacerse de la única orden que no había jurado obediencia al Rey.¹¹⁰ La oposición a los padres de la Compañía era una clara señal de las intenciones de reafirmar la del Vicariato Regio. En este plan de reformas el Rey volvía a ser el Pastor de su rebaño, desplegando con este fin algunas imágenes bíblicas de enorme acervo discursivo. Tal parece ser que esta intención de gobierno pastoral era sobre todo una empresa llevada a cabo en las colonias ultramarinas.

Se trataba de consolidar la imagen de un buen Rey, capaz de transformar a través de su gobierno la sociedad demostrando la perfección de su mandato y de sí mismo mediante la acción virtuosa en la comunidad, trayendo consigo ‘paz y sencillo amor’. Este gobierno de tintes pastorales entrega la autoridad a una sola persona tan sabia como virtuosa, pero sobre todo justa.

No trato de decir que estas fueran las virtudes de Felipe V o de Carlos III, lo que quiero puntualizar es que este es el soberano ideal al que interpelan los vasallos cuando hacen reclamos a la justicia. Y estas son las virtudes emanadas de la fuente de la autoridad con la cual se justifican las cédulas reales; pensadas en el bienestar de su grey. Es decir, que la apertura del diálogo entre vasallos y autoridad soberana se hace a través de la existencia de este marco de valores ideales implícito. Las virtudes del soberano son el vínculo con sus súbditos.

En un sentido político extenso el «cuidado» es un vínculo social ejercido por la autoridad, exclusivamente por ella,¹¹¹ y se refiere a una serie de acciones, representación y exigencia de obligaciones que podrían caracterizarse como: estar a cargo (el Rey de su imperio y de todos sus habitantes como responsable espiritual y temporal del reino, el Obispo de su diócesis, el cura de sus feligreses), defender de peligros externos o tener soluciones en caso de sucesos inesperados (epidemias, invasión de infieles), preocuparse o velar por (el bienestar del pueblo, la buena conducta de sus autoridades); pero también sanar (estar al cuidado de los enfermos, de los males del país), vigilar (estar atento).

Estas virtudes del Rey —que demostraban que era el responsable celoso del bienestar de sus feligreses— era al mismo tiempo lo que aseguraba la legitimidad de su mandato. La

¹¹⁰ Los jesuitas hacían su voto de obediencia a Roma, lo que les permitía un margen de control de las prácticas religiosas y de los recursos.

¹¹¹ A diferencia de la caridad es una virtud teologal viable para cualquier miembro de la comunidad cristiana que esté en posibilidades de servir al prójimo y sirve para justificar las divisiones sociales y para asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo compensando la desigualdad con ayuda directa.

fortaleza del rebaño y el sentimiento de protección obligan a los súbditos a depositar la fe en las virtudes del gobernante. Como nos recuerda John OWENS (2005), hay una lealtad ofrecida al Rey basada en la confianza de que un buen monarca que posea «absoluta autoridad» sea capaz de proveer justicia, tranquilidad y paz. En términos de AGAMBEN (2008), que sea el orden inmanente y trascendente.

Ahora bien, mantengo además la idea de que el sentido de lo vicarial es fundamental para entender la práctica política basada en este tipo de imagen de la autoridad. La imagen del Reino y del Gobierno, mantienen una relación vicarial: que se entiende si pensamos que la autoridad emana el poder del orden y sus delegados lo aplican como manifestación de una sola voluntad.

Las diócesis de ultramar: representación de la distancia y construcciones de alteridad.

El Patronato Regio otorgó la potestad real en Indias -América y Filipinas- sobre las prácticas, discursos y estructuras diferentes a las desarrolladas en Europa. Tres características principales diferenciaron a la Iglesia peninsular de la Iglesia indiana¹¹² tanto en sus prácticas como en los principios teológicos que las impulsaban: el sentido de novedad, la mediación de la distancia y la construcción de la alteridad. En cualquiera de los casos, el ejercicio de la evangelización de las Indias era un ejercicio repleto de imágenes de sacrificio por la rudeza de la geografía y por la «rudeza»¹¹³ de las costumbres de los «indios».

Primero abordaremos el campo del encuentro de las Indias como un momento nuevo que reconfigura el carácter de toda la monarquía. Un hecho fundante que nos ayuda a entender la función concebida por la Corona con respecto a su gobierno en las Indias es el episodio llevado a cabo en la corte de Fernando V en el año de 1496: unos pocos indígenas sobrevivientes a la travesía del mar son presentados por Colón ante el Rey. Se marca el inicio de una disputa que no cesaría ni siquiera cuando José Bonaparte tomó el trono en 1808, y que se sintetiza en las preguntas: ¿tienen los indios alma?, lo que significa ¿pueden ser cristianos y por lo tanto vasallos de la misma corona?

¹¹² Estas diferencias se pueden hallar sintetizadas por el principio de un estado Confesional –Europa- y otro Misional -Las Indias-, dirigidos por la misma monarquía.

¹¹³ Los concilios provinciales realizados en Indias, especialmente el Mexicano III, realzó que los indígenas tenían alma, razón y moral, pero eran diferentes por su rudeza, palabra que se encuentra presente en las crónicas e informes de los curas (DUSSEL, 1983). Debo puntualizar que rudeza significa para el s.XVIII: la dificultad, repugnancia, o tardeza que tienen las potencias del alma, para comprender, entender o penetrar lo que se desea y solicita saber (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

La respuesta oficial a esta pregunta, contenida en el Concilio de Trento es la aceptación de la posesión de alma por parte de los indios, por lo tanto la novedad de este acontecimiento y de la presencia de la población indígena perfilaría una forma teleológica de la conquista: la obligación de la autoridad de convertirlos en cristianos y de protegerlos, para bien de la expansión de la cristiandad y de la salvación de esas mismas almas y de la suya propia.

La sensación de que la tarea catequizadora era la principal razón para que se haya encontrado el Nuevo Mundo va de la mano de la rápida conformación de emisarios de las órdenes religiosas que navegaban con los primeros conquistadores. El hallazgo de poblaciones 'bárbaras' impulsarían las Bulas papales que denominaban al Rey como protector de la Fe católica en nuevos territorios. La Bula de Alejandro VI de 1493 dice:

Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la Tierra... a vos y a vuestros herederos los Reyes de Castilla y León perpetuamente, por la autoridad apostólica a tenor de la presente donamos, concedemos y asignamos... Y, además, os mandamos, en virtud de santa obediencia, que conforme ya prometisteis y no dudamos de vuestra gran devoción y magnanimidad real que lo haréis, que a las tierras e islas citadas debéis destinar varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la fe católica e inculcarles buenas costumbres, poniendo en lo dicho toda la diligencia debida (Bula *Intercaetera* de 3 y 4 de mayo de 1493. Alejandro VI; en BRAVO LIRA, 1989, p. 253).

Esta Bula resulta ser el documento que legitima el dominio de los reyes de Castilla sobre el territorio sometido; otorgada por el Papa a condición que se implante la doctrina y costumbres de la cristiandad en los extensos territorios americanos. A esta Bula le siguieron la de 1501 *Eximiae devotionis sinceritas*¹¹⁴ en donde se otorgan los diezmos y primicias eclesiásticas a la Corona, y la Bula de 1508 *Universalis Ecclesiae regiminis*¹¹⁵ que declaró el Patronato Universal sobre la Iglesia de las Indias de la mano del Papa Julio II.

Dicho Patronato, puesto en duda especialmente por los primeros conquistadores que reclamaban el derecho de señorío sobre esas tierras, fue ratificado durante el Imperio de Carlos V, quien aludiendo o no a las Bulas defendió la potestad de la corona de Castilla sobre todos los territorios descubiertos y por descubrir, tanto en las dimensiones de las organizaciones civiles como en el establecimiento de obispos (GUERRERO CANO, 1982). Con el tiempo la legitimidad de este derecho sería repetida y citada en cada una de las recopilaciones de derecho indiano durante tres siglos. Tanto este precedente tomado como

¹¹⁴ Devoción extraordinaria y sinceridad.

¹¹⁵ Iglesia del Gobierno Universal.

verdadero como la noción de que el dominio de Castilla sobre los territorios de Ultramar es voluntad divina ayudaron a fundamentar jurídicamente la anexión de los territorios indianos a la Corona de Castilla y León:¹¹⁶

Reconociendo la obligación en que Dios nos ha puesto en habernos dado tantos Reynos y Señoríos, y sobre ellos milagrosamente havernos dado y encargado el Reyno y Señorío y descubrimiento, adquisición y conversión a su Santa Fe Católica e incorporación del gremio de su Santa Iglesia de todo el nuevo mundo de las Indias Occidentales [...] Nuestro principal cuidado y deseo es el bien de nuestros súbditos y vasallos mayormente de los del Estado de las Indias, que tan milagrosamente parece Nuestro Señor habernos encargado. Considerando los grandes beneficios y mercedes que de la benignidad soberana avemos recibido, y cada día recibimos, con el acrecentamiento y ampliación de los Reino y Señoríos de las nuestras Indias (Código Ovandino, Obando y otros, en SÁNCHEZ BELLA, n.d.).

La legitimidad de la posesión de las Indias es cuestionable a nuestros ojos y también lo era para contemporáneos como los soberanos franceses, por ejemplo; sin embargo el acto de repetición aseguraba el precedente y sobre todo aludía a la cristianización de los indígenas como razón de ser y misión de tal empresa.

Sin embargo, los nuevos cristianos americanos son distintos de forma radical a lo que eran los nuevos cristianos judíos o moros, incluso según reflexiona DUSSEL (1983) las experiencias en Sevilla y en Canarias no se asemejaba a esta enorme y novedosa tarea. No sólo en términos de la Corona, también en términos de la misión personal de la autoridad real, la alteridad de la que hablo justifica la función del Rey con respecto a los rudos indios: son infieles para que el Rey pueda salvarlos¹¹⁷ y ampliar los dominios cristianos.

Esta lógica los mantendría al margen de la esclavitud oficialmente practicada pues los vasallos de un Rey humanista cristiano deben ser libres,¹¹⁸ al contrario por ejemplo de los indios que vivían asentados en las misiones portuguesas, cuyas condiciones de vida no eran más crueles que las de los indios que habitaban los territorios anexados a Castilla, pero que tenían una libertad asegurada formalmente según derecho.

¹¹⁶ Sobre el patronato regio se podrían revisar algunos autores como Lynch (LADERO QUESADA, 2008; LYNCH, 2012).

¹¹⁷ Habría que hacer énfasis en el espíritu providencialista de la Corona española, sin embargo me recuerda a la segunda tesis de ŽIŽEK (2014) sobre lo que es un acontecimiento -justamente en la imagen de la caída de Cristo-: existe el pecado para que pudiera existir la salvación; podemos usar la misma lógica puede emplearse en el caso de la extensión territorial del Imperio Español.

¹¹⁸ Hay una importante defensa de la monarquía católica como protectora de la libertad de sus súbditos (MARAVALL, 1999).

Las virtudes del Rey y sus obligaciones debían pasar de forma vicarial¹¹⁹ a aquellos encargados de asumir en su nombre la tarea evangelizadora. Este poder sobre lo espiritual según explica la teoría del patronato Regio estaba sobre todas las cosas, excepto sobre la «potestad de ordenar»,¹²⁰ o es como la entiende Carlos III según este fragmento:

Ha causado novedad que hubiese admitido el expresado recurso, pues debisteis en ese caso con facultad propia, sino con la delegada mía, en fuerza de la distinguida calidad por la bula de Alejandro VI me asiste de Vicario y delegado de la Silla apostólica, y en virtud de la cual completó a mi real potestad intervenir en todo lo concerniente al gobierno espiritual de las Indias, con tanta amplitud, que no me está concedida por la Santa Sede sus veces en lo económico de las dependencias y otras cosas eclesiásticas, sino también en lo jurisdiccional y contencioso, reservándose solo la potestad del orden de que no son capaces los seculares (Cédula Real del 14 de Julio de 1765; en RODRIGUEZ SAN PEDRO ESPAÑA, 1800, p. 487).

El derecho indiano establecía implícitamente y delegaba al Obispo como Vicario del Rey, pues no lo podía ser del Papa por las implicaciones del Patronato Regio. Esta responsabilidad, entregada plenamente en el Concilio de Trento, llevaba subyacentemente la firma de Carlos V, pues él había impulsado dicho evento con el fin de reformar la Iglesia y la sociedad de su época, como lo dice MARAVALL:

[...] es adecuado atribuir al grupo de los erasmistas españoles, servidores de Carlos V o amigos de éstos, el sueño palingenésico de la Monarquía Universal, con el que se une el afán de reforma de la sociedad con el de reforma de la Iglesia por medio del Concilio (1999, p. 139).

Los capítulos elaborados en Trento tomaron su forma específica para el Nuevo Mundo en los diferentes concilios provinciales; tanto estos como los sínodos diocesanos nos ayudan a entender la misión de la Iglesia Indiana y la definición de un perfil imperante en la Iglesia local.

Los Concilios Provinciales

Entre las responsabilidades de los Obispos perfiladas en Trento descansa la obligación de la evangelización, tal vez la principal diferencia en la Iglesia con respecto a América y a Europa.¹²¹ En este sentido una serie de prácticas se agrupaban alrededor de esta obligación: predicar la palabra, ministrar los sacramentos, en especial el de la confirmación pues

¹¹⁹ Vicario: El que tiene las veces poder y autoridad de otro para obrar en su lugar (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783). La vicariedad es importante y forma parte de la comprensión de las maneras de la autoridad: es la relación práctica entre Reino y Gobierno (AGAMBEN, 2008).

¹²⁰ Es decir sobre la facultad de tomar o extender el sexto sacramento, el de ordenarse sacerdotes, y por extensión de cumplir con las funciones de cualquier grado dentro de la Iglesia, ni órdenes mayores ni órdenes menores.

¹²¹ Recientemente he podido escuchar una ponencia sobre las misiones de catolización de los protestantes en territorios Franceses e Italianos desarrollado por Ariane BOLTASNKI (2015). El modelo de recuperación de los territorios mediterráneos entregados a los dogmas protestantes se hacía a partir del modelo de misiones.

aseguraba la aceptación definitiva que los indígenas hacían de la fe católica, verificar la preocupación de los encomenderos y los curas sobre la correcta administración de los sacramentos –el bautismo y la extremaunción como preponderantes- a través de visitas hasta los límites de sus diócesis. El ejercicio pastoral recaía enteramente en las manos del obispo, que podía intermediar con Roma únicamente por vía Real.¹²²

A pesar de que los concilios provinciales se guiaron por los postulados escritos en Trento, cada uno difiere y es el resultado de la experiencia práctica que los Obispos tenían sobre la enseñanza y la conversión de indígenas en cristianos. También recogían sus visiones sobre la población y el proceso de conquista, lo que implicaba que tomaban partido sobre los métodos de evangelización, y de esta manera dejaban entrever posiciones políticas sobre temas fundamentales: la igualdad o desigualdad de las etnias, la evangelización por métodos pacíficos, la «calidad» de los indígenas y los mestizos, la importancia de la lengua, el proceso de ‘civilización’, filtradas a través de los detalles de sus discursos y prácticas.

Los concilios más importantes se realizaron en México y en Lima, que eran las arquidiócesis más poderosas, y lo siguieron siendo hasta el fin de la colonia. De estos vamos a tomar en cuenta principalmente el marco jurídico-eclesiástico que levantaron los Concilios Limenses II y III, no solo porque la Diócesis de Quito era sufragánea a la de Lima; también porque tuvo una especial atención al carácter de conversión de la población indígena.

El concilio Limense III (1582), juzgado como el más importante, argüía la necesidad de hacer efectiva la cristianización de los indios. Es el resultado de la sospecha que tenían las autoridades sobre la aparentemente infructuosa tarea evangelizadora. Esta sensación de fracaso se debía tanto al hecho de que comprendían que existían distancias culturales infranqueables entre las poblaciones, como de la sospecha sobre la probidad y esfuerzos de sus propios clérigos, religiosos y encomenderos.

El entendimiento sobre los males de la raza está marcado por prejuicios y valoraciones de tipo eurocéntrico, se consideraba que la «raza» no les permitía a los indios una comprensión cabal de los dogmas y prácticas cristianas. Los documentos de religiosos y laicos al respecto usan a menudo la palabra ‘rudeza’ para determinar las características de esta población. Los postulados de autores latinoamericanos dedicados a entender las relaciones

¹²² En efecto, ningún decreto sinodal, ningún Concilio podía llegar independientemente hasta el Papa, primero lo revisaba el Consejo de Indias quien lo aprobaba o no. Sin embargo hay que esclarecer el hecho de que algunos Obispos mantenían comunicación directa con Roma como un signo de posicionamiento político. Este fenómeno fue más relevante en el s.XVI que en el s.XVIII, siglo en el que el regalismo anula estas posibilidades.

coloniales con América destacan las diferentes maneras de ubicar en una jerarquía inferior a las poblaciones indígenas, ya sea por su poco entendimiento de Dios, como lo haría Sepúlveda (J. H. ELLIOTT, 2003) o por todas las concepciones sobre la raza surgidas de la mano con la ciencia naturalista y económica del siglo XVIII (CASTRO-GÓMEZ, 2005; MEEK, 1981).

Los concilios dedicaban parte de sus leyes a vigilar el comportamiento de su séquito de evangelizadores, como también a crear una serie de documentos como manuales para uniformar la doctrina recibida, el catecismo, la manera de administrar los sacramentos y de confesar a los indios,¹²³ y dar normas de la vida cotidiana y litúrgica de la totalidad de su feligresía.

De los curas trataban de evitar que se dedicaran al comercio con los productos de la tierra o de cualquier otra manera, que no extorsionaran a los indígenas usándolos como sirvientes o pidiéndoles tributos exagerados, que se alejaran de la compañía de mujeres y de otros vicios como la embriaguez, y que permanecieran en su parroquia o doctrina enseñando, preferentemente en la lengua de los indígenas una adecuada catequesis. Se evitaba a toda costa la simonía, es decir el usufructo por los bienes espirituales que estaban obligados a brindar.

En definitiva, para un buen desempeño evangelizador era necesaria una buena práctica de las virtudes cristianas. Estas virtudes bien ejecutadas debían acompañarse de una pericia en las obligaciones sacerdotales, especialmente si los curas o párrocos tenían licencias especiales para suministrar los sacramentos. Lo expresaba así Toribio de Mogrovejo en el Capítulo 3 del Concilio:

Para que los yndios que están aún muy faltos en la doctrina cristiana sean en ella mejor instruidos aya una misma forma de doctrina, les pareció necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino a hazer un catecismo para toda esta provincia. Por tanto prohíbe [que se] use otra interpretación o traducción en las lenguas del Cuzco (quechua) y la aymara, y para que el mismo fruto se consiga en los demás pueblos, que usan diferente lengua de las dichas, encarga y encomienda a todos los Obispos que procuren cada uno en su diócesis hacer traducción el dicho catecismo por personas suficientes y pías en las demás lenguas de su diócesis (en DUSSEL, 1983, p. 484).

¹²³ Se extendieron curiosas cartillas como por ejemplo la «*Exhortación breve para los indios que están muy al cabo de la vida para que el sacerdote o algún otro les ayude a bien morir*», o la «*Plática breve en la que se contiene la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano*» y están contenidas en documentos publicados como el que se hizo a propósito del Concilio Limense III.

Hubo una gran preocupación por hacer eficientes las maneras en que se enseñaba la doctrina, aunque hay menos registros de la pedagogía empleada en las misiones, hubo por mucho tiempo la intención de que los párrocos aprendieran las diversas lenguas de los diferentes grupos indígenas. La mayoría de estas lenguas perdidas ahora guardan un registro en los escritos de curas misioneros de varias órdenes, de los principales franciscanos y jesuitas. Con el pasar del tiempo la política lingüista de la Iglesia cambiaría, obligando a enseñar el quechua o kichwa a todas las comunidades para así poder catequizarlos en una sola lengua.

Por estas razones, uno de los requisitos para otorgar un curato, capilla, parroquia o doctrina a algún concursante era el dominio de las lenguas de los infieles. Su conocimiento se probaba en un examen al igual que los conocimientos teologales de los presbíteros. Las intenciones de catequizar a los indígenas tuvieron varias perspectivas y por lo tanto aplicaciones. Una de las principales decisiones políticas sobre la evangelización de los infieles tenía que ver con el idioma que se utilizaba. No sólo se trataba de transmitir la doctrina, sino de la pedagogía de esta transmisión. Para los jesuitas de los s.XVI o XVII una solución pedagógica para enfrentar el reto de la enseñanza de la fe católica fueron las vías creativas: pintura, teatro y ritualidad se prestaban como vías idóneas para transmitir los significados y actitudes cristianas (GRUZINSKI, 2010).

Aunque en un principio algunos eclesiásticos apostaron por una catequización en la propia lengua de los indígenas, con el pasar del tiempo se decidió que se unificaran todas las lenguas y dialectos. Eso exterminó muchos de los lenguajes en varias regiones, pues algunos se impusieron sobre los demás. Los catecismos y otras cartillas resultado del Concilio Limense se escribieron en quechua y en aymara; el proyecto no era sencillo, más bien una empresa ingenua e imposible de traducción. Conceptos como «Trinidad» o «transubstanciación» eran imposibles de transmitir, lo que dio origen a la particular cultura Católica popular latinoamericana que mezcló lo uno con lo otro en un largo proceso de acoplamiento. Aún hoy en la conversación fluida de los indígenas las palabras como «virgen» son castellanismos.

Aquello que preocupaba a los curas es el hecho de que los recientemente convertidos debían saber la doctrina antes de bautizarse, por lo que la empresa a los que se veían enfrentados era exigente. Los niños mayores de ocho años –y adultos- debían haber estado por lo menos treinta días antes de su bautizo en la catequesis. Este tipo de necesidades dieron un tinte administrativo a la política evangelizadora; para poder educar a los naturales se requería reunir a todos en un solo pueblo –doctrina, reducción, misión o parroquia- con el

fin de facilitar la misión evangelizadora, la cobranza de impuestos y darle un sentido político cristiano al territorio.

Sobre las nociones de vida en comunidad política es importante tomar en cuenta uno de los postulados católicos: la idea del Buen Gobierno como sinónimos de cristiandad. Lo que necesariamente define la figura de un soberano que no puede ser tirano, además realza la comunidad como ente organizado y compacto geográficamente no disperso al contrario de la forma de vivir características de las comunidades nativas del s.XVI. De hecho, la dispersión en el territorio y el «escondarse en la selva» fueron parte de una estrategia indígena para evitar la dominación, llevada a cabo aún hoy por los «pueblos en aislamiento voluntario» en la Amazonía ecuatoriana.

Del lado de la población colonizadora también se fue generando un proceso de fragmentación auspiciada por la conformación de intereses corporativos. Los concilios provinciales fueron fuente de disputa entre las Diócesis y los encomenderos o los cabildos eclesiásticos en constante tensión por defender intereses particulares. Incluso, a pesar de que los Obispos debían establecer como prioridad ejecutar la misión providencial a la que estaban predestinados, sus propios intereses los movía a otras prácticas. También causaron revuelo entre el clero regular y el secular, pues se convertían en un instrumento de vigilancia y recorte de las exenciones de las órdenes religiosas y las prebendas personales.

Las obligaciones vicariales. La convivencia de la alteridad.

La práctica pastoral en las Indias se construía entre la noción de extrañamiento y la distancia. Y, como es obvio, una serie de preguntas irresolutas sobre la naturaleza humana de los indígenas americanos. En algún momento las almas de esos nuevos cristianos devinieron en un problema teológico de norme peso, un problema ideológico cristiano y por lo tanto un dilema civilizatorio. Me parece improbable una unicidad de perspectiva, especialmente a la luz de los escritos jesuíticos del s.XVIII y las disputas llevadas a cabo entre los administradores de poblaciones y los súbditos criollos que veían en los indígenas sólo brazos y cuerpos que les facilitarían el acceso al oro y la producción de la tierra americana.

Aunque he tratado de dividir la complejidad de una tele administración de las Indias siempre mediada por el mar y los intereses de las élites locales, con una visión católica sobre la alteridad, la verdad es que TAUSSIG (2013) no se equivoca al nombrar la unicidad inseparable entre territorio y raza en el pensamiento que dio forma al Nuevo Continente y que continuó en las jóvenes repúblicas americanas. Para él, en el caso del Timbiquí

contemporáneo el territorio de los mulatos y negros es el dominado por la inaccesibilidad y salvajismo del pantano; con sus miasmas nocivos y su informidad infecciosa; mientras los territorios ubicados a las orillas del mar, en contacto con la posibilidad de alcanzar Europa fueron el territorio de unos blancos incestuosos y temerosos del contagio de los negros. Para los conquistadores y colonos del s.XVIII el territorio se dividía en aquel en el cual podían dominar los blancos con sus pueblos y lo insondable y desconocido donde estaban los indios, un territorio perpetuamente dibujado como salvaje y acultural.



MAPA 5.- REPRESENTACIÓN DE LA REGIÓN DE LA GUAIRA EN EL CARIBE COLOMBIANO. S. XVIII. La nota escrita en la parte inferior central dice: « [...] desde el camino y costa de Santa Marta, tirando al valle, no hay caminos por impedimento de la Nevada y Indios Chímilas. Y que estos Indios ocupan lo de ahí hasta el Río Grande que desde la costa del Río de la Hacha hasta el Reyno de Santa Fe no hay población de Blancos, y todo es de indios de diferentes naciones». Archivo General de Indias.

El mapa da cuenta de las poblaciones blancas y las haciendas y caminos, producto de la civilización. La ausencia de ella –desde Santa Marta hasta Bogotá- se debe a la doble coalición geografía indómita –la Sierra Nevada- e indios –los Chimilas-. Las representaciones de la distancia y la alteridad van de la mano, en una perpetua duda sobre la barbarie y el papel de Dios, el conocimiento y la civilización. Las imágenes de barbarie comparten además un lugar con la idealización de la vida «primitiva» de los «naturales» de las Indias. Estas dos formas pertenecieron a un debate continuo desarrollado durante la colonia; eran el resultado de la contradicción colonialista: las tesis de evangelización con el amor y la conquista por las armas en pos de la expansión capitalista.

Estas dos posiciones dieron origen a disputas en la corte, a posiciones políticas dentro de la Iglesia y enfrentamientos entre órdenes religiosas, la visión de la alteridad es un eje transversal que daría forma a algunos proyectos territoriales que fueron variando según el siglo. Las concepciones sobre las poblaciones americanas, en el contexto de la visión científicista ilustrada, dio origen a una tesis conocida como «La calumnia de América», que remarcó las diferencias culturales y científicas europeas. Durante el s.XVIII europeo se reforzó la idea de la degradación de América como espacio geográfico, aportando bastante a la construcción de la Historia Natural como único pasado posible para las Indias. Tal como lo cita el padre Juan de Velasco en la -tardíamente publicada- *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*:

1. Si hubiese de seguir yo el humor de algunos filósofos modernos, podría excusar enteramente este 4to y último libro de la Historia Natural. Según ellos no tuvo la América Reino racional. Se hallaron sí, por todas partes ciertos animales bípedos o sátiros que hablaban y tenían tal cual apariencia de hombres; más con vestigios tan equívocos sobre su racionalidad, que excitaron grandes dudas y disputas, sobre si eran o no de la estirpe del primer hombre. Estas disputas, que no tuvieron más fundamento que la extravagancia de un hombre tenido por docto, pero ciegamente empeñado en el asunto (por motivos muy diversos, que los de inquirir la verdad) fueron desde los principios mal oídas del cuerpo de la nación española, reprobadas de sus católicos monarcas, y concluidas por el infalible oráculo de la iglesia.
2. Declarados *racionales* por la Santa Sede los habitantes del Nuevo Mundo, y reconocidos por descendientes del primer hombre, como todos los demás, quedaron no obstante sujetos al juicio de la filosofía en varios puntos. Su naturaleza degradada en la física constitución, y sus potencias limitadas o entorpecidas para los actos humanos y morales, son hoy el asunto más plausible de los que precian de pensar, y de pensar ellos solos. Cada cual decide lo que quiere, sin que obsten ni las historias más verídicas, ni los informes de imparciales testigos, ni el testimonio de mayor autoridad, ni la misma cotidiana experiencia que hace demostración de lo contrario. Nada me hace admiración al ver que hay hombres, por otra parte doctos, cuyo libre modo de pensar los ha precipitado en errores mucho más crasos. Unos hacen iguales las almas de los brutos a las de los hombres: otros deprimiendo sus propias almas las juzgan nada superiores a las de aquellos; y otros pensando más profundamente, llegan finalmente a conocer que no son ellos mismos otra cosa, que pura materia combinada y autómatos andantes ¿Qué

mucho pues haya quienes apoquen tanto las almas del otro mundo? (VELASCO, 1844, p. 1134 [1789]; cursivas en el original).

Los puntos centrales en donde fija Juan de Velasco, criollo nacido en la Real Audiencia de Quito, las preocupaciones sobre la naturaleza de los indígenas americanos es una muestra de las complejas preocupaciones que causaba la presencia del continente y la misión de la corona. Así como en el mapa de la Guaira, la construcción del territorio y de la raza cruzan por zonas inciertas, deshabitadas por blancos, poco exploradas o confusas.

Estas dinámicas narrativas también ambivalentes llegaron hasta el s.XVIII en la literatura descriptiva que abundó sobre las Indias, a cargo de los jesuitas y otros viajeros; así también como en la correspondencia institucional. Peor aún, más allá de eso, las nociones sobre la alteridad se filtraron en el pensamiento general de la época como una diferenciación hecha por el sentido común entre la cultura y la barbarie.

La experiencia de la cristiandad con los infieles se desarrolló durante siglos y tenía ya su propio estilo narrativo volcado de lleno en los martirologios escritos, transmitidos oralmente o pintados desde la Edad Media. De alguna manera se comparaban con las narraciones fantásticas sobre las conquistas, la búsqueda del Dorado y los esfuerzos de los Obispos que recorrían las diócesis más alejadas. Son narraciones fantásticas entre el horror y el asombro que reivindican la labor de la conquista. El texto transcrito de una fuente incompleta que parece ser parte de un proyecto para traer curas españoles a las misiones del Putumayo, fechado 2 de mayo de 1797, habla de la muerte de varios sacerdotes a manos de los indígenas y en especial de la muerte de Fray José Molineros:

[...] le quitaron la vida los indios bárbaros, porque quiso enseñarles la religión de Jesu Christo: su vida antes de entrar en el Putumayo fue irreprochable, y estando en él quiso que la verdadera Ley hubiese estos infieles a esmeros del fuego de su zelo¹²⁴ por su Dios, hasta que este fue el que devoró sus entrañas, y motivó la cólera de aquellos, que parecían catecúmenos¹²⁵, para que le atravesaren dardos y lanzas. Aunque no tuviera la merced otra gloria, que esta debería llenarse de júbilo por el honor que hace a la religión este individuo martirizado en el Putumayo (Proyecto para implantar misioneros con los indios yaruquíes, Toribio Calderón de la Barca, 1797; Archivo episcopal de Quito, Gobierno eclesiástico, caja 17, s/f).

La producción de imágenes de barbarie fue bastante común, de seguro estas imágenes fueron las que inundaron el imaginario social en todos sus campos; no solo en la época tratada,

¹²⁴ Zelo: El afectuoso y vigilante cuidado de la Gloria de Dios, o el bien de las almas; y se extiende al del aumento y bien de otras cosas o personas (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

¹²⁵ Catecúmeno. La persona que se está instruyendo en la doctrina y misterios de nuestra santa fe católica, con el ánimo y fin de recibir el bautismo (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

incluso posteriormente. Aún hoy, una vuelta por el Putumayo, sector donde se esconden los colonos, los indígenas Shuar, los paramilitares, las FARC, y los narcotraficantes es un reconocimiento de un Estado mártir y débil cuyo afán civilizatorio desaparece.

Sin embargo, no son los únicos relatos; tanto en la literatura más docta producida en las colonias por religiosos y civiles, como en otro tipo de informes había también relatos que declaraban el carácter noble y apacible de los indígenas, quienes no tenían más defecto que el desconocer la Fe, problema que tampoco era menor pues quedaba cíclicamente irresuelto. Aún hoy se manejan las dos valencias de esta construcción contradictoria. Los territorios en cuestión son exaltados por su hermosura natural y los indígenas ampliamente buscados por turistas y estudiosos con el fin de conocer más sobre su vida y sus prácticas medicinales, idealizados en varios sentidos.

El relato de Ramón Barrera, misionero en el Putumayo describe de manera pintoresca la utilización de objetos como las chaquiras y otras cosillas para el intercambio entre indígenas y curas, obsequios para ‘agasajarlos’ a cambio de los cuales recibían también ante todo la aceptación tanto de ellos como de su doctrina:

Vieron una canoilla en que pescaban dos indios jóvenes, los llamaron y ellos se retiraban, pero a fuerza de remo apresaron la canoilla, pasaron los prófugos a la del Padre Gil, los agasajaron, les dieron chaquiras y otras cosillas, y despedidos, prosiguió el religioso su viaje, cuando pasados dos horas vieron que la canoilla venía apresurada en alcance, la esperaron y el resultado fue que trasbordaron en la del Padre una gran porción de pescado fresco, en remuneración del obsequio recibido, y debemos admirar la gratitud y noble correspondencia de estos desdichados sumergidos en las tinieblas de la gentilidad, por defecto de quien los instruía, y alumbra pues las virtudes morales que van referidas, inician la santidad de ser convertidos (Carta de Fray Ramón de la Barrera en la que narra el hallazgo de indígenas en las riberas del Putumayo; 1785. Archivo episcopal de Quito, Serie Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n).

A pesar de que las leyes de Indias otorgaban privilegios a los indígenas, eran poco practicados. Si bien es cierto que la existencia de los «miserables indios» era necesaria en la economía de la salvación de la Corona como proyecto, la verdad es que los discursos distaban mucho de las prácticas. Lo que abundaba era la brutalidad denunciada en informes episcopales, en quejas y querellas contra párrocos, y en algunas ‘noticias secretas’¹²⁶ extendidas al Rey. Tampoco la Iglesia tenía serios intereses en arreglar las injusticias cometidas contra los indios; la defensa efectiva de estos derechos eran más bien eventos aislados y sobre todo presentes solamente en palabras. El modelo cristiano iba creando a «los

¹²⁶ Hago referencia al famoso informe escrito por Jorge JUAN y Antonio de ULLOA en 1735: *Noticias Secretas de América* (1826 [1746]).

otros» a cada paso y con cada pretexto; no temo equivocarme si aseguro que la alteridad es uno de los problemas políticos más graves del mundo Hispano.

Ahora bien, esa alteridad tenía su contraparte, tal vez lo que en la actualidad entendemos como discriminación positiva. Para el sistema de justicia colonial, los desfavorecidos y desprotegidos tenían una prioridad por tratarse de un Rey piadoso, eran objetos preferentes de Piedad. Entre estos grupos que hoy llamaríamos vulnerables estaban muchos, viudas, huérfanos, pobres de solemnidad, enfermos, y también los indios «pobres infelices ocultos en las tinieblas»; cuya peculiaridad podría entenderse porque son de los pocos representados como un grupo cohesionado, cuya capacidad de auto-representación está aún hoy en disputa.

Pero como sucede y sucedía, el que más protección necesitaba era el menos protegido, siendo poblaciones sobre las cuales se ejercitaba todo tipo de violencia e injusticia. El párrafo que sigue es parte de una queja transmitida al Obispo Blas Sobrino que en forma de pregunta interroga a la ley y llama la atención sobre las irregularidades cometidas por un párroco nuevo al no respetar el derecho de uno de los indios de su doctrina a ser enterrado según su voluntad:

Suplico a V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] me diga, si por ser indios pierden el derecho de enterrarse, en la iglesia que pidiesen y si los Indios deben pagar doblados los derechos para que yo los pague, porque el Indio es pobre, y Yo estaba en el juicio de que los Indios no debían pagar doblados derechos. Y como estos hechos con falta de cristiana política, y solo con sobra de soberbia y autoridad ocasionan crecidos/ concursos de gente, se hace como escandaloso, para que unos y otros hablen y digan conforme a su inclinación y antojo (Entierro de indio en la Iglesia de San Luis, Cristóbal Vanegas, 1789. Archivo Episcopal de Quito, Serie: Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n).

Este sistema de relaciones asimétricas haría necesario la constante preocupación sobre la mala conducta de los religiosos en general: seculares, regulares, prelados. Para tener controlados a dichos individuos se idearon los sistemas de visitas para todas las parroquias, órdenes, conventos, hospitales, misiones, cofradías y cualquier otra institución relacionada con la Iglesia. Es importante notar algo fundamental para este trabajo: las crónicas están acompañadas de adjetivos que califican el comportamiento; transmiten el sentido de aprobación de conductas edificantes y desaprueban los vicios. Como diría Jaime BORJA (2005) las crónicas de Indias vagan entre polos opuestos: la virtud y el vicio.

*Amor de padre, que todo lo demás es aire*¹²⁷

La presencia política de la Iglesia tenía una doble función: en su función social la Iglesia era plenamente responsable, como institución, de la administración de ciertas poblaciones; como ente moral era también conceptualmente responsable de la virtuosidad ideológica del Reino, de la capacidad de sus súbditos de conducirse con rectitud, de la capacidad del soberano de edificar su tan deseado reinado ultraterreno, a eso le he llamado «Cuidar de las almas». El ejercicio del cuidado de las almas es un ejercicio práctico y efectivo que se refleja en el mundo real y que, para finales del s.XVIII, se convierte en una responsabilidad compartida entre la Iglesia y la Corona.

Digamos en principio que la política ilustrada era una micropolítica, ejercida sobre los individuos de todas las clases y etnias, diferenciada según los casos. Este ejercicio no solo era punitivo, era sobre todo una práctica pedagógica de control y autocontrol de los eventos cotidianos. Para completar el entendimiento del ejercicio del gobierno de las instituciones eclesiásticas en términos de conducta de los individuos, pasaremos de las evidencias de reflexión y auto-reflexión sobre el comportamiento y los pensamientos entendidos como manifestación individual, a una noción territorial de buena conducta y virtudes. Veremos las maneras en que se involucraba directamente la práctica de verificación de las virtudes de las poblaciones como prueba de la expansión de la Fe,¹²⁸ y todo lo contrario: la persistencia en los vicios y los pecados como prueba de la infructuosidad de la expansión religiosa. En el sistema ilustrado regalista los eventos y pensamientos individuales son una muestra de la efectividad de la política.

La conformación del reino extraterreno tiene momentos claves vinculados con la biopolítica y la administración de poblaciones. Esos momentos están marcados por la administración de los sacramentos, un curioso vínculo entre lo terrenal y lo espiritual: el bautizo, la primera comunión, la confirmación, el matrimonio y la extremaunción. Esta preocupación sobre el buen proceder de los individuos y el buen practicar de la religión en los territorios conquistados adquiere una importancia práctica en términos de gubernamentalidad, pero sobre todo, es el vehículo en el cual se evidencia un tema central para el cristianismo y para la práctica política cristiana: el cuidado del alma en el momento

¹²⁷ Refrán popular del siglo XVIII; «Se refiere a que solo el amor de los padres es el seguro» (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

¹²⁸ Tratamos de pensar en los efectos individuales y colectivos del gobierno pastoral en la conformación de su vínculo con la población (AGAMBEN, 2008). Su efecto totalizador e individualizador según Foucault; el cuidado de ‘todos y cada uno’.

del nacimiento como confirmación de un cristiano ganado para el reino terrenal, y la extremaunción en la muerte como signo de un alma en tránsito hacia la Gloria.

La buena muerte cerraba el ciclo político de la autoridad real: debía como patrono de la Iglesia indiana asegurarse que el fin de cada uno de sus vasallos sea morir en estado de gracia. Es una conclusión hecha sobre la importancia y la persistencia en la administración correcta y oportuna de los santos óleos, la confesión en el lecho de muerte y los bienes que se asegurarían la recitación de misas en favor de estas almas. Es una preocupación también terrenal, el testamento del difunto, temeroso de la muerte, llenaba de alguna manera las arcas de las Iglesias o los bolsillos de los curas. Siempre resulta mágico pensar como lo místico se une en las cosas más banales como el metálico.

El caso del vínculo entre el cielo y la tierra atravesaba ciertamente el problema de las representaciones, que educaban a una población neófita sobre las maneras y sentidos de los rituales. En este sentido los objetos materiales y su orden implicaban también una forma de estancia de lo divino en nuestro humilde reino terrenal. Para que la magia del catecismo se complete no era extraño que lo primero que se revisaba era, justamente, la buena disposición y presencia del ajuar de la Iglesia. Orden impartido a los indios de manera obligatoria, y prueba del respeto que demostraban a la Iglesia, Dios y los Ángeles.

En el caso de los indios, población objeto de las preocupaciones teóricas del protectorado, las enseñanzas religiosas comenzaban con el orden de una adecuada y civilizada expresión de la ritualidad. Es decir, lo primero era cierta realidad formal de lo que debían mantener las capillas para la liturgia y la manera adecuada de mantener estos objetos «sagrados».

Presencia y decadencia en la liturgia: los objetos de los altares católicos.

Salen de aquí los misioneros para el Putumayo el lunes 25 del corriente y preparados, menos los que hallasen allá. [...] Entre ellos Don José Sánchez, acaso pedirá a Ud. alguna Plata para el viático de todos, y con su recibo abonaré a Ud cuanto le dé. Prevengo que esta partida sea por separada del importe de lo mandado fabricar allá, pero todo de mi cuenta, para abonarlo donde y como a Ud. acomode con su aviso (Por cuanto entre los misioneros clérigos destinados a los parajes del Río Putumayo, uno de ellos, Don José Sánchez nos ha renunciado la confianza. Miguel Álvarez y Cortez, 1799; Archivo Episcopal de Quito, Serie: Misiones, caja 19, s/n).

El restablecimiento de las misiones del Putumayo, llevado a cabo en 1799¹²⁹ pretendía ordenar el territorio cristiano perdido por la desidia y las restringidas posibilidades de acción

¹²⁹ Después de la expulsión de los jesuitas fue un verdadero problema para la corona continuar con el proceso de civilización y catequización de la frontera, desde 1767 hasta 1799 las misiones se restituyeron lentamente.

Itm veinte y cuatro docenas de anzuelos grandes castellanos
Itm cuatrocientos anzuelos pequeños castellanos
Itm cuarenta docenas de medallas
Itm setenta y dos docenas de rosarios con cruces de metal
Itm diez millares de Ahujas
Itm una resma de papel
Itm treinta y ocho frascos de vino en un barril
Itm diez y ocho varas de loneta
Itm ciento dos varas de jerga, las setenta y dos de cubierta en los fondos y las treinta de cobijones
Itm veinte y cuatro costales
Itm cuarenta sogas
Itm cuatro cueros
Itm cinco cajones grandes
Itm dos cajones pequeños
Itm treinta arpones
Itm doce docenas de anzuelos grandes hechizos
Itm siete docenas y media de fisgas (s/n)

A este cargamento de objetos se sumaban aquellos de utilidad para el ritual y que engalanarían el altar de las Iglesias. Están incluidas las vestimentas de los clérigos, herramientas para hacer las hostias, los copones para el vino, y muchas otras cosas de uso litúrgico:



FIGURA 4. MUESTRA DE LOS VESTIDOS PARA LA LITURGIA: 1. Amito 2. Alba 3. Manípulo 4. Estola 5. Bolsa para corporales 6. Cíngulo 7. Casulla 8. Bonetes (forma romana y forma española) 9. Dalmática 10. Cubrecáliz 11. Corporales 12. Hijuela 13. Capa pluvial 14. Humeral. Tomado de <http://www.foros.catholic.net/viewtopic.php?p=571591&sid=228553edf495884278731d22af840c9e> (FOROS CATHOLIC NET, 2008).

Primeramente diez y siete casullas con estolas, manípulos, paño de cáliz, bolsa de corporales, hijuelas, todo corriente y de buen uso, con los colores blanco, encarnado, negro y morado.

Itm ocho cíngulos corrientes y de buen uso
Itm ocho albas labradas y puesto de buen uso
Itm dos capas de coro negras con franja de plata

Itn Una sobrepelliz y cuatro roquetes de Bretaña guarnecidos de encajes para administrar el viático¹³¹

Una imagen sacada de la web nos puede orientar sobre la vestimenta apropiada en las ceremonias católicas. Además de la vestimenta de los curas, también se enviaba la ropa del altar, la misma que debía estar completa y debidamente cuidada. Estas piezas eran:

Itn diez y ocho corporales de varios géneros, guarnecidos de encajes¹³²
Itn veinte purificadores de varios géneros guarnecidos de encajes¹³³
Itn diez y seis manteles de bretaña guarnecidos de encajes
Itn cinco frontales de damasco carmesí y blanco, guarnecidos de galón de plata
Itn ocho cornualtares de bretaña guarnecidos de encajes¹³⁴
Itn nueve crucifijos de metal con cantuneras de lo mismo
Itn ocho cálices con sus patenas¹³⁵ y cucharitas dorados de nuevo, y a buen servicio
Itn cinco relicarios de Plata dorados por dentro para llevar el viático
Itn cinco bolsas de terciopelo carmesí guarnecidos de cordones, galones, borlitas para llevar estos relicario

Y aquello que materialmente haría falta para la misa:

Itn cinco copones dorados por dentro, de plata para reservar a Su Majestad
Itn ocho pares de vinagreras, y un platillo, todo de plata con peso de diez marcos dos onzas, y además otros siete platillos de/ hoja de lata bien compuestos y de buen uso.
Itn siete campanillas de metal compuestas y de buen uso
Itn siete misales encuadernados y bien compuestos
Itn cinco cajoncitos de madera cada uno con tres ampollitas de hoja de lata nuevas
Itn cuatro fierros para hacer hostias
Itn cinco hostiarios de hoja de lata
Itn ocho aras forradas en crudo las dos y desbastadas las demás

En una buena visita era importante revisar el estado de los utensilios sagrados utilizados en la liturgia. Estos objetos servían de alguna manera como las baratijas llevadas a misiones: impresionaban y demostraban la gloria de la Iglesia. Su buen estado también traducía el cuidado que ponía el misionero en su labor. El visitador realizaba una revisión que podría parecernos absurda: examinar la calidad de los manteles, las imágenes, las pilas bautismales. «Dar de baja» aquellos utensilios arruinados por el tiempo o en desuso. Todo el culto era objeto de cuidado, la herencia del ritual barroco tenía que hacerse presente, como lo deja establecido el visitador Pedro de Valverde durante la visita a Chayabitas:

Advirtió que no habían cantores y que los sacristanes eran pocos y viejos, y mandó que se segreguen doce cholos a cuatro de cada partido, o nación, para que estos los dos sean sacristanes y los dos cantores. Con que serán en una seis sacristanes y otros tantos cantores, a los que, encareció al misionero, que por las misericordiosísimas entrañas de nuestro señor

¹³¹ Se parecen al alba.

¹³² Paños blancos donde se pone el cáliz, el copón y la patena.

¹³³ Es el paño largo que se pone sobre el cáliz para enjaguarlo.

¹³⁴ El frontal tapa todo el frente del altar, los cornualtares atraviesan el altar por el medio.

¹³⁵ Plato pequeño de oro o metal para poner la hostia.

Jesucristo les enseñe con el mayor afán a ayudar a dar misa y entonar el Credo, Gloria *et cat* para que las funciones sagradas se solemnizen y la Majestad Divina sea honrada en lo posible (Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n).

Los gastos de este inmenso contingente eran erogados por la Real Hacienda después que el Obispo hiciera el Plan de Restablecimiento. La única condición para darle el estipendio suficiente para cubrir con todos los gastos era ‘la reducción de lugares’ en los cuales se establecerían las misiones. En este plan el Obispo había pedido soldados que acompañen a los misioneros a adentrarse en las tierras remotas del Putumayo. Los soldados fueron preparados por el Jefe de Milicias de Túqueres, quien aseguraba su colaboración con el proyecto misionero:

[...] desde luego aprestaré los hombres oportunamente, proporcionando el que al arribo de los padres misioneros, estén uniformados e instruidos en algo de sus obligaciones, especialmente en el cuidado del fusil, cargar y descargar, y examinados en las primeras oraciones, credo y doctrinas cristianas, para que puedan servir (Queda en mi poder el superior decreto de ese señor presidente que con fecha 21 del corriente me dirige; Francisco Rodríguez Clavijo, 1799; Archivo Episcopal de Quito, Serie Misiones, caja 19, s/n).

Tal como declara el documento, el plan, una clara alianza no solo simbólica, sobre todo práctica entre la Corona y la Iglesia, articulaba la acción de varias instituciones con el fin de llevar a cabo la acción evangelizadora. Todos los que intervenían favorablemente para que este plan se cumpliera de la mejor manera posible obtendrían algún tipo de beneficio, aquí en la tierra como en el cielo. Así ofrecía el Obispo, tanto para los tenientes de guarniciones:

Espero y ruego por Dios a VS me los ampare en cuanto pueda a favor de esta Causa de Nuestra santa Religión y ofrezco a VS a nombre de Dios sus bendiciones temporales y espirituales en premio de esta beneficencia (Por cuanto entre los misioneros clérigos destinados a los parajes del Río Putumayo, uno de ellos, Don José Sánchez nos ha renunciado la confianza. Miguel Álvarez y Cortez, 1799; Archivo Episcopal de Quito, Serie: Misiones, caja 19, s/n).

Como para cualquier otro que quisiera socorrer a los misioneros en su camino hasta su destino final:

Mandamos y exhortamos a todos nuestros vicarios, curas, y demás eclesiásticos de nuestra diócesis y filiación a quienes ocurran estos misioneros en su caminata, den el auxilio favor, y consuelo que de su parte puedan y rogamos y encargamos a nombre de Dios y del Rey a los justicias, seculares y demás personas nobles, piadosas, y cristianas contribuyan por su parte al buen tránsito y bien estar de estos misioneros del evangelio, y con especialidad en cuanto a ellos ocurra pidiendo auxilio, favor, ayuda, y compañía el referido superior Don Tadeo Sandoval, tanto para el buen gobierno de las personas de su cargo, como para en lo posible el buen tránsito de los caminos (Lista de misioneros destinados a las misiones del alto y bajo

Putumayo. Miguel Álvarez y Cortez, 1799; Archivo Episcopal de Quito, Serie: Misiones, caja 19, s/n).

La marcha de los misioneros hasta sus respectivas reducciones no estaba exenta del cuidado de su comportamiento, desfilaban siendo vigilados por el superior encargado, Tadeo Sandoval, quien debía dar cuenta de su buena o mala conducta, como también de las ayudas que recibieran en el camino a beneficio de Dios y del Rey.

El mapa anterior, reconstruido a partir de las herramientas de Google Maps nos ayuda a dimensionar la tarea de la Iglesia, según nuestros ojos, sobre el territorio. A continuación pongo en consideración un mapa contemporáneo de la época en que se escribieron los documentos con los que trabajo, para tener la oportunidad de poner en contexto la mirada con la cual veían esta empresa los protagonistas de la misma. No es de extrañar que los mapas de la época tengan una narración diferente del espacio.



MAPA 7. CARTA QUE COMPRENDE LOS RÍOS MARAÑÓN, ORINOCO, LA MAGDALENA Y CAUCA. LAS CAPITALES DE SANTA FE DE BOGOTÁ, POPAYÁN, QUITO, LOJA Y JAÉN. LAS MISIONES DE SANTAFÉ, EN LOS LLANOS DE SAN JUAN Y LAS DE POPAYÁN EN LOS INDIOS ANDAQUÍES; CON LA DIRECCIÓN DE CAMINOS ABIERTOS Y FRECUENTADOS DESDE POPAYÁN, ALMAGUER, PASTO, LA CEJA, TAGUA Y NEIVA A LOS RÍOS PESCADO, CAQUETÁ, Y MECAYA EN EL ORINOCO; Y DE MECAYA A LOS RÍOS PUTUMAYO Y MARAÑÓN. ANÓNIMO, SIGLO XVIII. Archivo General de Indias, Sevilla.

El mapa está al revés según nuestra manera de leerlo. En este caso todo lo que está sobre el Ecuador está en realidad al sur: el Río Negro, el Marañón, Borja, Santiago, Cuenca, Loja. Bajo la línea del Ecuador están marcadas las ciudades de Popayán, Santa Fe, Ipiales, Pasto, Cartago, Neiva, Buga, Cali; es decir, el norte. La ciudad de Quito sobre la línea equinoccial, y el Río Putumayo afluente de este norte invertido recorre desde la zona de las misiones de Popayán encargada de catequizar a los indios Andaquíes, hasta las misiones de San Joaquín y Concepción desembocando en el Marañón.

Visitas pastorales: administración, política y ritual

Los lugares ignotos en los que se asentaban las capillas e iglesias de misiones eran el objeto de un itinerario de visita duro y exigente, que llevaban a cabo los Obispos o sus delegados cuando llegaba el momento de revisar tanto la justeza y buen orden de sus objetos, como la justeza y arreglada conducta de sus encargados. La visita revisaba la correcta administración de los recursos de los curatos, el cumplimiento de la doctrina, la edificación o fábrica de los edificios, el ajuar, los rectos proceder, la limpieza de las capillas, es decir, era un examen de estas instituciones en sentido integral, o por lo menos, en cuanto les fuera posible proceder según la geografía siempre indómita.

La visita comenzaba con un examen sobre el cumplimiento de las misas obligatorias para la feligresía, esto incluía los horarios rutinarios y aquellos especiales llevados a cabo en fiestas. Otro compromiso que se examinaba era la atenta y efectiva transmisión de la doctrina. Esto comprendía el cumplimiento de los horarios y los días de enseñanza, y también la administración de los sacramentos; las confesiones y su correcto procedimiento y llevar a cabo -por lo menos de manera anual- la eucaristía. El problema de la educación cristiana, sin embargo, era algo difícil de comprobar.

Había una constante duda sobre la veracidad de los conocimientos básicos de la Fe que se profesaban a los colonizados, representados siempre como neófitos,¹³⁶ aunque llevaran convertidos por más de una generación. Esta duda era la manera en que se expresaba la distancia cultural entre unos y otros. Por parte de los religiosos era patente su poca aplicación, pero también el hecho de que la comprensión cabal era imposible de lado y lado por la imposibilidad de adaptación de las lenguas nativas como portadoras de conceptos inexistentes. Era un fuerte problema de traducción y la yuxtaposición de dos ethos diferentes:

¹³⁶ Neófito: el recién convertido a la religión.

Dicen muy mal, que cuando el misionero sabe el idioma bárbaro de sus feligreses son estos felices en lo espiritual. Yo entiendo casi todos los que hay en estas Reclusiones, y sé algunos con perfección pero nadie por elocuente que fuera en ellos me podría explicar los Misterios de la Trinidad, encarnación, Redención, etc. Son muy escasos de voces. (Requena y Herrera, 1784, p. 699; en PONCE LEIVA, 1992).

Aunque esta inteligente reflexión sobre el abismo de la lengua se hizo a finales de la colonia, generalmente se culpó a la rudeza de las gentes el poco entendimiento sobre la doctrina. Me pregunto si los misterios de la fe y los dogmas cristianos, aquellos que involucraban sus más finos debates teológicos eran entendidos a cabalidad por los conquistadores o por sus religiosos, es probable que no. La aprensión sobre una práctica cristiana mal llevada, experiencia heredada de la difícil relación cultural entre el tribunal de la Inquisición con judíos y moros conversos, motivó la publicación de una serie de manuales tanto de procedimientos para el catecismo como de procedimientos para la confesión de indios.

Entre ellos un breve resumen de lo mínimo necesario que necesita saber un fiel para ser salvo, publicado junto con los resultados del III Concilio Limense en 1584. Este resumen denominado *Plática breve en que se contiene la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano*¹³⁷ es una muestra ejemplar de la pedagogía de la salvación, publicada en castellano, quechua y aymara, empieza con la frase: «Óyeme, hijo mío, con atención y decirte he brevemente lo que te conviene saber para salvarte».¹³⁸

En sus páginas se pueden leer los pilares fundamentales que el Concilio de Trento sentaría como verdades inamovibles del catolicismo. Primero se reivindica la existencia de un Dios único y creador de todas las cosas, incluidos el sol, la luna, los ríos y las estrellas, comunes 'ídolos' prehispánicos. Reivindica la bondad del creador y su poder para otorgar justicia: a los buenos recompensará y a los malos castigará, a ambos grupos de manera ilimitada. Asegurando la eternidad del alma, que es la que gozará de los beneficios de su buen comportamiento, aunque exista el presentimiento de que esta vida será un valle de lágrimas.

Sienta además, de manera didáctica, lo más difícil de entender para los mismos católicos practicantes peninsulares, sus misterios. a) El de la Trinidad: que siendo el único y válido Dios, es al mismo tiempo tres entidades: Padre, Hijo y Espíritu Santo; b) el de la resurrección: que haya muerto el hijo con el fin de salvar a los fieles c) el de la Fe: a través de la cual se limpiarán los pecados cometidos, c) el del Bautismo con el cual pasas a ser parte de

¹³⁷ Está contenida en la obra *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios, y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe. Con un confesionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contiene en la página siguiente* (Autoridad del Concilio Limense, 1584).

¹³⁸ La transcripción completa del texto se puede encontrar en TAYLOR (2003, pp. 53-54).

la comunidad cristiana, d) El misterio de la confesión: tecnología para lograr el arrepentimiento y la salvación.

La fe, es un conocimiento difícil de comprobar, como hemos dicho antes, especialmente si la cabalidad de los conceptos cristianos era algo lejano. Sin embargo, las prácticas de la fe, los rituales y la conducta propia de un cristiano eran cosas más fáciles de someter a medición y examen. Una *Iglesia verdadera* depositaba sobre los fieles y su territorio un sin número de cuidados en varios sentidos: en las formas del ritual, en el obediencia de las cláusulas sinodales, en el cuidado de los ornamentos de la iglesia, en la conducta de sus párrocos, en el comportamiento de los vecinos, y en una adecuada administración de los sacramentos y de la doctrina.

Las visitas pastorales, especialmente aquellas realizadas en parroquias consolidadas¹³⁹ tomaban en cuenta como primer paso la revisión de los libros de nacimientos y de muertos; así como los de matrimonios y por supuesto los libros de las rentas. Se revisaban los libros de cuentas de instituciones filiales a las parroquias como cofradías, capillas, conventos, hospitales, ermitas y los gastos hechos en fabricar Iglesias; no hay que olvidarse que los diezmos eran parte de las arcas reales y por lo tanto las órdenes religiosas y el clero secular estaban obligados a mostrar sus cuentas en vista de la visita. Por otro lado, la responsabilidad del párroco de llevar un correcto registro de los bautizados, los muertos y los casados aseguraba varias cosas simultáneamente: los inscritos dentro de la comunidad como almas ganadas, los tributos que debían recolectarse y el cuantioso botín de almas que estaban en el paso de la tierra al cielo.

Y digo cuantioso por dos razones: en primer lugar se trataba de un botín literalmente espiritual, el número de cristianos muertos cuyo destino final era el paraíso; pero también se anotaban junto a estas bajas los bienes dejados a la Iglesia, el número de misas pagadas, es decir, todos aquellos bienes que el difunto y la familia del difunto habían invertido con el fin de que el trabajo espiritual de los sacerdotes (expresado en misas, canticos, responsos, actos de caridad) haga posible la transición entre el purgatorio y el cielo. Este acto contable en cierta manera podía dar una idea –a los deudos- del tiempo y el dinero que hacía falta para

¹³⁹ En el Archivo Episcopal de Quito, la serie *Gobierno eclesiástico* contiene algunos informes de visita. En ellos puede notarse la diferencia entre las visitas hechas a misiones y aquellas practicadas en territorios con una gran cantidad de población indígena, mestiza y blanca, relativamente cercana a Quito.

que cada uno de los difuntos repose junto a Dios. Según los cálculos de LE GOFF (2013), tardaban unos catorce años más o menos.

Pero la visita pastoral está cargada de una importante significación simbólica: reafirma la presencia física de la autoridad Real, y celestial, en cada punto del territorio: hasta el último confín. Cuando esta presencia era evidente debían llevarse a cabo las formas rituales de la política que cerraban el ciclo del mandato soberano sobre sus territorios: la confirmación de los catecúmenos y el responso de las benditas almas. Actos llevados a cabo sólo por este funcionario y como parte primordial de la visita.

En cada rincón al que llegaba el Obispo o su procurador, como vicarios de la autoridad terrenal y espiritual sobre los indígenas, se rezaba en plenaria frente a todo el pueblo el responso de las benditas almas. Este responso es una oración colectiva en que se encarga el alma de los muertos –de todas las almas del pueblo en este caso- con la esperanza de ver a estas ánimas resucitar el día del juicio. Esta oración es una ayuda para esas almas, para que puedan pasar del purgatorio al cielo a través del esfuerzo y devoción de quienes les conocían. Pero el responso también es una súplica por la paz y la esperanza de la resurrección para los que están aún vivos.

El responso era una oración general que se decía, dependiendo del protocolo de cada ritual, el día del entierro del difunto, en las misas que se otorgaban por su alma esa semana, los meses o años siguientes. Sin embargo el responso colectivo cuya ejecución estaba a cargo del Obispo o su procurador era común a todos los difuntos de cada territorio. En un gesto que ratifica la política para la eternidad y el bienestar total en el más allá, considero que el responso recitado en coro entre el visitador y la comunidad indígena cierra el ciclo político mientras reivindica la voluntad del Gobierno Pastoral que buscaba el bienestar de «todos y cada uno» de sus fieles tanto en la temporalidad como en la eternidad.

Un responso, imposible de encontrar en los documentos de la época, es un diálogo de ida y vuelta entre el sacerdote y la comunidad. Los que se dicen ahora más o menos van así:

P: Señor que resucitaste a Lázaro del sepulcro

R: Concédeles el descanso eterno

P: Señor que en la cruz venciste la muerte y nos diste la vida

R: Concédeles el descanso eterno

P: Señor que has de venir a juzgar a los vivos y a los muertos,

R: Concédeles el descanso eterno

P: Señor, ten piedad... Cristo ten piedad... Señor ten piedad...

Padre nuestro (en silencio)

P: De toda pena y sufrimiento

R: Libra Señor sus almas.

P: Descansen en paz.

R: Amén.

P: Señor, escucha nuestra oración.

R: Y llegue a nosotros tu reino.

Oremos: Oh Dios misericordioso y dispuesto siempre a perdonar: escucha nuestra oración por el alma de tus siervos (se dicen los nombres) a quien has llamado de este mundo a tu presencia. No les rechaces, no te olvides de ellos, sino llévalos al cielo que es su patria definitiva; y porque creyeron y esperaron en ti, líbrales de toda pena y concédeles para siempre las eternas alegrías del cielo. Por Jesucristo Nuestro Señor.

Descansen en paz.

R: Amén.

P: Que las almas de todos los fieles difuntos, por la misericordia de Dios descansen en paz.

R: Amén (COMUNIDAD EVANGELIZADORA, s/f, p. 16).

*Método que deben observar los misioneros de Maynas, sobre algunos puntos interesantes de sus feligreses*¹⁴⁰

El título con el que Francisco Requena concluía el informe al Rey escrito en el año 1785 sobre las misiones de Mainas es la guía para dimensionar la importancia política del cuidado de las almas. Es decir, el momento en que se vinculaba el bienestar espiritual con la fortaleza política de la autoridad.

Hemos dado vueltas sobre el acto importantísimo de la unción última que se administraba a los enfermos graves cuando al parecer no tenían cura. Forma parte del arte del Buen Morir perfeccionado durante la Edad Media y tiene como objetivo sanar: aliviar al alma doliente en su camino al más allá absolviéndola de sus pecados. Aquel momento era considerado de extremo cuidado, pues frente a la muerte la debilidad y la angustia hacían presa fácil a cualquier humano. De hecho se pensaba que los diablos rondaban el lecho mortuario, por eso era necesario que el moribundo esté acompañado por sus seres queridos y por un sacerdote, quienes no paraban de rezar. Generalmente precedía a la unción una confesión general, si había tiempo, y los actos que pudieran ayudarle a ‘saldar cuentas’.

Estas formas de arrepentimiento tenían varias versiones, generalmente expresadas en el testamento del moribundo. Un interesante trabajo llevado a cabo por Aliocha MALDAVSKY (2015) tiene que ver con las restituciones que hacían los encomenderos del Cuzco antes de morir. Eran voluntades inscritas en sus testamentos por las cuales devolvían a los indígenas bienes que pensaban que había sido habidos injustamente, o dinero para compensar las

¹⁴⁰ El título se lo he robado a Requena (Requena y Herrera, 1784, p. 697 en PONCE LEIVA, 1992).

injusticias cometidas. Un caso interesante de justicia social en donde las tierras, el ganado y otros bienes eran devueltos al final de su usufructo solo por temor al infierno.



FIGURA 5. ANFECHTUNG DURCH HOFART. ARS MORENDI. Anónimo. Museo Gutenberg, mainz, circa 1460. Xilografía. Disponible en: https://commons.wikimedia.org/wiki/Ars_moriendi

La imaginación exaltada sobre la presencia del diablo en el mundo y su intención de robar almas debilitadas por el dolor y la culpa –sentimientos concentrados en el lecho de muerte– exacerbaba al pensar en procesos a llevarse a cabo en lugares alejados de la luz de Dios como las espesas selvas ecuatoriales, por ejemplo. El Tercer Concilio Limense contenía en su capítulo XXIX una *Exhortación para ayudar al Bien Morir*. En la cual se hallaba la siguiente introducción:¹⁴¹

A los que están por morir procuren los curas hallarse presentes, y ayudar a las almas que están a su cargo en aquel tiempo tan peligroso; y si no pudieren asistir por sí mismos, a lo menos envíen en su lugar a alguna persona cual convenga para que anime y esfuerce el doliente, y particularmente a los indios que se les dé este socorro y ayuda con la Exhortación que para el efecto ha compuesto este Sínodo (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1584, p. s/n).

¹⁴¹ La versión impresa del concilio de Limense no está completa, sin embargo esta exhortación está disponible en: http://www.msperu.org/teologia/1historia/1era%20Evangelio/documentos1EvaAL/Exhortacion_al_bien_morirCLIII.htm (fecha de consulta: 3 de junio de 2015).

Los esfuerzos de la corona por catequizarlos, darles una noción de buen gobierno y salvar así su alma, de nada servían si el momento de la muerte no se cerraba el ritual con el cual la Iglesia cumplía con su rol de puente entre el hombre y Dios. El moribundo no debía enfrentar solo la muerte, tal como nos ha explicado LE GOFF (2013), pues no está por naturaleza preparado para morir. Por eso, y para crear la oportunidad de que los usureros liberen sus fortunas se había construido el ritual de la buena muerte: ahí se preparaba su alma para el tránsito, se realizaban los actos de confesión, atrición y penitencia y se legaban sus bienes para asegurar una cantidad de misas necesarias para su efectiva llegada al cielo. El cura que le acompañaba debía, si era necesario, ahuyentar a los demonios que lo tentaban en su lecho de muerte.

Los seres queridos que le rodeaban ayudaban con una oración que pudiera hacer constar la importancia de la petición del moribundo de descansar en el cielo junto a Dios, según el Concilio Limense debía decirse más o menos esto:

No permitáis, Dios nuestro, que se condene esta alma que tú hiciste a tu imagen y semejanza. Defiéndela, Señor, de sus enemigos, y perdónale sus pecados. Llévala al lugar de descanso con tus escogidos, que a ti llama y en ti confía. ¡Oh, buen Jesús!, ten piedad de esta alma, y llévala a la vida eterna que nos prometiste, para que te goce y alabe para siempre. Que eres un Dios con el Padre y con el Espíritu Santo. Amén (TERCER CONCILIO LIMENSE, 1584).

Aunque el concilio Limense III se celebró en el s.XVI, sus manuales fueron reimpresos muchas veces. Hay una gran cantidad de reimpressiones hechas en el s.XVIII, pues no hubo concilios provinciales tan importantes como aquellos en los cuales se normaron los métodos de evangelizar y la presencia de la Iglesia Indiana.

En un informe sobre Mainas enviado al Rey en 1784, constaba también un proyecto para restablecer las Misiones de dicha provincia, descuidadas tras la expulsión de los padres de la Compañía. Francisco Requena, escribió el acápite final que cierra el proyecto de colonización cristiana de la frontera con los portugueses, y que tiene por doble fin evitar el avance de los lusos como también lograr la prosperidad espiritual del territorio. El proyecto de Requena encuentra inconvenientes urgentes de resolver, pues la lejanía de las misiones impedía una administración eficiente de los santos óleos:

Enfermando gravemente un adulto llaman al misionero a que lo confiese. Marcha él, confiésase el paciente, pero aunque llegue a exhalar el espíritu dentro de él posteriormente a la confesión, 2, 3, 4 semanas, no se vuelve a confesar, no cuidando los parientes de austerarla, ni el Misionero. Es imposible que en ese lapso, aún dado caso que el doliente se confesase bien, no vuelva a pecar mortalmente. Son muchas las ocasiones, dentro de la misma casa habitan diferentes familias las que por varios caminos le suministran materias a que peque, pues son muy dados a la incontinencia y embriaguez, sucediendo tal vez que sus cómplices

le asistan en la enfermedad. De aquí se infiere claramente que muriendo en pecado se pierde miserablemente esa alma (Requena y Herrera, 1784, P. 698; en: PONCE LEIVA, 1992).

Para contrarrestar el mal Requena exigía las visitas continuas a ese enfermo por parte de los misioneros o poner un centinela que permanezca atento. Pero lo más asombroso era su método de buscar el arrepentimiento: en la doctrina cristiana existen dos maneras de arrepentirse, la primera es por una toma de conciencia de la equivocación de sus actos, a esa se la llama contrición; la segunda es por temor al castigo, a esa se la llama atrición.

Pues bien, Requena buscaba que los curas amenazaran al enfermo ‘pintando lo que mejor se pueda las penas del infierno’. Los consejos finales están diseñados para lograr que el ciclo de la política de la corona llegue a su feliz fin asegurándose el paso adecuado de las almas a la eternidad del Señor a través de la política del miedo, recurso único cuando el aplicado amor del Soberano resultaba un método incierto:

Logrado ver al moribundo con atrición confesarlo, después de lo cual no separarse de su lado hasta que expire, modo único yo lo afirmo de salvar estas gentes. Ellas no tienen una idea cabal de Dios, y me parece imposible tengan contrición, siendo esta tan difícil para otros que tienen conocimiento de la verdad, no perteneciendo ahora la cuestión que por lo mismo de ser obra sobrenatural la merezcan aquellos pues me parece no debían disfrutarla, cuando no ponen medios para adquirirla (Requena y Herrera, 1784, p. 698; en: PONCE LEIVA 1992).

Esta práctica a la que se le prestaba tanta atención iba acompañada de otras sutiles y quizás menos importantes a nuestros ojos, pero que formaban un conjunto de aquellos que reivindicaba el vínculo de lo material con lo espiritual como expresión de la sacralidad de un territorio incorporado de forma ritual como a la política providencial de la corona.

Para realizar este ritual de reafirmación de la autoridad del soberano en el territorio inhóspito hay que prestar atención a los pasos seguidos por la visita pastoral. Para ello es necesario mirar la importancia de la presencia física de la autoridad en las maneras complejas de dimensionar la división de la autoridad en Reino y Gobierno, y de la forma de estar presente sin estar; la figura del Vicariato¹⁴² tan recurrente en el catolicismo y en la corona ultramarina.

¹⁴² AGAMBEN (2008) trabaja en las imágenes de la práctica política de Occidente fundamentadas en los mitemas del poder: Reinar y Gobernar son actos que tienen el mismo origen y corresponden a una concepción occidental del poder: el Rey es la fuente de emanación de la autoridad, el gobierno es la manera física de manifestarse. En esta concepción la vicariedad de las figuras que administran los territorios es fundamental. El vicario conserva la representatividad de la fuente en todo momento y la posibilidad de la praxis.

El testimonio sobre la conducta

Tanto para describir o juzgar los actos sensatos o excesivos de un vecino como el inocente Gregorio Mateu, quien era considerado fatuo, o para juzgar la aburrida vida de una viuda «honrada» como la desconocida Doña María Salazar, el testimonio es la evidencia más poderosa del sistema de justicia castellano. Las palabras o los rumores, son requeridos también a la hora de pasar vista por sobre las maneras en que los diferentes sacerdotes afrontaban su misión evangelizadora.

El primer o segundo día, dependiendo de la hora de llegada del visitador, después de una primera misa general se anunciaba el motivo de la visita pastoral. En el caso de misiones el escribano anunciaba voz en cuello a los feligreses, pero en lugares más consolidados, los avisos se lucían en las puertas de las iglesias:

Al día siguiente hallándose congregada en la Iglesia toda la gente, declaró su majestad el motivo de su llegada, anunciándoles que venía como Padre a remediar los desórdenes que hubiese, para lo que les expresó en el idioma del Inga, que serían oídas sus representaciones, y atendidas sus quejas ya sean estas contra los anteriores misioneros, Don Francisco Navarro, Don Mariano Vinuesa, Don Joaquín María Torres, o ya sean contra el actual (Visita a Pevas, 23 de julio de 1787. Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n.).

Para saber cómo llevaban a cabo su trabajo los visitadores reunían a la población y articulaban un sistema según el cual los pobladores de las pequeñas reducciones podían, bajo secreto, denunciar o alabar a sus párrocos. Como todo el sistema de justicia de la época se aplicaba retroactivamente, si era necesario.

Además de ser una herramienta de administración, la visita es un ritual político que iba dibujando cierto tipo de signos en el territorio. Para empezar mantenía un orden claro establecido en manuales impresos y reimpresos basados principalmente en un documento generado en el Concilio Provincial de Lima llamado: *Instrucción para los visitadores*, en donde se establecía que sus objetivos eran visitar tanto personas como bienes, asegurarse de la correcta enseñanza de la doctrina, vigilar la conducta de los curas, descubrir los pecados públicos¹⁴³ y desterrarlos.

¹⁴³ Los pecados públicos se consideraban una ofensa a Dios y una turbación y escándalo para la sociedad. La conservación de la paz de la comunidad cristiana (VILLEGAS, 1975) es una de las funciones claras de la autoridad pastoral.

El ritual mantenía un orden regular, y trataba con cierto tipo de personas: los mandones del pueblo [caciques]; y; en el caso de existir, algunos blancos. En general se realizaba en quichua, aunque a veces algunos curas tenían el dominio de lenguas indígenas específicas:

Últimamente afirmaron que misionero mejor nunca habían merecido, pues por tal de confesar a todos hasta había tomándose el arduo trabajo de aprender la lengua Xervera en menos de un año. Por este reconocimiento de sus buenos oficios añadieron que lo veneraban como a verdadero pastor y amaban como a su conocido benefactor (Visita a los indios xerveros. Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n.).

En general era muy valorado que los párrocos y doctrineros hablaran un idioma que les permitiera impartir la doctrina, y tener certezas sobre una comunicación con menos malentendidos. En especial, y así parece ser, los que más apreciaban este hecho eran los pobladores de dichas misiones. De todas maneras esta habilidad facilitaba la conversación, el consejo, la confesión y la vida cotidiana en general. Me pregunto hasta qué punto era también un gesto interpretado como respeto y cercanía hacia la comunidad, mientras que lo contrario podía ser signo de descuido o desinterés:

Que acerca del misionero Don José Palacios deponían que este todo aquel año que sirvió al pueblo en socio del finado Doctor Don Gregorio Cárdenas, a causa de ignorar el idioma del Inga no cumplió ministerio alguno, excepto el de darles misa y enseñarles el catecismo. Que por su innata desidia aún este mismo muchas veces no se les enseñaba: que vivió en público escándalo y en fin que no cuidó de sus almas (Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n.).

El conocimiento de las lenguas nativas era también una señal ideológica; uno de los puntos más importantes para aquella fracción de la Iglesia que consideraba que debían ordenarse sacerdotes o curas mestizos e indios. Es decir, que en cierto sentido no devaluaban ni la etnia ni el idioma de «estos indios miserables». El apoyo a esta tesis, bastante extendida, estaba basado en que el problema del idioma dejaba la sospecha de que los indios no entendían bien la doctrina, en general de que la doctrina debía ser enseñada correctamente pues ni los blancos la habían entendido a cabalidad; después de todo la herejía como concepto, aunque no había sido llevada a la altura del tema político que fue en España del s.XV, era un fantasma que golpeaba el corazón de la iglesia.

Virtudes y vicios en el territorio inhóspito.

Hay que tomar en cuenta dos cortinas de fondo: la diferencia entre los indios y los párrocos quienes sospechaban que su grey no era lo suficientemente racional para entender a cabalidad las enseñanzas, o bastantes torpes para replicar las costumbres; y la mala práctica pastoral, llena de injusticias contra los indios y de costumbres viciadas de los párrocos. Este juicio de valor es un fantasma que ronda la reputación de la Iglesia indiana y el genocidio americano.

No solo en los territorios tan alejados como las misiones de Mainas o Barbacoas, también en haciendas o pueblos más cercanos las élites exigía la presencia de un párroco que infunda el temor de Dios sobre los indígenas. En las misiones la falta de sacerdotes también se consideraba como una debilidad que podía ser aprovechada por los portugueses en términos territoriales, o que echaba por tierra el adelanto espiritual del territorio, venido a menos por descuido:

Por mi parte también suplico a VSI se digne no permitir pase el referido Espinosa a Quito, sin quedar en su curato sacerdote pues no habiendo en la actualidad ninguno en todo el Río Napo, tampoco lo podrá haber con la salida de este párroco en Santa Rosa y Napotoa, que están en sus riberas del mismo Río, y son anexos de Ávila, no solo en perjuicio espiritual de aquellos feligreses, si no en daño notable de la única entrada que se practica para las misiones por esta vía, y lo más que se ha de navegar ahora, con motivo de la expedición de límites, pues así como ya no hay nadie en Capucuy por haberlo abandonado el Misionero, y se va perdiendo el Nombre de Jesús, por no tenerlo, llegará el caso que los infieles intercepten las canoas, y tal vez por la misma razón se pueden perder Napotoa y Santa Rosa (Petición de Francisco Requena y Herrera desde Archidona; 1780. Archivo Episcopal de Quito, Serie: Gobierno Eclesiástico, Caja 17, s/n.).

A los ojos de la corona, la existencia de un sólo misionero en cualquier selva inhóspita era garantía de que los territorios pertenecían a la Corona de España; sin embargo esta presencia no garantizaba la implantación de buenas costumbres. El temor a la mala conducta de los curas párrocos, sus herejías incontrolables en un territorio insondable, constituían sentimientos constantes frente a la presencia de colonos blancos o mestizos y misioneros en territorios indígenas.

En el informe que levantó Francisco Requena y Herrera en 1784 en calidad de Comandante de la expedición de límites se refiere a la falta de religión de los indígenas como una virtud positiva frente a las supersticiones heréticas de los blancos:

Sus errores no pasan de ciertas supersticiones, las cuales han conservado los mismos indios cristianos del tiempo de su gentilidad, u han adoptado después por la comunicación con otros todavía no reducidos, y estas son las que dan el mayor ejercicio a los Misioneros celosos, no siendo de extrañar las observen los naturales, cuando los pocos blancos hijos del País, y tal cual de Quito, que se ha avecindado después les confirman con su más pecaminosa

credulidad en las mismas patrañas supersticiosas (Requena y Herrera, 1784, en PONCE LEIVA, 1992, p. 673).

Los indígenas de la Amazonía, o por lo menos aquellos con los que se había encontrado Requena eran principalmente panteístas, la falta de imágenes o dioses definidos en sus prácticas, o el poco entendimiento de sus costumbres llevaron a no considerarlos idólatras. Los pecados morales de dichos indios, considerados como faltas menores por el militar se reducían a embriagarse y hurtar por necesidad. El asombro llegaría a un punto máximo cuando él mismo constataba que devolvían lo hurtado no sin antes compartir todo aquello que tenían.

Una costumbre sana y totalmente contraria a las de los curas acusados de negociar con el alcohol en contubernio con los soldados, de vivir en concubinato con indias, de embriagarse a su vez y de explotar a los indios. Acusaciones similares pesaron sobre la población blanca en general.

Al parecer las visitas pastorales no lograban corregir el perpetuo estado de decadencia de las misiones y sus misioneros; principalmente la falta de personal que pudiera remplazar a los escandalosos, era imposible cambiarlos. Generalmente solo se los amonestaba verbalmente, sea cual fuere la falta encontrada. Fue el caso del Doctor Don Javier Suárez misionero en Chahuapanas:

Respondieron: que el citado misionero Doctor Don Xavier Suárez en el espacio de cuatro años, y meses que servía al pueblo había vivido en público escándalo, teniendo en la casa de misión una india Quemmagualo Xervera: que por haberse entregado al vicio de la embriaguez asistía poco o nada a la doctrina: que los días de fiesta por repetidas veces había carecido de el consuelo y alivio de la Misa, causa de que por sus estragamientos se enfermaba, o no quería hacer propósito como lo declararon había sucedido por los festivos días de la pascua de Navidad de el año de ochenta y siete: que los demás sacramentos estaban administrados ya con repugnancia, o ya con modo irreverente. Dijeron que había algunos que se entretenían en captar miedo de la gente mediante algunas supersticiones (Visita a los indios xerveros. Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n.).

Pero no todos los curas eran viciosos, algunos resplandecían por la devoción y la demostración de sus virtudes, de entre las cuales sobresalían el amor, como vínculo social de la comunidad cristiana, pero también como virtud principal de una autoridad cuya base de mando es su sabiduría, su justicia y la responsabilidad de velar por todo su rebaño. Cuando el visitador les preguntara sobre su sacerdote en la Misión de Iquitos, se le respondió unánimemente:

[...] que en cerca de tres años que los adoctrinaba no habían sentido extorción alguna antes sí, que lejos de maltratar los amaba con ternura. En sus necesidades y enfermedades se hallaban socorridos. Que en su vida y costumbres no le habían notado cosa reprehensible, porque con palabras y ejemplo anhelaba conservar a su feligresía en la guarda de los mandamientos.

Y preguntando su merced si habían en el pueblo algunos hombres o mujeres de escandalosa vida que precipitados en el abismo de los vicios echando de sí el yugo del matrimonio vivían voluntariamente divorciados: respondieron que no los había, y concluyeron que todos vivían en Santa unión y aseverando que no conocían uno que se haya muerto sin el socorro de los santos sacramentos, añadieron que anualmente se confesaban todos los que sabían el idioma general del Inga, y aun los que no por hallarse el referido misionero poseído de la lengua Iquita. En atención a las enunciadas máximas del misionero, dióle su merced las gracias en nombre de SSI encareciendo al mismo tiempo que cumpla inviolablemente lo proveído en este auto como lo mandado por las circulares dimanadas de la superioridad para el buen régimen de las almas (Visita a Iquitos. Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n.).

Así, de la propia palabra de los indígenas se iba perfilando la correspondencia de esos pueblos ocultos en la difícil geografía de las Indias, dibujada como selvática, los enclaves del amor cristiano que era extendido a través del cura pero siempre en nombre del Rey y de la Iglesia. Siendo reprendidos cuando fuera necesario y dependiendo de la suerte del pueblo el tipo de pastor al que debían someterse.

Una reforma inesperada

Joseph Villalengua había sido protector de indios y fiscal antes de que su suegro le heredara el cargo de Presidente de la Real Audiencia de Quito. En su calidad de Protector de indios había estado encargado de realizar algunos censos y en cumplimiento de su tarea había visto como la Iglesia mantenía con los indígenas un singular vínculo de patronazgo por el cual estos quedaban indefensos y brutalmente despojados de sus bienes y su fuerza laboral. Mientras los curas salían enriquecidos de sus curatos y parroquias, era imposible encontrar misioneros que quisieran optar por pequeños curatos de frontera donde sus posibilidades de enriquecerse se vieran mermadas.

Justamente, los abusos de los curas llevaron a una inesperada reforma de los regímenes de subsistencia de los clérigos, pues estos buscaban acumular y no servir en favor de la misión que la corona les había encomendado. La reforma ejecutada por Blas Sobrino Minayo como Obispo y Joseph de Villalengua como Presidente de la Real Audiencia, fue una fugaz manera de controlar el poder de la Iglesia como brazo extractor de la productividad indiana.

El 11 de noviembre de 1786¹⁴⁴ Joseph Villalengua procede a través de un auto amparado en una Cédula Real emitida en 1778 según la cual las limosnas eran suficientes para el ejercicio pastoral de cada una de las doctrinas. El documento en cuestión tenía su sustento en algún acápite escrito en el concilio tridentino. Ningún Virrey ni otro Obispo procedieron a hacer efectiva la mencionada Cédula Real del 78, sin embargo Villalengua, como antiguo defensor de indios no dudó en ponerla en práctica. Lo que a él le constaba, como fiscal era que la vida de los curas estaba arreglada con las limosnas -que se extendían a una serie de ofrendas extra como el camarico¹⁴⁵ y aquellas que llevaban voluntariamente las mujeres, los niños y niñas-.

La informalidad de la recolección de ofrendas, diezmos, pagos, derechos, beneficios y su amplio poder coercitivo hacían de los religiosos una fuerza de choque que saqueaba los pocos recursos de los indígenas. En su auto, con apoyo total del Obispo, el presidente de la Real Audiencia tomaría la decisión de establecer un reglamento rápido que evite las extorsiones que a él le constaban.

Ordenaba y mandaba a los indígenas, especialmente a aquellos en funciones privilegiadas -caciques, mayordomos de haciendas-

[...] no aceptar priostazgos de ningún tipo ni para ninguna fiesta, ni tampoco asistan a otras fiestas, aunque estas sean convocadas a la fuerza, ni permitan que asistan sus comunidades, exceptuando las del Santo patrón de su pueblo, el Santísimo Sacramento, las Benditas Ánimas y Nuestra Señora. Que tampoco se permitan años dobles de obrajes ni los socorros y auxilios para fiestas por parte de los hacendados (Reglamento para evitar los maltratos de los legos sobre los indios. Josep Villalengua y Marfil, Blas Sobrino y Minayo, 1788. Archivo general de la Nación Colombia, Serie: Curas y Obispos; legajo 9, f. 294).

En general y hasta la actualidad, la elección de priostes de las fiestas implica un enorme gasto, aunque da como resultado un lugar social ampliamente reconocido. El problema es que los gastos que se efectúan superan con mucho a la capacidad adquisitiva de los elegidos. Hoy en

¹⁴⁴ Hay varios documentos relacionados con este proceso, el primero se trata de una manera de revertir los efectos de esta reforma que parece haber estado activa algunos años (Informe de estipendio de los curas de Quito; Bernardino Delgado y Guzmán; 1797. Archivo general de la Nación Colombia, Serie: Curas y Obispos; legajo 51, expediente 13, f. 240). El segundo es el reglamento en sí, escrito de la mano del Obispo y el Presidente de la Real Audiencia: Reglamento para evitar los maltratos de los legos sobre los indios. Josep Villalengua y Marfil, Blas Sobrino y Minayo, 1788. (Archivo general de la Nación Colombia, Serie: Curas y Obispos; legajo 9, f. 294).

¹⁴⁵ Ofrenda que hacían los indios americanos a los sacerdotes, y después a los españoles (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 2014).

día es problemático, pero en el tiempo en que Villalengua ponían en práctica su reforma era alarmante. En general para poder cumplir con los gastos de una fiesta los sacerdotes pedían dinero y otras cosas a los patrones de las haciendas. Estos anotaban estos préstamos y concesiones bajo el nombre de suplidos en los libros de hacienda. El pago de estas enormes cuentas, en las que se incluían también cosas para la vida diaria como sal o manteca, significaba el trabajo gratuito por deudas de los encomendados; el mismo que en ocasiones de extendía por generaciones. Este sistema de concertaje se extirpó formalmente apenas a mediados del siglo XX en Ecuador.

La reforma, no sólo prohíbe los priestazgos innecesarios, también amenaza con encarcelar a los Santo Camas¹⁴⁶ o Alcaldes de Iglesia, y prohibir cualquier tipo de ofrenda: la cera, las velas, el papel, el aceite, los camaricos que los indios pequeños llevaban por costumbre al cura los domingos. Tampoco se permitía seguir con la costumbre de que los alcaldes de indios, gobernadores o caciques ofrezcan el trabajo de algunos ‘pongos, guasicamas, caballocamas¹⁴⁷ ni servicios’, sin negociar un salario y una comida justos.

Para Villalengua y Sobrino Minayo la fea mancha de la codicia debe ser eliminada de las prácticas de enseñanza de la doctrina alejando los abusos materiales, sin utilizar a favor de los doctrineros los instrumentos de la justicia, sin procurar la pobreza de los indígenas a través de pompas innecesarias:

deben saber que no tienen obligación de contribuir cosa alguna a su cura ni a ninguna otra persona de cualquier calidad o condición que sea, por ser esta la mente de su majestad, y tener los doctrineros suficientes estipendios y otras justas bendiciones con que pueden ocurrir a la decente manutención de su estado (Reglamento para evitar los maltratos de los legos sobre los indios. Josep Villalengua y Marfil, Blas Sobrino y Minayo, 1788. Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Curas y Obispos; legajo 9, f. 294).

Es posible que lo frágil de la conducta demostrada constantemente por los curas, en medio de su escandalosa vida, la constante queja de sus abusos contra los indios especialmente, su afán de lucro en lugar de querer por sobre todo enseñar la doctrina y administrar los sacramentos, llevaron a las dos autoridades a hacer una inusual reforma amparados en una cédula Real que las otras autoridades consideraron impracticable.

¹⁴⁶ El Santo Cama es un indio que recorría los pueblos en busca de voluntarios que pagaran una misa para el santo de su devoción.

¹⁴⁷ Los sirvientes del sistema de hacienda español en las Indias tenían diferentes funciones y nombres, los huasicamas y los pongos se hacían cargo de la casa del patrón, los caballo camas cuidaban del ganado, cuando en el documento se dice los servicios, se refiere a todos los otros que estaban a cargo de un servicio indeterminado.

Por su parte, Josep Villalengua y Marfil reafirmó una práctica de control sobre la iglesia que reivindicaba el puesto patronal del Rey sobre las órdenes y especialmente sobre aquellas figuras eclesiásticas, seculares o no, que estaban a cargo de los territorios extensos. Los principales afectados fueron los padres Mercedarios que quedaron fuera de la práctica de misiones.

La reforma fue fugaz, cuando el escándalo de corrupción de su suegro José García de León y Pizarro estalló como prueba del fracaso de las reformas borbónicas, Villalengua fue removido a Guatemala. La evidencia de que la reforma fue llevada a la práctica es un documento que reposa en el Archivo General de la nación, se trata de una carta de queja que con motivo de la salida del funcionario y la muerte del Obispo hicieron los curas al Virrey. La carta originó una cédula real con fecha 11 de Noviembre de 1793, en la cual se pedía que se restituya el pago de los sínodos que Villalengua había suspendido en septiembre de 1786. Y aunque en la carta se pedía una recompensa retroactiva por lo que habían dejado de recibir, era imposible de cuantificar.

Capítulo 5. La conducta al interior de la vida religiosa

El ideal de la corona borbónica se centraba en un perfecto desenvolvimiento del hombre en sociedad. Esto implicaba el ajuste del sistema social en el cual cada uno de los individuos circulaba. Su respeto por la autoridad y los vínculos simbólicos que la ataban a esta, eran, principalmente virtudes positivas que debían demostrarse, no sólo con ejemplos; también en un complejo lenguaje protocolar. La acción de la Iglesia regalista quería empatar sus ideales y acciones con la corona a la que se pertenecía, sin embargo, para lograrlo tuvo que poner en movimiento un plan de reforma al interior de sus instituciones y sus individuos.

Tradicionalmente se había acusado a la Iglesia en abstracto y a particulares órdenes religiosos de llevar una vida laxa y llena de lujos. El s.XVIII no estuvo exento de las acusaciones de inmoralidad y los intentos de transformar la disciplina exigida a sus acólitos; su peculiaridad se centraba en que era un movimiento auspiciado por la Corona quien quería evitar la ruina moral de un mal gobierno.

Descartando las funciones de la Inquisición en América

Al tratarse este trabajo de un esfuerzo por entender las Instituciones coloniales y sus prácticas de «cuidado»¹⁴⁸ con respecto a la conducta de la población una pregunta viene de cajón: saber en qué medida y de qué manera el tribunal del Santo Oficio tenía algo que ver con los campos de conformación de las maneras en que la población asumía su conducta cotidiana.

Primero hay que tomar en cuenta que el tribunal de la Inquisición fue sumamente fuerte en las Coronas de Castilla y León y que arremetió principalmente contra los judíos declarados o los que se convirtieron y su descendencia durante los s.XV y XVI. La pelea por las costumbres y las religiones, según algunos autores como KAMEN (2011) giraba en torno a las preocupaciones económicas de las élites de diferentes territorios. Las pocas veces en que el tribunal actuó con fuerza en territorios americanos fue principalmente en las ciudades importantes, como Lima y México en el s.XVI. También estuvo atenta y vigilante en problemas relacionados con la entrada de extranjeros como franceses o la migración de poblaciones identificadas como conversas, y claro, de las probanzas de sangre.

En el caso de Quito, alguna intervención tuvieron cuando apenas fundado el Obispado el Obispo Peña desterró al Padre Guardián del convento de San Francisco Fray

¹⁴⁸ No solo me refiero al cuidado como vigilancia, más bien está concebido como la obligación de hacerse cargo de; en términos bíblicos se traduciría como el cuidado que el pastor hace de su rebaño.

Juan Cabezas por sus proposiciones heréticas.¹⁴⁹ Posteriormente, la actuación del tribunal fue de poco impacto y se concentró en revisar los libros que entraban al territorio de las Indias, en especial a finales del s.XVIII.

En general los indígenas fueron considerados como neófitos¹⁵⁰ por el aparato religioso, y no se les acusó de herejes, más bien de bárbaros. La discusión sobre su cristianismo «mal» practicado, o sobre sus prácticas, pensamientos supersticiosos o mágico-religiosos era un problema de administración y enseñanza. Ninguna jurisdicción sobre los pensamientos o actuaciones de los indígenas tuvo la Inquisición a partir de 1571.

Esta distancia se basaba en el hecho de que las instituciones creadas para el control de los ritos y creencias cristianas concebían a los infieles y a los herejes como dos tipos de personajes completamente diferentes. La doctrina general de la Iglesia Católica de los s.XVII y XVIII tomada de la palabra de Santo Tomás consideraba que los infieles no son de jurisdicción de la Iglesia, pero los herejes debían ser corregidos.¹⁵¹ Las discusiones sobre el valor desigual de su alma o las taras en el entendimiento se originaron en la Iglesia y desembocaron para el s.XVIII no en su opuesto, más bien en su descendiente natural, la ciencia.

Por otro lado la debilidad administrativa en ultramar y los ingentes gastos que significaba la operación de este Tribunal hicieron que especialmente en el s.XVIII perdiera por completo su fuerza incluso simbólica. Los pocos documentos encontrados sobre esta institución, referentes a Quito y a la época que nos ocupa, son las cuentas enviadas por los tesoreros encargados, entre ellos el Marqués de Miraflores o Joaquín Tinajero.¹⁵²

La Reforma a la Iglesia: un problema temporal y espiritual

El proyecto de Reforma de la Iglesia empezó en el s.XVI, cuando tanto temporal como espiritualmente se propusieron las autoridades eclesiales tener un control y una norma sobre las ideas y los comentarios que los dogmas cristianos habían suscitado en la inmensa mayoría de personas. Por otro lado el Concilio de Trento fue una herramienta auspiciada por el Emperador para normar la conducta de los religiosos, los sistemas administrativos de la

¹⁴⁹ El expediente entero se encuentra en el Archivo de la Nación de Chile, aunque está bastante deteriorado, junto con otros más correspondientes a Quito, todos del s.XVI. La noticia exacta de sus proposiciones se encuentran contenidas en VILLEGAS (1975).

¹⁵⁰ Neófito: El recién convertido a la verdadera Religión.

¹⁵¹ Al respecto se pueden revisar una reflexiones breves en LYNCH (2012), y en DUVE (2010).

¹⁵² Un libro completo de cuentas reposa en el Archivo General de la Nación de Perú.

Iglesia, e inyectar un nuevo impulso Católico en una visión política de transformación y progreso humanista. Se hizo un especial énfasis sobre la observancia de todas las actitudes, deberes y conducta de los pertenecientes tanto a órdenes religiosas como a los que dependían del episcopado y los cabildos eclesiásticos.

La reforma al interior de la Iglesia afectaba a una buena cantidad de pobladores, especialmente hombres, en el Quito dieciochesco. Los religiosos eran una parte importante de la población colonial. Demás está decir que de entre las familias de élite las decisiones sobre las ocupaciones eran las que estaban vinculadas con las ocupaciones administrativas de la Corona o el Cabildo; y por otra parte las ocupaciones religiosas vinculadas especialmente al clero, tanto secular como regular. Desde este punto de vista, en cierta manera los escándalos de la Iglesia son los escándalos de las élites.

El cuadro No.1 da una idea de la relación demográfica existente entre los religiosos y la población, tanto en la ciudad de Quito como en los poblados que estaban dentro de su jurisdicción. Este padrón de 1781, muestra la gran cantidad de clérigos concentrados en la ciudad.

Poblado	eclesiásticos	Otros pobladores	Poblado	Eclesiásticos	Otros pobladores	Poblado	eclesiásticos	Otros pobladores
Quito	1112	24123	Sangolquí	2	4534	Guayllabamba	3	829
Santa Prisca	1	1610	Píntag	2	2268	Cotacollao	2	1905
Magdalena	1	942	Alangasí	2	1199	San Antonio	2	557
Chillogallo	2	2021	Conocoto	2	979	Perucho	1	876
Chimbacalle	2	612	Guápulo	3	340	Pomasque	21	833
Aloag	2	1049	Cumbayá	2	614	Calacalí	2	996
Aloasí	1	1075	Tumbaco	1	2089	Zámbiza	1	2922
Machachi	2	2039	Puembo	1	1194	Nanegal	2	253
Amaguaña	1	2340	Yaruquí	1	1712	Gualea	2	254
Uyumbicho	2	1183	El Quinche	3	1635	Mindo	2	227
						Canzacoto	2	271

CUADRO NO. 1. RELACIÓN ENTRE ECLESIASTICOS Y OTROS POBLADORES POR PARROQUIA EN EL CORREGIMIENTO DE QUITO. Elaborado por la autora a partir de MINCHOM (2007, p. 144 Cuadro No. 10).

En la mayoría de parroquias rurales—a excepción de Pomasqui¹⁵³ hay de uno a tres curas dedicados a tareas de evangelización y cuidado de las almas; en la ciudad la relación es mayor, un 4,4% de la población contabilizada en Quito es miembro formal de una institución eclesiástica. A esto habría que sumar capellanes, estudiantes de los seminarios, encargados de capellanías, beatas y beatos, administradores seculares vinculados con la Iglesia, entre otros.

Una de las soluciones profesionales del s.XVIII para las élites era, efectivamente, ingresar en la vida eclesiástica; esta brecha profesional se amplió cuando por efectos del realismo la corona, a través del obispado, llamó a concursos para conceder beneficios, capillas, curatos, parroquias a aquellos que cumplieran los requisitos. Una gran cantidad de funcionarios jubilados, o profesionales con remuneraciones inestables optaron por postularse a estos concursos con el fin de obtener curatos y beneficios eclesiásticos. En comparación con los otros territorios, según consta en el Padrón de habitantes hecho en el año de 1783, enviado al Consejo de Indias desde la Villa de Guaranda por Don José del Corral y Narro el 11 de Octubre de 1790, la relación de seculares y regulares es de dos a uno en la Diócesis.

En la primera parte del padrón que copio a continuación -Cuadro No.2- resulta notoria la gran diferencia entre el número de religiosos afincados en Quito en comparación con las otras villas. Es decir, el oficio de eclesiástico estaba concentrado en las urbes, lugar en donde se concentraban las autoridades, las clases pudientes, los sujetos que habían estudiado, por ejemplo. Esta población sujeta a sus votos y a una «rigurosa» norma de conducta ponía en diálogo sus valores morales con la sociedad que le rodeaba.

¹⁵³ En Pomasqui se encontraba el Monasterio de la Convalecencia fundación de la orden Franciscana, por eso en esta parroquia el censo registra 22 religiosos.

Padrón de habitantes hecho el año de 1783 del número de almas de todas clases, estados y castas, en virtud de Real Orden de noviembre de 1773.					
NOMBRE DE LOS CORREGIMIENTOS	Seculares	Regulares	Legos	Religiosas	Total
Quito y sus 30 pueblos	940	324	137	226	1627
Ibarra y sus 11 pueblos	22	31	6	42	101
Tacunga y sus 13 pueblos	19	39	7	0	65
Ambato y sus 9 pueblos	14	23	3	0	40
Riobamba y sus 20 pueblos	33	46	12	37	128
Guaranda y sus 7 pueblos	10	9	0	0	19
Loja y sus 17 pueblos	22	27	1	32	82
Otavalo y sus 8 pueblos	12	24	2	0	38
Macas y sus 5 pueblos	1	1	0	0	2
Total	1073	524	168	337	2102

CUADRO 2. DETALLE DE LA POBLACIÓN DE RELIGIOSOS EN QUITO A PARTIR DE UN PADRÓN EJECUTADO EN 1783. No constan los corregimientos de la Costa ni los de la Amazonía. Elaborado a partir de Corral y Narro (1790, p. 701; en PONCE LEIVA 1992).

Sobre la conducta de los religiosos y su lugar de origen se habían extendido algunos postulados latentes en los documentos que trabajo. Lo primero que puedo decir es que siempre hubo la sensación de que los sacerdotes, clérigos, presbíteros, curas, especialmente hombres, que llegaban a América, o que se ordenaban en estas tierras huían de un rigor moral existente en la península. Acompañaba esta sensación la creencia de que la lejanía de la metrópoli incentivaba la mala conducta, o que en estas tierras, tan lejos de la luz y de la justicia los caracteres se corrompían. En la literatura que revisaremos resuena continuamente la idea de que la degradación moral y los vicios de los criollos eran un tormento que azotaba al nuevo reino. En contraste con la idea de degradación de las costumbres de los pobladores blancos americanos, había la extendida idea de que aquellos venidos desde la península gozaban de por sí de comportamientos y valores más cristianos y apegados a la norma.

De cualquier manera que se ponía persistía una tensión entre una conducta siempre más apegada a la moralidad en cualquier sujeto que se encontrara cercano a Europa, mientras el contacto con América degradaba la perfección de su comportamiento. En general, en los concilios provinciales del s.XVI que he narrado brevemente se extendieron ciertas prohibiciones, recomendaciones y exhortaciones para el éxito de la misión evangelizadora en América. La vigilancia de esta normativa estaba a cargo del Obispo, pero cada uno de los curas era responsable de que sus actos transmitieran esta voluntad eclesiástica-estatal de convertir a la buena fe y a las buenas costumbres a los habitantes de este lado del mar.

Es posible que el antecedente más importante sea el sentido de ‘relajación’ de las costumbres de los eclesiásticos, al respecto se expidieron una serie de normativas tanto para

corregir como para evitar que se desvirtúe su misión y el sentido de su existencia. Mientras que la relajación era un peligro constante, la mayor virtud de los sacerdotes asentados en América era la de convertir poblaciones de infieles, eso significaba ir más allá de la propia observancia de la Fe, era extender la palabra de Dios a los confines de la Tierra. En este sentido cabe recalcar el hecho de que las narraciones tanto del comportamiento de los feligreses como el de sus guías espirituales están enmarcadas en un sistema de valores que no dejaría de repetirse hasta en la mínima comunicación.

Los virtuosos: crónicas de un modelo de vida

En las virtudes de los Obispos primero y de los presbíteros, curas y párrocos en segundo lugar; impuestas en los concilios provinciales y también en los sínodos diocesanos, se repetían aquellas contenidas en las propuestas del justo gobierno ideal concebido por el Emperador Carlos V, y también del *Pastor Bonus* descrito por algunos pensadores de la utopía medieval como el Abate Eiximenis (JUNCOSA BONET, 2011). Las invocaciones a una vida ejemplar son transversales a los imaginarios de los presbíteros desde el s.XV hasta el s.XVIII, siguiendo un orden bíblico de sus actos:

Lo qual harán [los presbíteros] resplandeciendo por exemplo de vida y conversación sancta siendo spiritual guía de sus ovejas, no mandando con fausto secular, ni amando la torpe ganancia, ni mostrando en él demasiado regalo y aparato de sus mesa (Concilio Limense III, Acta III, capítulo I; en: DUSSEL, 1983, p. 486).

En los dictámenes de los Concilios Provinciales, la idea es transformar las actitudes en acciones virtuosas para que la enseñanza de los indígenas tenga el mejor efecto -concebida como fin misma de la presencia de la Iglesia y de cada uno de los religiosos en América-. Las imágenes bíblicas son utilizadas constantemente para representar la importancia del trabajo con los indios en la pastoral de las misiones, como las palabras contenidas en el *Itinerario para párrocos de Indios*, escrito por el Obispo de Quito:

[...] que tiene no sé qué quilates de alegría hallar una alma para el Cielo a fuerza de cuidados y desvelos; más parece que se estima ganar una fiera brava del monte, venciendo su fiereza con el cuidado y trabajo, que un pajarito de sus parques, porque este se vino a las manos; y la fiera le costó gran diligencia, dolor y fatiga (PEÑA MONTENEGRO, 1659, p. 83).¹⁵⁴

La práctica política indiana es inseparable de su misión pastoral y por eso, las virtudes de los religiosos se medirán con relación al éxito de su labor evangelizadora y en consideración del empeño y el 'amor' con que las desarrollaban. Estos logros significaban también una

¹⁵⁴ A partir del Concilio Limense se hicieron capítulos sinodales en diócesis más pequeñas como la de Quito, producto de ellas son documentos como el escrito por el Obispo Peña Montenegro en 1659.

transformación de la vida cotidiana de sus adoctrinados, lo que ahora consideraríamos una ‘occidentalización’ o ‘aculturación’ de sus costumbres; y que en algún momento se consideró un proceso progresivo hacia el desarrollo, y la civilización de los pueblos amerindios.

No faltó la campaña de satanización y marginalización de las prácticas y creencias prehispánicas, gracias a la cual se concibieron las distancias culturales como señales del pecado. Claro que el proceso no era homogéneo, ni totalizante, mucho peor simultáneo. Dependiendo de los momentos y los individuos existieron movimientos que no pretendieron la perfecta adaptación de los indígenas al canon occidental, o por lo menos castellano-católico. En un principio de la conquista, el dilema de los maravillados desembarcados a tierras exóticas y exotizadas no desencadenó una reacción negativa, por lo contrario, curiosidad (TODOROV, 2010).

La primera propuesta fue fundar una Iglesia primitiva para el Nuevo Mundo en donde la fe católica no interfiriera con las costumbres, tal como lo narra DUSSEL (1983). No sé si algo así es viable, pero lo que queda claro es que el proyecto inseparable de evangelización con civilización es posterior y radicalizado durante el s.XVIII; después de la expulsión de los jesuitas, que aceptaban la ritualidad y las manifestaciones indígenas con más permisividad.

Aun así, ya desde el Concilio Limense III, las costumbres ‘civilizadas’ y la ‘verdadera fe’ resultarían equivalentes:

La vida cristiana y celestial que enseña la fe evangélica, pide y supone tal modo de vivir, que no sea contraria a la razón natural e indigna de hombres y conforme al Apóstol, primero en lo corporal y animal que (en) lo espiritual e ynterior, y así nos parece que ymporta grandemente que todos los curas... se tengan por muy encargados de poner particular diligencia en que los yndios, dexadas sus costumbres bárbaras y de salvajes se hagan a vivir con orden y costumbres políticas... que en sus casas tengan mesas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales o de ovejas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo y las demás cosas... (Concilio Limense III, Acta V, Capítulo IV, en: DUSSEL, 1983, p. 486).

Ya en el pasado el catolicismo castellano había confundido costumbre y cultura con profesión de fe, y no de manera leve, esta confusión fue el pilar fundamental de las acusaciones hechas durante el periodo inquisitorial en contra de los judíos. Otro de los elementos que imponían sospecha en la mentalidad castellana católica era el origen dudoso. Es importante considerarlo porque una de las fuentes de sospecha sobre algún tipo de traba moral era la ‘oscuridad’ en el origen de los hombres. Y viceversa, una prueba de virtud era el

renombre de su origen, la buena posición de la familia y el hecho de que sean ‘cristianos viejos’.

Esta forma de virtud heredada por la procedencia tomaría su forma específica en América, territorio en el cual se descartó la posibilidad de que tanto indios o mestizos se ordenaran sacerdotes, y en el hecho de que en las probanzas de sangre constara como prueba el nacimiento en una cuna cuya posibilidad de mezcla se reduzca a cero. Se incluía la mezcla de sangres indígenas por considerarlos *cristianos nuevos* sin excepción.¹⁵⁵

Además de este tipo de comprobaciones, existían otras demostraciones de virtud que llenaban el espacio religioso. Estos modelos virtuosos estaban representados constantemente en todo tipo de documentos y sirvieron para modelar el comportamiento de los otros individuos con el objetivo de normar un cuerpo social compacto. Parece ser una pedagogía social para lograr un buen comportamiento que publicitaba la vida de santos y beatas como modelos a seguir.

Para tratar de entender el sentido de la repetición de la buena conducta de ciertos individuos, sus estrategias y funciones, he seguido a dos autores: BORJA GÓMEZ (2007) y OWENS (2005). El primero demuestra como la escritura de vidas ejemplares y hagiografías se torna en un ejercicio que ayuda a normar los comportamientos de los individuos y por lo tanto su sentido resulta histórico; aunque quedó obsoleto en el modelo positivista del s.XIX. Por otro lado OWENS centra su atención sobre la ausencia de leyes específicas en el derecho castellano del s.XVI; hecho por el que cada proceso apelaba no a una legislación específica sino a un sistema de valores vigente dentro del cual se esperaba la práctica justa determinada a través del ejemplo.

La constante repetición de los hechos virtuosos y de las conductas empapadas de características que podían ser equiparadas con las del soberano justo o con la de los santos da una buena idea del comportamiento esperado en los feligreses. Recrearon, tal como nos recuerda BORJA (2007), las vidas de los santos como ideal de comportamiento de cada uno de los súbditos reales.

[...] conozco al Reverendo padre Fray Manuel Quiñonez misionero del colegio del Glorioso San Francisco de Popayán desde que se entrañó religión: que desde aquel entonces ha sido tenido y reputado en aquella ciudad por ejemplar vida, la que en mi concepto se extiende a más allá de lo que se dice, pues desde el año de 84 que hizo misiones en este asiento con su predicación y doctrina, redujo a este pueblo a una vida virtuosa de manera que las fiestas que

¹⁵⁵ Revisar DUVE (2010).

antes se reducían a bailes, comedias, fandangos, y otros entretenimientos hoy son ejercicios de misa solemne y otras devociones, resultando de esto los bienes espirituales que se dejan ver: ha instituido la escuela de Christo, Viacrucis los viernes y otras vocaciones, ha reformado la tercera orden y aunque se retiró a su colegio desde ahí ha exhortado a este pueblo a la perseverancia en la virtud, ya con sus tantas exhortaciones, proporcionando medios para que concurren anualmente religiosos a su convento por la cuaresma a predicar, y confesar. [...] Y por último en mi concepto el dicho padre es un santo digno de la mayor recomendación y no obstante su humildad y reconocimiento se ha conciliado las mayores satisfacciones de veneración (Virtudes del padre Fray Quiñonez; vecinos de Popayán, 1789; Archivo General de la Nación Colombia; serie: Curas y Obispos; legajo 23, documento 6; f. 245/246).

Este sistema retórico, aplicado tanto a las autoridades como a los vasallos, está basado en una serie de metáforas e imágenes bíblicas mantenidas durante la colonia. La autoridad pastoral tiene sus símiles con las virtudes de Cristo. El modelo del monarca es aquel que realiza un sacrificio por el bien de su grey: un buen gobernante es aquel que debe amar y ser amado por todos. Es como el padre que recupera a su hijo en la parábola del hijo pródigo, debe estar atento a velar por su rebaño y recuperar los que erran el camino como en la parábola de la oveja perdida. El modelo de conducta se trasmitía de mayor a menor, es decir, desde el soberano absoluto –Dios, Cristo-, pasando por el soberano terrenal –Rey- a su ejército vicarial –doctrineros, párrocos, sacerdotes, y también Virreyes, Alcaldes, Presidentes de Consejos-.

El Rey se preocupa por el bienestar de sus vasallos, en todo cuanto pueda referirse al gobierno temporal y espiritual. Está atento y es generoso el momento de solventar las necesidades de cualquiera de sus súbditos; su bondad es señal de su justicia. En la mayoría de las ocasiones los ofrecimientos y promesas no llegaban a concluirse, pero no significaba que por eso quedara maltrecha su imagen, por el contrario se apelaba a la bondad expresada para que se cumpliera la práctica del cuidado. Y aunque seguramente era maldecido e injuriado cuando actuaba de manera injusta no hay registros oficiales de tales eventos, y cuando los hay son casos de graves acusaciones sobre locura, por ejemplo, como los registrados por Cristina SACRISTÁN (1994) en su trabajo *Locura y disidencia en el México Ilustrado*.

Los vasallos de un buen Rey se sentían en el derecho de exigir de su Majestad variados tipos de cosas, como piedad o justicia en casos realmente graves, hasta alhajas y adornos para sus fiestas sagradas. Es el caso de la petición de un vestido para la virgen del Rosario, patrona de Santiago de Arma de Rionegro, hecha por los pobladores a través del cabildo secular.

La imagen había sido donada en el s.XVI por Felipe II, y en adelante el pueblo consideraba que los gastos del mantenimiento del culto deberían estar unidos al soberano, pues había sido la autoridad Real quien les había ‘legado’ el culto y la patrona. Su piedad se

había convertido en un vínculo de amor que exigía un mantenimiento expresado en metálico:

Por tanto suplico con la mayor humildad y rendimiento a VM se digne en mandar hacer un vestido en su Real Nombre, como así mismo el que las cajas reales de Antioquia concurren cada año con alguna corta cantidad para su fiesta y octavario en el día ocho de diciembre, pues aunque los comerciantes de esta ciudad concurren con cierta pensión para este fin, en virtud de Real Orden de VM muchos de sus honrados vecinos se esmeran en obsequiarla en este día, sería mayor esmero con el ejemplo de su católico monarca a quien aman como a piadoso padre que reina por amor en sus corazones (El cabildo de Justicia de Rio Negro en la provincia de Antioquia con humildad y rendimiento, representa VM se digne concedida a su patrona María Santísima en aquella Real Cajas, alguna limosna anual para ayuda de su fiesta y octavario; Cabildo de Justicia y Regimiento de la ciudad de Santiago de Armas de Rionegro; 1796. Archivo general de Indias, Serie: Gobierno, Correspondencia vía reservada, Caja: Quito 276, f. 310v).

El amor de padre es un vínculo que sella la relación del soberano con todos sus súbditos, en forma de una pirámide invisible que se extiende mediada por las otras autoridades. La medida del ejemplo virtuoso, que es el ideal del comportamiento de la autoridad, condiciona a sus representantes vicariales a replicar la justicia, la bondad, la templanza, la fortaleza de su absoluto soberano a lo largo del territorio. Esta réplica de un buen gobierno fortalece la comunidad cristiana. Testimonio del zelo y la preocupación de los misioneros en los territorios asignados a su cargo es el afán demostrado por cada uno de los doctrineros en pos de mantener el orden:

Mas llegando a dar razón del actual pastor unánimemente testificaron, que en el año, y cuatro meses que residía había dado claras pruebas de zeloso Padre de las almas pues con increíble afán era infatigable en el cuidado de congregarlos para los domingos, miércoles y viernes: era constante en el confesionario, continuo en las pláticas, socorrido en las necesidades; en su régimen de vida y costumbres honesto. Últimamente afirmaron que misionero mejor nunca habían merecido, pues por tal de confesar a todos hasta había tomándose el arduo trabajo de aprender la lengua Xervera en menos de un año. Por este reconocimiento de sus buenos oficios añadieron que lo veneraban como a verdadero pastor y amaban como a su conocido benefactor (Visita a Xerveros. Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787. Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n).

No siempre el sacerdote o doctrinero estaba empeñado en hacer un esfuerzo sobre humano por poner en orden a la feligresía. A veces bastaba con demostrar su origen, como hemos anotado antes. En términos de examen de conducta, un origen impecable significaba también que no había rasgos de malos entendidos, prácticas perniciosas ni confusiones sobre la fe. Obras rectoras del pensamiento católico ilustrado como las de Fray Benito FEIJOO (1739) apuntaban hacia una eliminación de la tradición y lo popular, persistente principalmente en los rituales religiosos, como postulado de un marco religioso aceptable que deposita la ‘verdad’ de la doctrina y sus prácticas solo en los doctos. Como guías morales de su pueblo

son los encargados de discernir entre el bien y el mal y apegarse siempre al bien, sin entregar jamás a la plebe las responsabilidades sobre sus actos.¹⁵⁶

Las relaciones entre pureza de sangre y buena conducta eran un hilo conductor eficaz durante la colonia que se extendió a la república. Es evidente que subyace una creencia general de que este tipo de personas y sus actos son ejemplos para todos; tal como lo expresa Pérez Calama en el memorial que levantaría a propósito de su renuncia hablando de la cercanía y el favor de poderosos personajes peninsulares:

[...] hacían de mi pequeñez en aquella ciudad de Salamanca la más decorosa estimación. Este frecuente trato de personas de esfera tan alta, cuya buena crianza y fina política procuraba yo imitar en cuanto/me era posible, me granjeó ponerme de algún modo en paralelo o igualdad con los sujetos de primer orden (Memorial de Renuncia del Obispo de Quito Joseph Pérez Calama, 1790. Archivo General de Indias, Serie: Gobierno, Caja: Quito, 588; s/n).

El panorama de una virtud heredada por las condiciones sociales en las que se desenvuelve el individuo y adquirida de modelos alejados e imposibles como el de la santidad va a dar como resultado la sospecha sobre la conducta de la mayoría. A su vez una cierta correspondencia entre clase y maneras del comportarse.

Pasaremos entonces a los menos virtuosos, aquellos que habían aplicado sin amor ni zelo su trabajo ni su vida. Los que estaban lejos de los modelos de vida replicados en las vidas ejemplares, en las peticiones a la justicia. El trabajo de Jaime BORJA (2005) sobre la tiranía y la barbarie nos hace entender este marco de representaciones de opuestos: vicios y virtudes desarrollados a lo largo del tiempo.

Un total libertinaje: El Diablo y el autogobierno de los hombres

¹⁵⁶ Una aproximación bastante sucinta al respecto se puede encontrar en Covarrubias (2005) cuando analiza el pensamiento castellano de mediados del siglo XVIII en adelante.



FIGURA 6. RÉPLICA DEL CUADRO DEL JUICIO FINAL PINTADO POR ALEJANDRO SALAS EN EL SIGLO XIX A PARTIR DEL ORIGINAL DE HERNANDO DE LA CRUZ (SIGLO XVII). Se exhibe en las paredes de la Compañía de Jesús en Quito. En las leyendas dice: Izquierda: Venid benditos de mi padre a poseer el reino del cielo. Centro: levantaos muertos, venid a juicio. Derecha: Apartados de mi malditos al fuego eterno.

Disponible en:

[https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_la_Compañ%C3%ADa_\(Quito\)#/media/File:Iglesia_de_La_Compañ%C3%ADa,_Quito,_Ecuador,_2015-07-22,_DD_146-148_HDR.JPG](https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_la_Compañ%C3%ADa_(Quito)#/media/File:Iglesia_de_La_Compañ%C3%ADa,_Quito,_Ecuador,_2015-07-22,_DD_146-148_HDR.JPG)

El cuadro del Juicio Final, que cuelga junto al cuadro del Infierno en la misma Iglesia de la Compañía en Quito son dos instrumentos didácticos que aún hoy sirven para aleccionar a los niños sobre los sufrimientos del infierno. En este cuadro se divide el mundo por obra y gracia del poder divino. En la parte inferior se levantan los muertos esperando el juicio, su piel cadavérica, sus músculos roídos, las cuencas de sus ojos vacías, se levantan al llamado de las trompetas tocadas por los ángeles. En el centro, un sacerdote dominico hace de vínculo y obstáculo entre el cielo y la tierra, el infierno y el paraíso, guiando y protegiendo a algún feligrés rescatado de las llamas. Me pregunto si su vestimenta simboliza también la función del Tribunal del Santo Oficio en su quehacer arbitral entre el bien y el mal.

Los ‘benditos’ van al cielo son liderados por un Obispo. Al extremo izquierdo, quien cierra esa procesión es la Azucena de Quito, Santa Marianita de Jesús, una barroca y doliente imagen de beatitud y devoción construida por los jesuitas quiteños. A la derecha, una incontable masa de condenados penan con terror entre las llamas; mientras el diablo representado con cachos y cola vigila la puerta del infierno y un equivocado individuo parece poder abandonar su destino de calor y sufrimiento con el simple gesto -mirar a Jesús en el

cielo-; mientras un monje dominico hace el ademán de estar a un paso de cogerle la mano con el fin de salvarlo.

En la parte superior los bendecidos sostienen palmas de gloria y conversan descuidadamente. Dominando la vertical central, Jesucristo arriba envuelto en luz, señalando con el dedo índice al Padre, invisiblemente puesto sobre él. A partir de él y marcando una división simétrica del cuadro, una cruz, un ángel, la trompeta, una frase, el sacerdote, trazan el recorrido visual hasta la imagen que parece la representación de un indígena, lo digo por su cabello largo y su torso desnudo. Este personaje es capaz de ver a Dios a través de todos estos elementos.

Toda la escena forma una composición en espiral cuyo eje es el sacerdote, reivindicando sus funciones como puente y lazo del poder divino y también del poder terrestre. También como tribunal de los pecados y las actitudes de los hombres. Entre los pecaminosos estaban una serie de individuos que habían cometido algunos deslices en su vida, y entre los salvos se encontraban diferentes tipos de personajes que habían mantenido una conducta probada durante su vida. En el cuadro, como en la documentación que he encontrado no hay un punto medio.

Es difícil empezar a ubicar este parte de la narración. En un principio la revisión de las fuentes me empujaba hacia una gran cantidad de evidencia que indicaba que ciertamente los problemas de conducta moral entre los curas y la población en general abundaban. Se construía así la imagen de una sociedad decadente que había perdido una serie de prácticas y valores aparentemente dominantes en un pasado ideal.

En primer lugar quiero puntualizar el hecho de que la construcción de una sociedad decadente en términos morales es una constante en las crónicas de todos los tiempos. Por otro lado es necesario pensar que los documentos que tengo como material sobre el cual recreo estas formas de comportarse son aquellos que revelan los sucesos no cotidianos - querellas, informes, juicios, peticiones-. Pero sobre todo, es importante no perder de vista el hecho de que se desarrollan en el marco de un modelo narrativo que busca conmover a la autoridad con el fin de inclinar dictámenes a favor o en contra de los implicados exaltando las virtudes de los sujetos o las depravaciones de su conducta.

La construcción de un cuerpo de estudio que me permitiera usar este material cuyo contenido podría llegar a ser anecdótico, me obligaba a reflexionar sobre la necesidad de

desarrollar una narración crítica al respecto. No es mi intención obviamente hacer una crónica amarilla de los acontecimientos que rodeaban la convivencia entre personas en una jurisdicción periférica y relativamente poco poblada de hace dos siglos. Estoy segura de que en cualquier instancia de justicia abierta para este tipo de procesos hoy en día, los temas y las acusaciones serían las mismas, entonces la pregunta es: ¿cuáles son esas imágenes subyacentes en el momento de juzgar la conducta de los religiosos de Quito a finales del s.XVIII?

Supongo que hay un problema de construcción del pasado. Siempre la tradición y el pasado parecen ser tiempos mejores en donde los valores eran un marco normativo más presente. Apunto hacia ese pasado imaginado en donde todo era mejor, como dijo el poeta; o en su defecto el hombre se conservaba sin vicios en contraposición a cualquier contemporaneidad. Esto, obviamente es solo una imagen sobre el pasado, en la práctica me parece imposible creer que funcionemos de esta manera.

Algunos de los documentos trabajados fueron enviados por vía reservada al Consejo de Indias o al Rey directamente, de lo cual se deduce que algunos de ellos se consideraban asuntos ‘delicados’. Entre ellos figuran principalmente peticiones referentes al bienestar económico de familias de élite, probanzas de méritos y alguno que otro ‘escándalo’ cuyo dominio público podría afectar la reputación de la ‘gente principal’ de estas provincias.

De esta selección de documentos, los que se encuentran guardados como ‘vía reservada’ y otros conservados sin etiquetas tan explícitas, debo decir que impera la voluntad de mantener un orden en lo social, más allá de establecer un sentido de justicia tal como lo entenderíamos hoy. Me parece pertinente decir que el pacto social del s.XVIII sigue siendo la confianza en que el soberano, con su ‘absoluto poder real’ pueda mantener hasta el último alfiler en el lugar que le corresponde.¹⁵⁷

El problema del comportamiento para la época que analizo se enmarca en un debate de la teología moral tan antiguo como la misma Iglesia. Tiene que ver con el problema del gobierno y sus funciones frente a la existencia del mal. Esta disputa originó la ruptura de la iglesia católica protagonizada principalmente entre jansenistas -agustinianos – y jesuitas -tomistas. Tuvo su aplicación en la vida práctica vinculada con las características principales

¹⁵⁷ OWENS (2005) y AGAMBEN (2008) han trabajado este aspecto de la autoridad según la cual el mantenimiento del orden es importante para mantener la lealtad, pero también se convierte en uno de los atributos del Reino y del Gobierno de los hombres.

de un gobierno de los hombres¹⁵⁸ y las funciones de la gracia. De entre todo lo que se podría decir al respecto, me parece que debe quedar claro, por el bien de este trabajo, que la función más virtuosa del pastor es religar a los hombres con Dios, pues estos son corruptos por el pecado original. Una Iglesia que haya perdido esa función ya no es una Iglesia.

Los jesuitas plantearon un sistema en donde la gracia depositada en cada individuo permitía el libre albedrío, es decir la posibilidad de elección entre el bien y el mal; esto condujo al ‘relajamiento de costumbres’ atribuido a la contrarreforma como incentivadora de un barroco permisivo e híbrido. Por otro lado, órdenes religiosas menos empatadas con la flexibilidad jesuítica continuaban entendiendo la relación de la virtud con los hombres como imposible sin la presencia de un guía pastoral. El Reino y el gobierno debían actuar de tal forma que encaminaran a su grey hasta la salvación, tal como en el cuadro pintado por Hernando de la Cruz.

Buscando documentos que contuvieran relatos y quejas por «excesos» encontré cosas de varios tipos, que van desde aquellos curas a los que les falla la cortesía hasta los que negociaban ilegalmente con bienes ajenos. De todos ellos puedo recalcar que en los documentos que he encontrado existe una noción generalizada de que la conducta de los mortales no es de confianza y debe ser vigilada de manera atenta por sí mismos y por los próximos.

Esta concepción de un autogobierno inviable se manifiesta en la vida cotidiana y también en la política implementada por instituciones tan sólidas como las órdenes religiosas. Según los padres mercedarios, en un documento de fecha 7 de julio de 1789,¹⁵⁹ a propósito de la fundación de la Ermita San José destinada a los servicios espirituales de la comunidad de Quito, los desvíos de la conducta se debían a la «fragilidad» humana, la misma que hace que «puedan los buenos venir a ser malos, y perjudiciales los que fueron útiles». Esta concepción de la virtud tendiente a transformarse en vicio es la que precisamente necesita de una autoridad vigilante que cuide con celo que la bondad no se transforme en maldad. Como expresa el reglamento de Fundación de la Ermita de San José, si por pusilánime u otra cosa el Padre Comendador relajara sus costumbres, la enmienda de los errores sería casi imposible, por encontrarse Quito demasiado lejos de la Corte.

¹⁵⁸ Es una historia de larga data contenida en varios estudios, uno muy práctico es el de KOLAKOWSKI (1996).

¹⁵⁹ Fundación de la Ermita de San José. Padres Mercedarios (Fray Vicente Joaquín de Maturana, 1789; Archivo Episcopal de Quito, Caja 17; s/n).

El Obispo Pérez Calama, del que hablaremos extensamente, se quejaba profundamente del libertinaje y falta de virtud en que vivía la diócesis quiteña. Podemos clasificar el ‘total libertinaje’ en tipos de conductas erróneas, que están relacionadas con los pecados capitales: las que tienen que ver con el gusto por los bienes materiales o el quebrantamiento del voto de pobreza (la codicia), los que tienen que ver por el rompimiento del voto de castidad (la lujuria), aquellos que tienen que ver con el abandono de sus obligaciones (la pereza), los que tienen que ver con la falta de amor para con sus feligreses y los malos tratos dados a los indígenas (la ira), y aquellos que dañan de alguna manera los pensamientos virtuosos (la envidia/ el orgullo).

A pesar de ser uno de los pecados capitales, la gula no tiene expedientes abiertos, ni referencias. Lo que llama profundamente la atención; las costumbres de los religiosos en la mesa, o por lo menos el reporte de las ofrendas en comida recolectada dan cuenta de cantidades asombrosas de animales de crianza, huevos, pescados y productos semejantes. A pesar de que los testimonios denuncian la explotación de los curas hacia los indios exigiéndoles buena ofrenda en productos alimenticios, y la existencia de varias sirvientas encargadas de preparar la comida en la casa de misiones, o en la casa parroquial en donde generalmente no había más de dos curas.

En el informe secreto que escribieron José JUAN y Antonio de ULLOA al Rey llamado *Noticias secretas de América* ([1742] 1826), relatan la gran cantidad de productos alimenticios que los curas recogen los días de fiesta:

[...] el regalo que los mayordomos están precisados a hacer al Cura, por costumbre, en la fiesta de cada Santo, el cual se reduce a dos o tres docenas de gallinas, otras tantas de pollos, cuyes, huevos, carneros y algún cerdo si lo tienen [...] nos parece conveniente citar aquí lo que un Cura de la provincia de Quito nos dijo transitando por su curato, y fue que entre fiestas y la conmemoración de los difuntos recogía todos los años más de 200 carneros, 6000 gallinas y pollos, 4000 cuyes y 50000 huevos ([1742] 1826, p. 336).

Esta costumbre no cesaría en todo el período colonial; en el año de 1789, Don José Checa, gobernador interino de la provincia de Quijos empezaría una denuncia en contra de los religiosos de su región por la cantidad de excesos cometidos contra los indios, el principal según él, el cobro excesivo tanto en monedas como en especies. Entre los testimonios que recogió fue el del soldado Pablo Martínez quien declaraba

Que le consta por haber visto con el motivo de haberse ido conduciendo el situado para la expedición de la Villa de Egas que los indios han tenido la costumbre de aperar la despensa tres días en la semana poniéndoles, yucas, plántanos, pejez, y otros víveres para su manutención y que por esto no exigían cosa alguna a dichos curas (Expediente contra curas

de Quijos; Josep Checa y Josep Villalengua y Marfil; 1789. Archivo Episcopal de Quito, Serie: Gobierno Eclesiástico, Caja 17, s/n).

En la narración de los otros actos pecaminosos de los religiosos existe una clara conciencia de las maneras de infringir la moral colectiva, pues de ellos se esperaba ante todo ejemplo y la más solícita devoción para llevar a cabo la tarea evangelizadora.

Con riesgo de su salvación eterna. El gusto por los bienes materiales

En la historia de la Iglesia los mayores delitos y pecados del hombre son los relacionados con el apego por los bienes materiales y el apego por los pecados de la carne. De hecho, el problema del gusto por la riqueza ya había suscitado la invención del purgatorio como medio para permitir que aquellos embarcados en el pecado de la avaricia o la codicia, como los usureros, pudieran acceder al cielo después de cumplir unos cuantos años de misas en favor de su alma. Misas pagadas por y con sus bienes materiales.¹⁶⁰

Para los miembros de órdenes religiosas y para los clérigos seculares el pecado de la codicia era en especial grave debido a su voto de pobreza, al cual constantemente contradecían. También, políticamente la exigencia de una buena conducta por parte de las autoridades se veía constantemente empañada por el hecho de que al parecer, tanto los civiles como los religiosos veían en América una oportunidad de lucro, y en la explotación de los indígenas¹⁶¹ un mecanismo de acumulación.

Además de afectar a la imagen de las autoridades con la repetitiva y despiadada manera en que se exigían diezmos y tributos, el temor también estaba relacionado con que la codicia puede haber destrozado el alma de los sacerdotes involucrados en estos casos. En 1803 el Obispo de Popayán en ejercicio de su visita pastoral a la ‘fragosísima’ Provincia del Chocó, denunció -vía reservada- la negativa del Padre Agustín Perea de salir del pueblo de Tadó. La carta enviada directamente al Consejo de Indias expresa con angustia el temor por el alma del Padre al haberse entregado por completo a las actividades mineras olvidando sus «santas y elevadas» obligaciones como doctrinero.

La situación se agrava puesto que Perea es octogenario y al estar tan cercano a la muerte, el peligro de que su apego por los bienes materiales le impida tomar decisiones en

¹⁶⁰ LE GOFF (2013) hace un análisis particular sobre las vinculaciones entre los severos castigos de la usura a finales del siglo XII y el apareamiento del purgatorio.

¹⁶¹ La preocupación sobre la explotación de los indígenas tenía una connotación que podría ser considerada incluso más grave: la tiranía es demostración de barbarie, los cristianos que están al cuidado de otros cristianos deben legitimar su poder en el buen comportamiento y en la capacidad de ser amados y respetados. Al respecto ver MARAVALL (1999).

beneficio de su alma aumenta. La estrategia del Obispo es asegurarse de que el mentado pecador se vea asistido por un poco de consuelo pastoral en sus últimas decisiones:

Siguiendo pues el fin primero que me propuse de mirar principalmente por la salvación de su súbdito, le destiné al Pueblo de Quibdó en el que a la sazón había dos misioneros cuidando de aquella parroquia, para que con su instrumentación y trato el padre Perea se dispusiera a bien morir, y pudiera distribuir libremente su crecido caudal con juicio y piedad.¹⁶² (El obispo de Popayán informa a VM lo ocurrido con el Padre Agustín de Perea, con motivo de su disipaciones y los recursos que ha promovido este eclesiástico con riesgo de su salvación eterna, Josep Cuero y Caicedo; 1803. Archivo General de Indias, serie: Gobierno, vía reservada, cartas del Obispo de Popayán, Caja: Quito, caja 598, expediente 2, s/n).

Es posible que no haya sido el único que había desarrollado un amor profundo hacia el metal. En las reflexiones de TAUSSIG (2013) sobre el oro del Chocó se involucra siempre la imagen del diablo como principal vinculación sobre la irracionalidad de la búsqueda de oro. Las relaciones entre el mal y la codicia, materializadas en las zonas mineras, dan cuenta de este temor antiguo. El mito del Dorado también se construye sobre la codicia de aquellos que perdían la vida buscándolo.



MAPA 8. MAPA DE LAS PROVINCIAS DE LAS BARBACOAS. POR DON FELIPE DE ZÚNIGA, TENIENTE Y MATE DE CAMPO DE ELLAS. Archivo General de Indias, Sevilla. En el mapa se marcan la cordillera y la costa pacífica del Chocó; y entre ellas dos ríos, determinando cuál de ellos tiene oro, más o menos así: Río de Nayga, Río de San Miguel, tiene oro; Río de Saita, Río de Timbiquí tiene oro, Río de Guapí tiene oro, río de Nambijo y San Andrés, tiene oro, Río de la Paz tiene madera, Río del Izcuanué, Río de Maquí, tiene Oro; entre otros.

La ambición por el oro, la codicia son pecados comunes a los seres humanos, para evitar que este defecto infecte las órdenes religiosas se atacó constantemente la posibilidad de que los religiosos de cualquier estado pudieran heredar los bienes, tanto en el sentido de ser

¹⁶² Los testamentos y la utilización de los bienes materiales para asegurarse la salvación son un tema que se trata aparte por su enorme complejidad y evidencia.

herederos como de dejar sus bienes a terceras personas. Así, sus bienes eran temporales y servían solamente en su período de vida sin la posibilidad de atesorarlos. La solución no funcionó.

El hábito de los curas a dedicarse a los negocios era por demás escandaloso. Tomando en cuenta sus responsabilidades, este mal hábito no solo les afectaban a ellos, también descuidaban sus obligaciones doctrinales: predicar, confesar, dar los sacramentos, cumplir con las misas, fijar las penitencias, por estar ganando unos cuantos reales. El usufructo de productos de la tierra y de la mano de obra desviaba la atención espiritual que debían brindar.

Entre muchos de los hechos documentados, y supongo que muchos más que no llegaron a escribirse ni procesarse, está el expediente levantado por el gobernador encargado de la provincia de Quijos Don Joseph Checa,¹⁶³ teniente veterano de las milicias del Rey, quien informa al Presidente de la Real Audiencia, y a través de este al Cabildo eclesiástico las irregularidades de tipo material y moral que se sufre en la provincia de su jurisdicción. El acusador es escrupuloso y se ha preocupado por reunir una serie de testigos de entre militares y clérigos destinados por varias razones a la zona.

Y aunque algunos de los testigos no podían responder a algunas de las preguntas planteadas en el cuestionario, las respuestas en conjunto nos dan una idea del sistema de financiamiento que utilizaban los curas de misiones, muchos de estos ilícitos y otros «monstruosos». En general, los diezmos estaban destinados al caudal de la corona, de ellos era asignado un estipendio estándar para los párrocos. Con este estipendio se esperaba que el cura cumpla con sus funciones. Sin embargo la lógica de la ofrenda y el don era una práctica que de manera obligatoria, bajo coacción o por manipulación los curas tenían otras entradas.

Además de tener la alacena llena todas las semanas del año, se volvía a llenar de productos en ocasiones especiales gracias al tributo conocido como «Camarico».¹⁶⁴ Los indígenas estaban obligados a entregar los días de fiesta y celebraciones (matrimonios, bautizos) huevos, gallinas, peces, yucas, plátanos. Estas entregas los empobrecían, quedando para ellos tan solo «hierbas silvestres y algunas semillas que quedan de las chacharitas que

¹⁶³ Expediente contra curas de Quijos; Josep Checa y Josep Villalengua y Marfil; 1789 (Archivo Episcopal de Quito, Serie: Gobierno Eclesiástico, Caja 17, s/n).

¹⁶⁴ Aunque el diccionario de 1780 no es específico, en algunas definiciones consta como ofrendas hechas exclusivamente a los curas. El actual diccionario se refiere al Camarico como una palabra de origen Quechua, y asegura: «Parece ser cierto derecho».

cultivan', si no tenían los animales de crianza para la ofrenda, Jorge JUAN y Antonio de ULLOA (1826) aseguran que fiaban a otros para poder cubrir el tributo de fiesta.

También, y entre las conductas monstruosas estaba por una parte el cobro por los santos oleos y las misas de entierro; y por otra el hecho de que los curas habían montado sistemas ingeniosos para acaparar el oro que recogían los indígenas. Era el caso de los misioneros de la provincia de Quijos quienes tenían la costumbre de adquirir oro y pita¹⁶⁵ haciendo un trueque basado en una particular coacción: «daban al fiado lienzos, pañuelos, chaquiras, machetes, fajas y otras varias cosas» a los indios. Para obtener la paga por los artículos otorgaban la licencia necesaria para que los indios se adentrasen en la selva y trajeran de vuelta –uno o dos meses después- el importe de los artículos que los obligaban a recibir.

En el tiempo de su licencia los pueblos quedaban abandonados, y los indios que salían a conseguir el oro se privaban del pasto espiritual, pues ningún sacerdote los acompañaba. Aquellos que morían en la selva, morían «como brutos, sin los auxilios necesarios de nuestra santa Madre Iglesia». ¹⁶⁶ Por parte de las autoridades fiscalizadoras de estas prácticas, el mismo presidente de la Audiencia, si bien las condenaba también era permisivo en la medida en que entendía que ciertos objetos solo podían ser llevados por 'blancos'. La lejanía y el difícil traslado a estas geografías naturalizaban el papel de los Misioneros como comerciantes de este tipo de objetos.

En público y notorio escándalo: la vida sexual de los religiosos

De los más comunes rumores son los que pesan sobre la «relajada» conducta sexual de los religiosos. Bastaría con decir que fue *vox populi* el hecho de que los religiosos, especialmente los hombres, se anduvieran con alguna mujer, a veces viviendo en conjunto e incluso con hijos de por medio. Los escándalos de las monjas eran más circunscritos a la vida monástica, es decir, si tenían por ahí algún «amació» se lo habían encontrado en su propia clausura, tal vez por eso se evitaba a ultranza que se quedaran hombres después de las oraciones de la tarde, incluso los confesores.

Quisiera hacer el intento de releer los documentos encontrados sobre escándalos de la vida sexual, familiar o afectiva de los sacerdotes a la luz de un entramado de significaciones y valores circulantes. En primer lugar, debo decir que las maneras en que se han construido

¹⁶⁵ La pita parece ser una cabuya trabajada de la fibra de una penca seca.

¹⁶⁶ Expediente contra curas de Quijos; Josep Checa y Josep Villalengua y Marfil; 1789 (Archivo Episcopal de Quito, Serie: Gobierno Eclesiástico, Caja 17, s/n).

las normas sexuales del pasado en los imaginarios contemporáneos son mucho más rígidas que como realmente eran.¹⁶⁷ Parece ser que las relaciones sexuales prematrimoniales eran bastante comunes en todos los grupos sociales, aunque bajo una normatividad diferente.

Lastimosamente no hay un estudio sobre niños expósitos en la Real Audiencia de Quito en la última mitad del siglo XVIII, aunque en el Archivo Nacional del Ecuador exista un fondo completo con el nombre de *Hijos expósitos y naturales*, que consta de 8 cajas con 92 registros, desde 1647 hasta entrado el s.XX. La existencia de estos niños es un indicador de todo aquello que podía significar discriminación y marginalidad en cuanto a los procesos reproductivos de la sociedad colonial, pero al mismo tiempo la práctica sexual efectiva fuera del matrimonio. Por otro lado Bernard LAVALLÉ (2001) ha hecho un magnífico trabajo con respecto a los contratos de matrimonio y sus implicaciones en los Andes coloniales.

Ahora bien, no todo era color de rosa, es verdad que las permisividades sexuales eran más amplias de lo que estamos acostumbrados a pensar, pero también es cierto que habían cosas permitidas siempre y cuando guardaran unas normas que no son explícitamente prohibitivas. Es decir, se toleraba cierto grado de relajamiento siempre y cuando no se alterara el orden moral de la comunidad. Pareciera ser que el objetivo era conseguir el perfil de una paz social asegurada más que el cumplimiento fiel de las convenciones.

Cuando Ann TWINAM (2009) habla de los hijos ilegítimos y naturales durante el período colonial tardío en la América hispánica hace un seguimiento de las maneras de ocultar el embarazo por parte de las mujeres de la élite, apoyadas por su familia o por el padre del niño que comúnmente se lo llevaba lejos de la madre con el fin principal de guardar el honor de la mujer. A estos embarazos se los llamaba ‘embarazos privados’, en contraste con lo que la autora califica como ‘embarazos públicos’, que eran el resultado de las relaciones sexuales mantenidas por las mujeres de ‘honor’ siempre y cuando existiera una promesa de matrimonio.

Tanto las unas como las otras mujeres mantenían su imagen de mujeres de ‘buenas costumbres e intachable conducta’, no eran consideradas impúdicas de ninguna manera. El secreto, en el primer caso, y la promesa de matrimonio en el segundo eran estrategias para que, a pesar de ser madres mantuvieran la honra y el buen nombre de todo el grupo familiar. Hay que detenerse un poco sobre los esfuerzos del embarazo privado para explicar mi

¹⁶⁷ Al respecto Bernard LAVALLÉ (2001) y Ann TWINAM (2009) pueden darnos una idea sobre la exigencia de virginidad femenina en el matrimonio como un parámetro móvil y permisivo.

argumento posterior; me parece que el embarazo privado no puede llegar a ser tan secreto, es decir lo deben saber las personas más cercanas a la mujer embarazada, los sirvientes obligatoriamente presentes por la clase social estudiada por TWINAM y algún que otro amigo de la familia, el presbítero que inscribía al niño, y a lo mejor la persona –médico o matrona– que asistía el parto.¹⁶⁸

Al respecto de este secreto a voces, uno de los documentos más inquietantes que recogí es parte de la correspondencia vía privada que Pedro Montufar y Frasso,¹⁶⁹ Alcalde ordinario de segundo voto del Cabildo quiteño mantuvo con el Rey a través del Consejo de Indias. En estas cartas expresa su preocupación por la relación ilícita entre el abogado Don Simón Sáenz de Vergara, casado en Popayán con Juana del Campo; y su amante doña Joaquina Aizpuru, con la cual mantiene «comercio torpe»;¹⁷⁰ «hija de padres honrados, y de una familia honesta, y principal de este vecindario».

La carta, escrita por el alcalde ordinario, explica una de sus principales funciones: «quitar todo motivo de escándalo en la República» y en ella muestra sus preocupaciones por mantener este orden moral que dependía en mayor medida de una apariencia sólida de honradez y buena conducta que debían mantener, especialmente, las personas de ‘honor’. Lo curioso en realidad es que el expediente que ha sido enviado vía reservada al consejo de Indias revela el conocimiento público de esta relación adúltera.

Al parecer la pareja se veía hace rato cuando los padres de ella no estaban en casa, o incluso cuando estaban. El abogado Don Simón Sáenz de Vergara, principal involucrado, estaba casado en Popayán pero vivía en Quito y ella era una ‘niña’ que tenía una condición especial, aunque no se sabe de qué se trata, y que además pertenecía a una familia bastante importante. Para descubrir la gravedad del asunto se presentan una serie de testigos que juran el más cerrado secreto con lo tocante al proceso y el pecado de ‘la niña’. El cuestionario del proceso tiene como testigos personajes de los bajos estratos, sirvientes, oficiales, que parecen haber estado enterados de todo. Lo que se les pregunta es si saben lo que pasa entre los amantes, y las maneras en que lo supieron.

¹⁶⁸ La autora da dos ejemplos de este tipo de embarazo que se lleva a cabo con un desenlace triste: las madres mueren en el parto, tal vez por la imposibilidad de ser asistidas por un entendido en el tema por temor a romper el secreto.

¹⁶⁹ Expediente sobre comercio torpe entre Joaquina Aizpuru y Simón Sáenz. Pedro Montufar y Frasso, 1793 (Archivo General de Indias, Serie: Correspondencia vía reservada, Quito, Caja 586, s/n).

¹⁷⁰ Doña Joaquina Aizpuru y Don Simón Sáenz son padres de Manuela Sáenz, el personaje histórico que fuera amante de Simón Bolívar, de esta unión hubieron dos hijos naturales.

En primer lugar se cita a Don Nicolás Zapater, quien asegura saber de la relación ‘de ciencia cierta’ por ser el amanuense del abogado Don Simón; pero que además asegura que también se lo ha contado a él una mujer ‘cuyo nombre ignora’, que además le dijo que don Simón está casado en Popayán y que ha mantenido en Quito otras relaciones ilícitas. El segundo testigo es José Nicolás Núñez –de color pardo- plumario del abogado, que dice que se dio cuenta de la relación ilícita por el mucho tiempo que pasaban juntos los amantes y porque incluso a veces se quedaba el abogado a dormir la siesta en casa de los Aizpuru a escondidas de los padres de la niña. Dice además que también lo notó por los paseos públicos que dan juntos y que ‘son sabedoras’ de dicha amistad cinco o seis personas más.

Gabriel Yáñez dice que sabe que mantienen una amistad pecaminosa por haberlos visto en paseos en los extramuros de la ciudad y ‘por las señas y contraseñas con que los ha visto manejarse’. Es decir, la pareja paseaba escandalosamente aireando su relación a diestro y siniestro. Pero si estas pruebas eran ambiguas, el tipo de testimonio de María Manuela Godoy –de color pardo- nos da cuenta de los funcionamientos sociales de los secretos, los vecindarios, el deber de vigilar por el cumplimiento de la justa conducta.

Sabía esta sirvienta -por haber vivido en un cuarto bajo de la casa de don Mateo Aizpuru- que la amistad entre la niña Joaquina y el Abogado se había profundizado a tal punto que ella contaba entre sus obligaciones, de empleada doméstica, cuidar de la ropa de Don Simón. Asegura en el testimonio, que tanto ella como él querían utilizarla como recadera para convenir en sus citas, y quien sabe que más; pero ella se negaba ‘por no servir de tercera ni que peligrase su conciencia’. El curioso secretismo con el que se llevó a cabo el paso de recados, es precisamente lo que nos lleva a pensar que de secreto no tenía nada.

Una de las notas, cuyo contenido según el abogado ‘no conducía a mala cosa’ fue entregada a la declarante, pero esta, con el fin de asegurarse que no contenía ningún tipo de mensaje que atentara contra la moral de ciudad, la llevó donde un pulpero de la esquina para que la leyera. Seguramente María Manuela no sabía leer y el pulpero, hombre de bajo extracto seguramente, algo habría aprendido para manejar el negocio. La lectura de la carta los llevó a ambos a despejar toda duda y llegar a la conclusión de que, efectivamente, tenían ‘trato ilícito’. Una serie de confusiones y chismes proveniente de lo complicado de esta relación causó el despido de la sirvienta, quien aseguraba que cuando salió del servicio de estos amos se dio cuenta que ‘muchas personas habían sabido en la calle de dicha amistad’.

Aunque en un momento pueden resultar divertidas las circunstancias que detalla este caso, se puede deducir que este era un secreto a voces altas. No por evitarlo, pero sí con el fin de evitar el escándalo, el alcalde escribe al consejo esperanzado de que se ordene a Don Simón volver con su esposa en Popayán. Con esta forma de tratar y atacar el pecado, por sobre todo conservar la apariencia, podemos trazar un paralelo para entender las lógicas con las que se juzgaban y remediaban la mala conducta de los curas. Tengo la sensación de que más fácilmente se condenaba aquellos actos más escandalosos, que aquellos que lograban conservar las apariencias o no escandalizar al prójimo. Esta apariencia social de rectitud moral era absolutamente importante.

Así, aunque todos sepan que habían roto el voto de castidad, será considerado un pecado público aquel que altere la apariencia de orden y sobre todo la imagen de la autoridad. De hecho, autores como TWINAM coinciden en que la permisividad con la vida privada de los clérigos era un pacto de ‘vive y deja vivir’, y eran perdonados mientras se mantuvieran discretamente. También Jorge JUAN y Antonio de ULLOA (1826 [1747]) describen la costumbre común de encontrar clérigos amancebados, con familias en más de una mujer por toda la Real Audiencia de Quito, evento que era mal ejemplo para los Indios.

[...] viendo los indios que los Curas tienen consigo una mujer del mismo modo que los seglares casados, y con ella una entera familia de hijos, están persuadidos a que este horrible sacrilegio es cosa lícita; mediante a que ellos y todo el mundo están continuamente siendo testigos de estos desórdenes tan escandalosos (JUAN & ULLOA, 1826, p. 347).

El escándalo de que los religiosos –generalmente hombres– tenían varios hijos redundaba en la marginalización de esos niños; TWINAM (2009) señala que en la clasificación de status de los niños expósitos el último lugar de los condenados era para los sacrílegos (habidos de las relaciones de los religiosos o religiosas), seguidos de los adúlteros y los incestuosos.

Un cura que escandalizó al pueblo de Puenbo era el secular Josep Patricio Batallas, quien vivía en adulterio público con Antonia Gordillo, esposa legítima de Francisco Xavier Bustamante, escribano.¹⁷¹ En ella había tenido varios hijos, entre ellos dos mujeres que estaban en ‘edad de tomar estado y [que además] anda a traer públicamente consigo’. El esposo legítimo hizo el reclamo ante el Obispo ‘pidiendo se le restituyera su mujer aunque fuera con los hijos que había recibido del clérigo’; resultado de esta queja el Provisor del obispado secuestró a la mujer en un Monasterio. Este evento fue seguido de escandalosos

¹⁷¹ Informe sobre los excesos de la conducta del cura de Puenbo Joseph Batallas. Pedro Josep Meza, 1795 (Archivo General de Indias. Serie: Correspondencia vía reservada. Caja: Quito 263, s/n).

autos que no sirvieron de nada, pues el clérigo fue a recoger a Antonia, «acallando» primero al marido.

Diez años después también reconoció como hijo suyo a Miguel Batallas, habido en otra mujer soltera que «probó», a quien pagaba los alimentos del niño. Los intentos del capitular del cabildo eclesiástico por corregir la conducta del cura eran inútiles, pues al parecer gozaba de la protección de don Ignacio Batallas, con quien estaba «hermanado»; y de alguno que otro ministro de la Audiencia.

Además de vivir una vida compartida con más de una mujer, el clérigo Josep Patricio era de carácter «emprendiente» y bullicioso, a tal grado, ‘que enredará inmediatamente a cualquiera cabildo donde se le destinase’. Era de corta literatura;¹⁷² criado en ínfima clase por el oidor Don Luis de Santacruz y de bajo nacimiento por ser el resultado de las castas mezcladas de español, indio y mulato.

Todos sus ‘defectos de nacimiento’ y de comportamiento eran intolerables, pero lo imperdonable era «su mal ejemplo [que] causa ruina espiritual para todos su feligresía donde la mantiene [a Antonia Gordillo] sin recato viviendo de continuo y reteniéndola dentro de su casa parroquial». La paz se alteraba con la presencia de estos escándalos pues según dice el informante «desde que este individuo entró en mi cabildo todo ha sido inquietud y discordia».

Tal vez la desvergüenza de dicho clérigo sea una aberración de la mala conducta de un párroco en un pueblo, pero tal vez era parte de una lista de episodios comunes. Nos es posible encontrar episodios más discretos, o cuyos filtros no eran el común de la gente, si no precisamente otros pertenecientes a las élites, a los mismos monasterios o a las mismas órdenes, sin ventilar los escándalos para fuera; aunque casi estoy segura de que en un lugar tan pequeño, con gente tan devota, dedicada a la observación de lo que hacen los vecinos, no habían secretos.

En general las visitas secretas se ponían en marcha cuando los intereses y los nombres de personas de muy buena posición social estaban involucrados. Fue el caso del Provisor Don José Duque de Abarca, familiar¹⁷³ del muy controversial Obispo Joseph Pérez

¹⁷² Quiere decir que no había cursado los grados superiores de estudios, pero que también era ignorante. En el caso de los curas generalmente se refiere al desconocimiento de la doctrina cristiana y de las prácticas de administrar los sacramentos y su significado.

¹⁷³ Los familiares, en especial cuando se trata de Obispos, son los miembros de confianza de su Diócesis que ocupan los más altos cargos: Provisor, Dean, maestre escuela, Diácono, Subdiácono. También se usa en el caso

Calama.¹⁷⁴ Cuando Sor Ignacia de Santa Teresa, secretaria del Convento de Santa Clara enviara una carta de denuncias sobre ciertas irregularidades hasta manos del Rey, este ordenó hacer una visita secreta a dicho convento. El visitador aplicó a las monjas un cuestionario realizado por el mismo Obispo.

Dicho interrogatorio trataba de saber los detalles de la vida de las monjas: cómo se encontraba el monasterio en el manejo de sus recursos, si las haciendas donadas para su beneficio producían en cantidad, si las dotes dadas por las monjas habían sido invertidas en beneficio de la comunidad, si les alcanzaba para su sustento ‘honroso’, si habían escándalos y desacatamientos de la vida monástica.

Las monjas responderían que algunas son pobres y que hacen alcohol o algunas manualidades para subsistir con decencia, que no sabían manejar las haciendas que tenían para su beneficio y que no contaban con un mayordomo que administrara estas propiedades con sapiencia. Que los alimentos que recibían eran escasos y que no sabían de ningún escándalo, excepto de la ‘comunicación sospechosa y escandalosa’ que mantenía el provisor con Ignacia de Santa Teresa, de edad «muy ocasionada».¹⁷⁵

Este escándalo comenzaba por el rompimiento de las normas de convivencia del Convento y terminaba por el rompimiento de las normas de convivencia civil; conjunto del que podemos tener una buena medida de las maneras en que entre monjas cuidaban de su conducta y del buen nombre del Monasterio. Dice la madre Ignacia de Santa Rita que a pesar de que en el convento se hecha la llave a las seis de la tarde, el Provisor no quiere salir aunque sean las ocho, por lo que las monjas no pueden dormir en paz y a horas tempranas, además, nadie ‘tiene ánimo’ para pedirle que se vaya.

del Tribunal de la Inquisición, eran ayudantes de confianza que sin ser ordenados ejercían las funciones de vigilancia de la comunidad. En el caso del Obispo en cuestión llegó con sus familiares, unos adquiridos en México y otros recomendados por sus amigos en la Península.

¹⁷⁴ Esta información sigue el expediente encontrado en el Archivo General de Indias, Correspondencia de Cabildos eclesiásticos, Quito, 588. Documento no. 26 que para referenciar he transcrito en dos partes: Carta que acompaña la remisión del expediente sobre el provisor José Duque de Abarca, Josep Pérez Calama; y Testimonios de la visita secreta al Convento de Santa Clara, Juan Francisco Aguilar, 1792

¹⁷⁵ No he podido entender a cabalidad este epíteto, me aventuro a pensar que era una mujer adulta, aunque hay bastantes referencias a lo inapropiado de su edad, el diccionario (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783) dice que ocasionado es: Provocativo, molesto y mal acondicionado, que por su natural y genio da fácilmente causa a desazones y ruinas.

El relato hace una descripción pormenorizada sobre lo cerca que los cuerpos de sor Santa Teresa y el del provisor estaban en ocasiones, narrando los ‘disparates’ que este hecho causa. Declara una de las monjas:

[...] que viene [el provisor] cuasi todas las noches a hacerse mariposa de la puerta de este Monasterio parlando con la Santa Teresa desde las cuatro o las cinco de la tarde hasta las ocho de la noche. Esta conversación es tan en secreto, pegados cabeza con cabeza, que no se sabe lo que parlan. [...]Que parecieran cosidos, haciendo cuantos disparates ella le dictaba, y si alguna monja le decía algo le aterraba con sus gritos (s/f).

Al parecer la monja le recibía a veces sin su hábito –en ropa tan indecente- y buscaba celdas prestadas para hacerse la enferma y que él la cuidara. Seguramente la relación de Ignacia de Santa Teresa con Don José Duque de Abarca la hacía sentir especial, pues a su edad «ocasionada» lograba que él cumpliera sus caprichos y que constantemente se lamentara que no hubiera ‘cuatro como ella’. En esa posición privilegiada la monja maltrataba a sus pares, llamándolas de mestizas, ‘llegándonos al linaje y a la honra’.

Pocas correcciones había para los involucrados en estos casos, tal vez la falta de personal dispuesto a concurrir a parroquias alejadas y con pocos indios tributarios, o tal vez las redes de protección que se tejían entre las élites ocasionaba la falta de penalidades y la permanencia de los sacerdotes en lugares donde habían violentado el código social. Sin embargo, se establece una diferenciación entre las sanciones que el clero hacía sobre sus propios oficiantes y aquella de la justicia. Pérez Calama Obispo de Quito, en su decreto de corrección evangélica a propósito de la vida en familia que llevaba el cura de Chillanes Don Francisco Xavier Romo,¹⁷⁶ deja en claro el funcionamiento disciplinar al interior de la Iglesia. El decreto de corrección se hace en beneficio del alma del implicado, «omitiendo todo ejercicio forense»:

Nos contentamos pues, con mandar a Usted bajo de precepto formal de obediencia, que luego, luego, y sin más demora, que la de uno, o dos días disponga que, con el secreto posible, salga de esa feligresía a distancia de treinta leguas a lo menos la tal india su criada Bernarda con sus dos hijos sacrílegos Mariano y Juan.

En la lógica de salvación cristiana deberá obligadamente seguir el arrepentimiento y la corrección de la conducta pecaminosa, se le recomienda al cura además administrar sin falta los sacramentos, especialmente el de la eucaristía en su comunidad, despedir a aquellos

¹⁷⁶ Decreto de corrección evangélica a Don Francisco Xavier Romo, actual cura de Chillanes, Provincia de Guaranda. Josep Pérez Calama, 1790 (Archivo Episcopal Quito. Serie Gobierno Eclesiástico, Caja 18, s/n).

criados que tratan mal a los ‘amados’ indios; y reflexionar sobre los ‘cuatro novísimos postrimerías: muerte, juicio, infierno y gloria?’.

La cólera: un corazón injusto y poco sabio

Las imágenes más utilizadas para comprender los campos simbólicos en los que se desenvuelven las mentalidades de la colonia son las que se encuentran en el Antiguo Testamento.¹⁷⁷ Por eso es fundamental comprender las normas de la conducta a partir de las imágenes que se transmiten en la Biblia. Uno de los comportamientos menos aceptados es la ira, que además de ser un pecado capital también es parte del accionar de un gobierno tiránico. En América los curas son parte de la autoridad y además son los encargados de la evangelización, tarea que debe ser dirigida con paciencia y amor para que los neófitos vean la luz de la nueva religión y abracen con devoción la fe.

Además del maltrato y la violencia con que se explotaba a los Indios queda claro que eran comunes ciertos episodios de furia en donde sin alguna razón aparente el cura se dedicaba al castigo de los Indios o de los mestizos. En el poblado de Babahoyo, el cura Fray José Ruiz¹⁷⁸ había castigado públicamente al maestro sastre, dándole de golpes hasta que ‘arrojó sangre por la boca’. El sacerdote, dado a los castigos físicos, también había abofeteado al carpintero, e insultado a varios tanto civiles como clérigos, a tal punto de dejarlos en estado ‘en que podían perderse’. Juzgado por el pueblo como un hombre peligroso pues era ‘alterador del orden público’ también su propensión a ‘caer en algún atentado’ los hacía sentirse atemorizados, pues sus explosiones de ira dependían enteramente del

[...] carácter prevalido de su orgullo y de que continuamente carga un cuchillo que por aterrorizar a los hombres manifiesta públicamente haciendo a las de su argentería y determinación y loándose de que lo carga para castigar atrevidos (Procedimientos irregulares del Padre Fray José Ruiz, regular de Babahoyo. Vecinos del Pueblo de Babahoyo, 1802. Archivo general de Indias, Serie: Cartas de gobiernos seculares al Consejo de Indias, Caja: Quito, 263).

El temor sembrado por el cura los hizo amenazar a las autoridades con abandonar el pueblo y buscar otros asentamientos para vivir. No era raro que para la corona se asociara el proceder arbitrario y violento con el abandono de los pueblos, especialmente en el caso de los indios, que generalmente se escondían en la selva o con los ‘bárbaros’ para evitar ser convertidos y

177 Al respecto de esta retórica se puede revisar RODRÍGUEZ ROMERO (2008).

178 Las quejas de los vecinos narradas aquí se adjuntaron a un expediente completo que el Gobernador Urbina utilizó para justificar la expulsión de dicho Cura de este poblado (Procedimientos irregulares del Padre Fray José Ruiz, regular de Babahoyo. Vecinos del Pueblo de Babahoyo, 1802. Archivo general de Indias, Serie: Cartas de gobiernos seculares al Consejo de Indias, Caja: Quito, 263).

violentados. La religión en sí no era el problema, o eso argumentan los encargados de observar estos procesos, el problema es que la conversión y sometimiento a la Iglesia o a los ‘Españoles’¹⁷⁹ en general significaba una vida de penurias y de libertades truncas.

También habían escándalos resultantes de la violencia de los curas en un ámbito urbano alejado de un sistema serio de control: sin Tribunal de la Inquisición, curas amigos de los ministros de la Corona, los vecinos terminaban siendo coaccionados por la aplicación de un sentido violento y punitivo de la autoridad. Pocos fueron los religiosos sancionados, o cuya sanción se haya cumplido. En el caso del cura de Babahoyo, se le había prohibido decir misa y andar por el pueblo, incluso se le había desterrado de toda la provincia de Guayaquil, pero el cura seguía paseándose por las calles con su cuchillo al cinto atemorizando a todo el que se le cruzara delante.

O como en el caso del ayudante del cura de Chillanes, Don Martín Sánchez, «pues nos consta que persigue y maltrata a nuestros muy queridos hijos los Indios, aporreándolos, aún dentro de la Iglesia»,¹⁸⁰ a quien se le pidió salir del pueblo sin ninguna otra sanción. La debilidad de las sanciones podría estar emparentada a la misma concepción de su gravedad, es decir, lo más seguro es que la violencia sobre indígenas, mujeres, gente pobre, niños, haya sido un escenario común.

Un escándalo mayor registrado en una sentencia dictada en 1785 es una muestra de que cuando era necesario se seguían por parte de la justicia procesos que intentaban normar la conducta excesiva de los clérigos. Con fecha 4 de julio de 1785¹⁸¹ una cédula Real firmada de puño y letra del soberano ordenaba la remisión ‘a estos reinos’ de varios religiosos envueltos en un caso de violencia, asesinato y al parecer lujuria. Los implicados pertenecían a los conventos de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, quienes desataron su furia contra algunos ciudadanos que acusaron a uno de los Agustinos de mantener ‘inhonesto comercio con una mujer pública’.

La venganza de los curas empezó con las injurias lanzadas en público desacreditando las más nobles casas de la ciudad y continuó con la incursión enmascarada ‘de unos de San Agustín’ a la casa de la dicha mujer a darle violentos y numerosos azotes. El mismo caso

¹⁷⁹ Es el término utilizado en varios documentos.

¹⁸⁰ Decreto de corrección evangélica a Don Francisco Xavier Romo, actual cura de Chillanes, Provincia de Guaranda. Josep Pérez Calama, 1790 (Archivo Episcopal Quito. Serie Gobierno Eclesiástico, Caja 18, s/n).

¹⁸¹ Cédula Real para impedir las liviandades de Curas con autoridades civiles. Carlos III, 1785 (Archivo General de la Nación Colombia. Serie: Curas y Obispos, legajo 2, expediente 13, f. 249).

narra la muerte de Don Joaquín de Grados a causa de los golpes propinados por un religioso de Santo Domingo. Tan solo cuatro de los ocho implicados fueron remitidos a España, tal como lo indicaba la respuesta a la Cédula Real, los otros cuatro fueron repartidos en diferentes conventos de América, con el consejo de que se tuviera extrema vigilancia pues les resultaba muy fácil huir.

Cuando la violencia era un feo adorno de la personalidad del cura, era también un tipo de vicio que dañaba perpetuamente su alma. Es el caso del cura del poblado de Palenque en la provincia de Guayaquil, acusado de iracundo en un juicio llevado a cabo por el teniente Bernardo José Darquea.¹⁸² El fin último del juicio no era probar agresiones o algo por el estilo; se hizo para probar que el cura se había convertido en su enemigo y que su odio –por no querer el teniente casarse con ninguna de sus hijas- lo había llevado a difamarlo y ofenderlo. Además de eventos puntuales el formulario de testimonios incluye la pregunta número seis:

[...] si saben que dicho cura es voluble, cabiloso¹⁸³ o temible por sus tropelías y locuras y si su conducta y procederes son conformes con lo debido al santo carácter eclesiástico (Testimonios adjuntos al juicio entre el cura y el teniente del poblado de Palenque en la Provincia de Guayaquil. José Bernardo Darquea. Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Fábrica de Iglesias, legajo 19, expediente 4; s/f).

A esta pregunta algunos contestarían que el tal Figueroa ‘es temible, lunático, violento’; al parecer tenía sus días, pues cuando ‘está así no hay quien lo tolere’ pero en otros días era ‘bueno con todos’. La bondad era lo que se esperaba de estos funcionarios, después de todo eran los representantes del amor con que la corona cuidaba de sus súbditos.

La pereza: faltar al deber de predicar

Entendemos el sentido complejo de la «pereza» como pecado mortal frente a la ociosidad, como falta social. La ociosidad es una palabra relacionada con la poca vocación para el trabajo, con el hecho de no ser útil; aquellos mayoritariamente engalanados con este atributo eran los pobres. La ociosidad y la falta de propiedad privada están vinculadas en el imaginario colonial como herencia de las imágenes sobre los pobres y los haraganes que se desarrollaron durante la alta Edad Media en Europa. La «pereza» es negligente, no tiene que ver con la

¹⁸² Testimonios adjuntos al juicio entre el cura y el teniente del poblado de Palenque en la Provincia de Guayaquil. José Bernardo Darquea, s/f. (Archivo General de la Nación Colombia, Serie: Fábrica de Iglesias, legajo 19, expediente 4).

¹⁸³ Cabildada: La resolución atropellada e imprudente de alguna comunidad o cabildo.

productividad, tal como la entendemos, tiene que ver con el descuido al momento de cumplir con las obligaciones que cada uno asume como parte de su rol social.

Especialmente cuando se habla del adelanto de las provincias de ultramar, algunos verán como causa del ‘atraso y miseria’ de muchos pueblos la pereza y flojedad con que se desenvuelven los habitantes de las Indias, me parece esclarecedor entender el problema de la pereza como una forma del descuido en el trabajo de los curas de almas, párrocos y doctrineros. Esta forma de descuido es contrapuesta con el ‘zelo’¹⁸⁴ con que se supone que podrían velar por la Gloria de Dios y el bien de las almas.

El desinterés de los párrocos por «salvar» -ante todo- el alma de los indios e impedir con esa actitud que conocieran la «verdad de la fe católica» siempre es motivo de queja y angustia; tanto de parte de las autoridades como de parte de los mismos adoctrinados. Los relatos sobre la pereza vienen –generalmente- acompañados por otros, especialmente por escándalos relacionados con la explotación de la mano de obra indígena originados en la codicia de los párrocos o clérigos.

En cierta medida la constancia de los curas y su cotidiana atención es la única manera en que el proceso evangelizador puede ser efectivo. Valorando las demostraciones de zelo que algunos misioneros tenían en la ejecución de su tarea se puede deducir que demostrar una conducta ejemplar y un trabajo incansable era una de las pruebas más fehacientes de su fe y devoción. Demostraban su disposición para abandonarlo todo –bienes materiales, comodidades- a cambio de la glorificación de la religión. El descuido llevaba a la pérdida de las almas ganadas con esfuerzo, principalmente debido a que en el imaginario de los castellanos y blancos los indios eran sobre todo «rústicos» y su entendimiento limitado necesitaba constantes refuerzos tanto retóricos como prácticos de una adecuada vida cristiana.

Esta negligencia se entreveía en algunas de las acciones llevadas a cabo por los curas, y están relacionadas tanto con el ausentismo reinante en la totalidad de la diócesis como en la despreocupación de los espacios y objetos considerados como sagrados; o por lo menos es lo que se puede entrever en las constantes quejas de los administradores civiles de las poblaciones:

¹⁸⁴ Zelo: El cuidadoso y vigilante empeño de la observancia de las leyes, y cumplimiento de las obligaciones en el común, o en los particulares. El afectuoso y vigilante cuidado de la Gloria de Dios, o el bien de las almas; y se extiende al del aumento y bien de otras cosas o personas.

[...] los curas hacen muy corta residencia en ellos; las iglesias están con la mayor indecencia que se puede imaginar, y lo mismo los ornamentos; el pasto espiritual que subministran a los indios es cuasi ninguno, y como en todo se advierte la falta de zelo, en lugar de haber adelantamiento en ellas hay atraso (JUAN & ULLOA, 1826, p. 365 [1742]).

Era el caso del cura de Chahuapanas Doctor Don Xavier Suárez¹⁸⁵ del que se decía que por sus vicios –tener una mujer india viviendo en su casa y el de la embriaguez «al cual se entregó»¹⁸⁶ -había descuidado por completo la práctica de la doctrina, los había privado del consuelo y alivio de la Santa Misa, y especialmente en las fiestas de navidad del año 1787, por hallarse enfermo debido a los «estragamientos» propios del aguardiente, y porque no hizo «propósito» no se presentó. Pero su pereza y su desidia iban más allá; administraba todos los sacramentos «con repugnancia» o de «modo irreverente».

En general, desde el punto de vista de las autoridades, la enseñanza del catecismo era una tarea necesaria pero difícil; casi siempre se depositaba esta dificultad sobre la idea general de que los indígenas tenían poca capacidad intelectual; pocas veces se hacían observaciones sobre los métodos de la catequización. La manera en que se había resuelto la enseñanza era la repetición de los libros escritos tanto en lengua castellana como kichwa (o aimara). El ejercicio de repetición era ampliamente criticado pues al parecer era evidente que los indígenas no habían aprendido el significado de las frases, solo su sonido. Algunos de los sacerdotes habían hecho el esfuerzo de aprender a cabalidad las lenguas indígenas para impartir las enseñanzas, pero la mayoría repetía de memoria el dogma escrito en otra lengua –en general el latín-.

Con el tiempo el ejercicio de adoctrinamiento se encargaba al más antiguo de los discípulos quienes repetían las frases aprendidas. Todo este sistema daba la impresión de ser una manera poco sincera de enseñar la fe. Las distancias culturales asumidas por los castellanos como inferioridades intelectuales de los indios, además del sistema de enseñanza descrito revelaban la despreocupación por la comprensión cabal del dogma:

Cada cura tiene un Indio ciego destinado para decir la doctrina a los demás; este se pone en medio de todos, y con una tonada que ni bien es canto ni bien es rezo, va diciendo las oraciones palabra por palabra, y el auditorio corresponde con su repetición. [...] Este rezo

¹⁸⁵ Visita a Chahuapanas. Libro de visita de los pueblos de la provincia de Mainas, hecha por el Doctor Don Pedro Valverde, Superior Visitador y Vicario General por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Blas Sobrino y Minayo, dignísimo Obispo de la Diócesis de Quito. 1787 (Archivo Episcopal, Quito. Gobierno eclesiástico, caja 17, s/n).

¹⁸⁶ La visión sobre la embriaguez en este caso es un ejemplo de como este visitador clasificaba las faltas de sus curas mirando las cortas posibilidades de reemplazarlos: en algunos expedientes no se hizo más que amonestar de manera verbal a los implicados en «feos crímenes» como la extorsión de los indios o el amancebamiento, pero en el caso del cura de Chahuapanas la embriaguez es considerada como un vicio incurable por lo que el implicado es expulsado de inmediato.

dura poco más de media hora, y a esto se reduce toda la instrucción cristiana que se da a los Indios, de cuyo método se saca tan poco fruto que los viejos de sesenta años no saben más que los cholitos pequeños de seis años; y ni estos ni aquellos aprenden más que hicieran los papagayos si se les enseñara (JUAN & ULLOA, 1826, p. 353 [1742]).

Su zelo y su desidia se veían claramente en cada acción de los curas a los cuales se les revisaba en la visita pastoral la frecuencia de las prácticas de confesión, predicamento, administración de los sacramentos. Uno de los descuidos más lamentables y problemáticos para la agenda de salvación del alma de sus vasallos era la negligencia en el momento de la muerte de alguno.

*La soberbia y el orgullo: spectaculum facti sumus, mundo angelis et hominibus*¹⁸⁷

Hay algunos registros, aunque pocos y cortos, en los que la gente da cuenta de haber hecho o dicho tal o cual cosa a causa de su conciencia, de un estado auto reflexivo de sus pensamientos y comportamientos. Sobrevenía la noción de ella especialmente frente a la muerte, pero en ocasiones, al explicar sus actos cotidianos se manifestaba este sentido de auto examinación de lo dicho o lo hecho. Sobresale la representación de las virtudes propias en el momento en que algunos individuos exponen sus propios logros y cualidades, o la insistencia en conductas humildes y sacrificadas como expresión de una vida acorde a los ideales de época.

Uno de los documentos más completos de un individuo reflexionando sobre sí y sus ‘feos adornos’ de carácter, es el memorial que el Obispo de Quito Joseph Pérez Calama (1789-1792) envió al Consejo de Indias con el fin de presentar su renuncia. El documento nos sitúa en una realidad inevitable de la vida interior de los habitantes del s.XVIII: su propia suspensión entre lo humano y el toque de los ángeles.

En el año de 1790 -apenas meses después de haber sido consagrado como Obispo- escribió un largo memorial que tiene como fin conmover con sus preocupaciones sobre su propio comportamiento «mundano» al consejo de Indias con el propósito de que se le permita abandonar el cargo.¹⁸⁸ El memorial de Calama nos conduce por una reflexión sobre

¹⁸⁷ 1Corintios 4 v. 9.- Pero me parece que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha dejado en el último lugar. Parecemos prisioneros condenados a muerte. *Somos el hazmerreír del mundo entero, y hasta de los ángeles!*

¹⁸⁸ Pérez Calama es un personaje bastante curioso. La documentación que generó por sí mismo a fin de evitar mal interpretaciones debido a un sin número de querellas por varios motivos tanto con sus propios familiares como con las autoridades de gobierno, constituye un grueso volumen de cartas. Este material nos puede dar una buena idea de las maneras en que se concebía el buen y mal comportamiento y el peso de la conciencia y el autodomínio (Memorial de Renuncia del Obispo de Quito Joseph Pérez Calama, 1790. Archivo General de Indias, Serie: Gobierno, Caja: Quito, 588; s/n).

la calidad de los seres humanos en medio de las tentaciones del mundo y la conducta que se espera de ellos.

Los tortuosos postulados del memorial transitan las disputas teológicas sobre el problema de Dios, el bien, el mal y la gracia. Incapaz de religar su relación con Dios debido a la imperfección de la naturaleza humana, el hombre es fácil presa del desequilibrio de sus pasiones.¹⁸⁹ El pecado y la imperfección humanas son el medio que justifica la llegada de Cristo y su sacrificio, reafirmando la necesidad de arrepentimiento y de fe; he ahí el dogma del Obispo.

Las pasiones, que inundan el corazón humano, son un cúmulo de emociones por las cuales se obstruye la razón y se puede perder toda conexión con Dios. Esta explicación mantiene una semejanza con varias corrientes médicas, teológicas o filosóficas que trataban de encontrar en el desequilibrio explicaciones de enfermedades, condiciones morales, o casos de locura. El exceso de emociones –humores- causaban un calentamiento de la cabeza, lo que daba como resultado el frenesí, por ejemplo.

El Obispo quiteño recorre la naturaleza de sus emociones y pensamientos como un juez de su propio comportamiento e ideas. El campo del orgullo o la envidia escapa por completo de la voluntad de perfección de los hombres, como una fuerza incontrolable que los aleja de las virtudes, muy a su pesar.

Calama era un hombre de cuna humilde que había sido beneficiado por la divina providencia, teniendo tutores y protectores de ‘primera esfera’ cuya compañía iluminaba su oscuro origen. La bondad de su suerte le obligaba a estar en deuda con el Señor, pues, había beneficiado a un humilde sirviente ‘a quien crió de la nada’ y quien había sido redimido con su «preciosa sangre y afrentosa muerte en la cruz». La fortuna lo obligaba a rendirle homenaje a su divino protector, renunciando al mundo material y dedicándose a ‘sus oraciones, lágrimas y ayuno’ para poder redimir las ofensas de su orgullo y satisfacer la piedad que le exige la fe.

Los tormentos de Calama son una suma de angustias que tienen que ver con su personalidad, los pecados por el orgullo y los sentimientos píos. Se sentía culpable por dejarse seducir «por el brillo y el oropel de tan cuantiosas rentas y tan distinguidos honores», esta

¹⁸⁹ Es una antigua discusión teológica y tiene que ver con la predestinación y el poder de Dios. Con el tiempo sería polemizada en especial bajo las figuras de San Agustín y Pelagio, y por otro de Santo Tomás y Suárez (KOLAKOWSKI, 1996).

seducción lo llevó a aceptar el cargo de Obispo de Quito. Estos pecados de conducta son capitales a los ojos de un examinador riguroso; y Calama era ciertamente draconiano.

Apenas llegado a las tierras de la Audiencia de Quito amonestó duramente a uno de sus familiares, el Capellán López, por haber aceptado un plato de leche-crema que alguna vecina le ofreció viéndolo un poco indispuerto. La versión de José López es bastante explícita;

[...] en el pueblo de Guano, día nueve del corriente mes. Entre ocho y nueve de la noche estando conversando con su señoría ilustrísima acerca de un poco de agua de canela y leche medicinal que para contener unos pujos de sangre que padecía el referido presbítero le había mandado una señora de mucha virtud y circunstancias en el dicho pueblo de Guano, se irritó su señoría ilustrísima tanto de esta inocente y caritativa acción que se vio consternado el dicho López (El Obispo de Quito, informa a V E la despedida de sus familiares, y lo mucho que ha sufrido y sufre. Josep Pérez Calama, 1790. Archivo General de Indias, Serie: Cartas de Cabildos eclesiásticos, Caja: Quito 588, expediente 24).

El episodio se agravó debido a que ante los gritos desaforados del Obispo, López optó por decir que otros familiares habían aceptado regalos más copiosos. Por lo que, después de acusarlo de dejarse sobornar -el Obispo había ordenado a sus familiares que no aceptasen de regalo ni un solo vaso de agua-¹⁹⁰ lo acusó de injuriar a su gobierno eclesiástico. A estos problemas, fruto de su carácter colérico, como él mismo se definiría, se sumarían problemas del pundonor, como era la Zelotypia.¹⁹¹ Calama consideraba un grave problema los favores que recibía de sus superiores, pues otros próximos no podían ver con «ojos blancos» la facilidad con que había ido obteniendo cargos eclesiásticos cada vez más importantes. Además de sus tormentos morales, el Obispo sufría algunas enfermedades; en su código de conducta y castigos Pérez Calama acusaba a sus múltiples defectos de carácter los flagelos que sufría su salud.

La costumbre de analizar y juzgar sus actos le llevó a Pérez Calama a escribir un documento al que tituló *Breve memoria histórica de la conducta privada y pública del Dr. Don Joseph Pérez Calama*. Tanto este como otros documentos que escribió a lo largo de su tormentosa vida interior dan cuenta de un hábito por censurar la conducta y elevar los errores humanos a pecados de gran trascendencia.¹⁹² Mirando replicar un modelo de virtudes inaccesible para sí, como para todos, Pérez Calama anhelaba cumplir con el dictamen de la providencia

¹⁹⁰ El Obispo de Quito, informa a V E la despedida de sus familiares, y lo mucho que ha sufrido y sufre. Josep Pérez Calama, 1790 (Archivo General de Indias, Serie: Cartas de Cabildos eclesiásticos, Caja: Quito 588, expediente 24).

¹⁹¹ Zelotypia: La pasión de los celos.

¹⁹² También por ensalzar las virtudes de unas contadas personas.

[...] comenzó la luz de la divina gracia a rayar en mi interior poniéndome de cuando en cuando con reiteradas pulsaciones. Que si quería yo salvarme me negara a mí mismo. Que renunciara y diera de mano a mi mundo, sin adular más al mundo general, y así que me resolviera a elegir un estado de retiro, en que frecuentemente y con total quietud pudiese orar, y clamar a dios el perdón de mis anteriores descarríos de vanidad, vana ciencia y vana gloria (Memorial de Renuncia del Obispo de Quito Joseph Pérez Calama, 1790. Archivo General de Indias, Serie: Gobierno, Caja: Quito, 588; s/n).

Constantes enfermedades y querellas con cada uno de los que lo acompañaban, más las incomodidades del viaje a Quito y las hostilidades propias de la tierra caliente hicieron que este hombre intentara ser paciente, pero de nada sirvió. El Obispo mantuvo querellas con todos y cada uno de aquellos que le rodeaban.

En su renuncia constaban como motivaciones la ausencia de dos características fundamentales del gobernante: la fortaleza física y la perfección moral. Un buen Obispo debía tener las cualidades necesarias para ser capaz, tanto física como moralmente, de hacer visita y corregir las indecencias y los pecados. Los conocimientos sobre el evangelio y los métodos de catequización debían ser óptimos, pero sobre todo su recta razón no debía dejarse engañar por ‘el brillo del oropel’. La figura del Obispo es la del pastor que cura, el que sana y el que es capaz de cargar con el peso de su rebaño perdido encontrando el camino de la salvación para cada alma:

Mi amado cura, y mi amada oveja descarriada: En el modo posible ya este amante pastor, y padre de U[sted] a buscarle y cargarle sobre mis hombros con este decreto evangélico: ¿Dónde está cura mío la creencia y Fe sobre los cuatro novísimos postrimerías de todo hombre: muerte, juicio, infierno y Gloria? (Decreto de corrección evangélica a Don Francisco Xavier Romo, actual cura de Chillanes, Provincia de Guaranda. Josep Pérez Calama, 1790; Archivo Episcopal Quito. Serie Gobierno Eclesiástico, Caja 18, s/n).

Es peculiar este proceso de auto censura del propio comportamiento y pensamiento, sin embargo parece no ser aislado, aunque su pleno desarrollo ha sido atribuido al s.XIX. José Ignacio Eyzaguirre, nacido en Chile en 1779, escribió una suerte de ayudas mnemotécnicas con el fin de no fallar en su confesión general.¹⁹³ Aunque este tipo de documentos son inquietantes por su contenido, asombra la manera metódica en que Don José Ignacio escribió los detalles de sus pecados y las dudas sobre la naturaleza de estos.

Ahora bien, también estos juzgadores expertos estaban atentos a las virtudes morales de los vecinos. En ocasiones esas virtudes o defectos eran objetos de consulta pública o

¹⁹³ El documento, una curiosidad en la historiografía de América del Sur, fue encontrado y analizado por BOWEN SILVA (2014), quien se refiere a él como exótico en su tiempo y en su geografía, pues las confesiones generales eran propias de las élites del s.XIX o guiaban el proceso de muerte, por lo que la precisión de estas anotaciones llama la atención.

privada, en general lo que había observado la comunidad como comportamientos de los individuos y su carácter era prueba que servía tanto como testimonios en juicios como para la designación de cargos públicos. De esta manera, las voces interiores y los rumores eran parte de esa autoridad incorpórea que ponía cada cosa en su lugar.

Capítulo 6. Cuidado del orden, autoridad, convivencia y valores de intercambio

Las relaciones sociales descansan sobre una maraña de invisibles vínculos jurídicos que todos los sujetos sociales, desde el Virrey hasta un esclavo, sabían utilizar a su favor.
(VELÁZQUEZ CASTRO, 2013, p. 36).

Las relaciones sociales entre pares, la convivencia social depende del pacto implícito y explícito que se ha hecho al interior del grupo y con la autoridad. Está condicionada también por las concepciones que se tengan sobre lo que el orden y la paz significan y por los múltiples mecanismos puestos en juego para conservarlo o transformarlo según intereses aislados o articulados alrededor del bienestar colectivo.¹⁹⁴

Aunque todos los acuerdos comunes de naturaleza práctica se materializan en la forma de lo cotidiano, todos tienen un origen ideológico y representan unos mecanismos hechos para resguardar ese mismo orden. Así, tanto el sentido del tiempo como del espacio se combinan con las disputas en terrenos simbólicos como las jerarquías, las maneras de proceder y la conducta. Quiero entender la función del orden en la época colonial, como un asunto presente cotidianamente no sólo en el momento de reflexionar o actuar frente a la ley o a la autoridad; también presente entre vecinos, en el entorno familiar, en el uso del tiempo festivo y del tiempo ordinario.

Esta reflexión está estructurada bajo cuatro premisas rectoras: a) el orden es entendido como el curso natural de las cosas que asumen un lugar establecido y casi inamovible dentro de un sistema estamental, este orden se constituye en parte del horizonte social propio de la época; b) el Reino es la encarnación del soberano y por tanto las percepciones del orden social se establecen en una estrecha conversación entre lo que acontece y las maneras del gobierno –incluyendo el catolicismo; c) había una intensa práctica de movilidad social que utilizaba a su favor los dispositivos y discursos del sistema político monárquico colonial; y, d) a pesar de que el s.XVIII ha sido dibujado como un mundo de transformaciones atribuidas a las influencias de la Ilustración, la Revolución Francesa y la Independencia de Estados Unidos o de Haití se combinan con continuidades y tradiciones arraigadas en las prácticas de los diferentes sectores.

En este sentido me es obligatorio hacer hincapié en lo que Anibal QUIJANO (2014) llama heterogeneidad histórico estructural, es decir, las transformaciones históricas no son

¹⁹⁴ Resulta importante pensar este horizonte social propio del Antiguo Régimen en contraste con el horizonte social que fue paulatinamente ganando espacio: «el progreso»; en los documentos procesados para este trabajo, esa noción se inscribe como «adelanto de los reinos».

globales, aunque su relato si es totalizador. Bajo esta mirada debemos mirar a América y a los Andes como un lugar radicalmente distinto de Europa, en donde el orden va a estar marcado por dinámicas diferentes: su condición de colonia, las diferencias étnicas, las transformaciones económicas a nivel mundial que incidían en su rol dentro del sistema mundo, entre otras.

La Real Audiencia de Quito es un lugar marginal, lejos de la importancia y el protagonismo de las administraciones centrales de la colonia como la Ciudad de los Reyes o Nueva España. Para el s.XVIII la situación de la Real Audiencia es patética; no sólo sigue aislada geográficamente, además es poco importante, en términos económicos, políticos y sociales. Poca es la nobleza asentada en sus tierras; pobres para la época sus maneras agrarias de producción, escasa la importancia en términos de defensa de los intereses reales, reducida la capacidad de negociación sobre impuestos, aranceles, importaciones y exportaciones, pobre su importancia estratégico-militar. Eso marca una enorme diferencia entre los procesos, sistemas e instituciones instaladas en ella y las formas de lo social.

La relación singular entre los vasallos quiteños y el soberano está mediada por esa enorme distancia y por el hecho de que el inicio de lo social andino-hispano empieza en el Rey y culmina en el Estado. Definitivamente, las condiciones y las ideas políticas hispanoamericanas eran distintas. Elías PALTÍ (2015) ha comprendido la presencia transversal del soberano como parte fundamental de lo social y el hecho de su existencia, como justificación y anclaje de lo político, es esencial para el funcionamiento del sistema del Antiguo Régimen. El soberano, como depositario de la voluntad divina es al mismo tiempo el que posibilita la existencia de la comunidad y el regulador de la misma. La misma postura, dirigida a la necesidad de un estado regulador se establece como punto central en las conclusiones elaboradas por Bolívar ECHEVERRÍA (2011a) en torno a la reflexión sobre la política paternalista de los jesuitas. Incluso hoy vivimos el ejercicio de un poder vertical «desde arriba» en el cual los procesos horizontales o de base son alternativos o complementarios a la oficialidad.

Por una parte estaba las leyes que se iban cumpliendo discrecionalmente; pero por otro lado, -y tal vez más importante- estaban las costumbres y las prácticas. Las reflexiones siguientes están pensadas alrededor de esas transformaciones lentas que se hacen en el nivel de las subjetividades, enmarcadas en los estudios de Norbert ELÍAS (2012) sobre el sentido del cambio en el transcurso del tiempo. Estudiando las transformaciones en las formas de comportamiento relacionadas con la «cortesía» y la «urbanidad» se percató de la escisión

necesaria entre las lentas transformaciones de las estructuras psíquicas y aquellas de mediano plazo que se veían reflejadas en procesos políticos como las revoluciones o las independencias. Hay varios elementos que se pueden incluir en una lectura de la autocensura de los vecinos como rectores de un orden pensado como emanación de la autoridad del soberano. Estas formas han sido consideradas en tanto realidades de la vida cotidiana en la perspectiva de LOMNITZ (2012), es decir apelando a un mundo interior constituido dentro de un sistema.

Tenderé una línea de comprensión basada en aquello que él –LOMNITZ- evidencia, valores o entendimientos sociales que se establecen entre lo íntimo y lo público: por ejemplo, sentimientos como la dignidad contenedor de un fuerte sentido histórico. Estos valores y mecanismos sociales son el resultado y la razón de ser de representaciones constantes de los individuos por conservar ese lugar, y si es posible, por mejorarlo. No sabemos si se desenvuelve exactamente así en la vida cotidiana, pero sabemos que se representa de esa manera en el papel. Es decir, lo que encontramos y presentamos como evidencias factuales no son sino representaciones:¹⁹⁵ juicios, probanzas, pedimentos en los cuales los testigos, los acusados, los acusadores tienen intereses sobre como representar su conducta, sus pensamientos y el pensamiento y conducta de los otros.

Este tipo de documentación no es solamente una práctica para resolver –con mediación legal- el día a día de los involucrados; también es una particularidad marcada en el pensamiento de la filosofía política de la época. Lo que permitiría el mantenimiento del orden, a finales del s.XVIII y principios del s.XIX es la ausencia de construcción de otro modelo político que replazase al que habían estado acostumbrados. Aún los sectores populares que eran los más golpeados– las clases subalternas-, se comprometieron a mantener la pirámide estamental. Por eso Martín MINCHOM (2007) llama la atención sobre el carácter conservador de las revueltas populares llevadas a cabo en Quito en la segunda mitad del s.XVIII cuyo desarrollo mantuvo la premisa de mejorar la situación del «pueblo» sin ver la necesidad de cambiar el sistema. Tiendo a pensar, a la luz de estos papeles y palabras que he recogido, que en el sistema colonial tardío sigue latiendo una tradicional manera de

¹⁹⁵ Esta reflexión construida por LAVALLÉ (2001) y aplicada para su lectura de los pleitos por disolución de matrimonios en el s.XVII andino es válida para varios tipos de documentación. Voy a guiarme por las nociones de representación debatidas por Stuart HALL, para este fin diremos que representación es: «una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura» (2002, p. 2).

vincularse, una tradicional forma de ocupar un lugar en el mundo y una tradicional manera de perpetuarlo.

A pesar de que la movilidad de los individuos dentro del sistema estamental significaría una alteración de la misma pirámide -una revolución-; la paradoja andina, en la que hacen énfasis los estudios de la historia social¹⁹⁶ es precisamente la movilidad entre estamentos de fronteras borrosas y las continuas apelaciones al mantenimiento de la pirámide social. Estas apelaciones flotan en aquello que en el s.XVIII se conoce como el temor a la plebe -o a ser plebe- y una rabiosa necesidad de distinción. Lo más importante: no sólo son producidas por las élites. De hecho, son las mismas clases subordinadas las que reinventan continuamente su lugar en este sistema apelando a su orden.

En términos manifiestos ese orden se manifiesta en varios sentidos y está sustentado sobre palabras, tiempos, jerarquías, nombres, familias, ubicación de los solares; que lo mantienen como tal y lo ratifican. En términos sutiles está sustentado en valores, sentimientos y consideraciones interiores que se intercambian y constituyen razones poderosas de reclamos, súplicas, probanzas.¹⁹⁷ Estos mecanismos y sistemas no están alejados los unos de los otros: una probanza de méritos redunda en un cargo público con pago anual, o en el derecho a alguna renta o censo.

Para reconstruir el funcionamiento del orden he recurrido a documentos que denuncian su alteración o irrespeto: juicios e informes que expresen el estado caótico o los antivalores contenidos en actos o palabras. Este tipo de documentos reunidos me han ayudado a entender lo que se consideraba «desordenado» y a partir de ahí llegar a establecer un vínculo entre esto y las diversas maneras de apelar a la autoridad del soberano para que el orden sea restituido, o para que sea objeto de «cuidado». Este desorden al que me refiero es aquel denunciado por los individuos por afectar no solo sus condiciones materiales de subsistencia, es sobre todo aquel desorden que atentaba contra cosas más subjetivas como el honor, el respeto o la dignidad.

Abordo este tipo de sentimientos como relaciones en donde se transita de lo personal a lo público. En la línea de reflexión de BOURDIEU (2007) inscrita en *El Sentido Práctico*: entender un flujo entre lo subjetivo y lo objetivo tomando en cuenta las prácticas sociales y

¹⁹⁶ Trabajos para el siglo XVIII como los de Rosemarie TERÁN (2009), o MINCHOM (2007), o KINGMAN (2006b) para finales del s.XIX principios del s.XX.

¹⁹⁷ Esta distinción no tiene sentido en términos del funcionamiento real de las cosas: los valores llevan consigo acciones que los hacen evidentes. La uso solamente para poner en orden esta exposición narrativa.

su manera de reproducción simbólica. O a la manera de Claudio LOMNITZ (2012) ubicar la dignidad como el resultado de una relación histórica entre lo íntimo y lo público.

Quisiera además hacer un cierre de esta primera parte puntualizando una función-concepción acerca del soberano que me parece que va acorde a la lectura posterior que hago de estos hechos escritos en la documentación que he procesado: DERRIDA lo llama Walten (2011) al hablar del soberano y su presencia en la naturaleza. Es digamos la fuerza vital que está en todos.

Cuidar el orden del tiempo. El calendario y los días sagrados.

El juicio entre María Teresa Salazar y Betancourt y el clan de los Monteserrín iniciado el 5 de abril de 1731 relata una riña entre mujeres de las élites, llevada a cabo por el trato descomedido y un cruce hostil de palabras entre las «Señoras» quiteñas Doña María Teresa Salazar y Doña Antonia Mojardín, quien abofeteó a la «chinita» de la primera. Lo que se exige durante el juicio, por parte de los dos bandos es el respeto, el reconocimiento tanto al honor y el status de cada familia, como a la propiedad privada representada por la «chinita». El hecho que parece menor terminó con la agresión de la primera por parte de ocho hombres del clan citado y un intento de violación.¹⁹⁸

El testimonio da cuenta de afrentas y cruce de palabras entre varias mujeres dentro de la Iglesia y durante la liturgia de Viernes Santo. Entre los testimonios se destaca el hecho de que los vecinos pedían que se acallaran las quejas y se aplazaran las respuestas por encontrarse en un momento sagrado del año. «Calle la boca, que es Viernes Santo» es una de las frases contenidas en el documento (RAMOS GÓMEZ, 2001, p. 15). De hecho los días festivos inscritos en el calendario católico son días de guardar. El comportamiento debe ser impecable y es regulado tanto por la autoridad como por los vecinos.

Este calendario católico celebrado por los vecinos estaba profundamente imbricado con el calendario de fiestas de la Corona, es decir, del aparato estatal. En varios sentidos las

¹⁹⁸ Este caso ha sido relatado por María Eugenia ALBORNOZ (2010) como parte de un estudio que reflexiona sobre la experiencia social que conllevan los sufrimientos individuales, como es el caso de la deshonra; y más detenidamente por Luis RAMOS (2001) quien lo analiza describiendo las estrategias que usaban las élites a través de la conformación de alianzas. Desde este punto de vista el juicio es interesante pues no es iniciado por la injuriada; es iniciado por el Presidente de la Real Audiencia, pues la víctima se sentía débil frente al clan de los Monteserrín. Al final el presidente logra multarlos fuertemente y evitar que se hagan apelaciones poniendo un freno a los desmanes de un reconocido grupo de poder local.

advocaciones, el buen comportamiento, los actos de gracias y besamanos¹⁹⁹ y el mantenimiento del orden y sentido del tiempo son respaldos para que el Rey y el reino gocen de salud y de protección. La conservación del orden a ser considerado en los días festivos y otros por el estilo son parte de un acuerdo que lleva a cabo la comunidad como tal y se concilian en negociación con las máximas autoridades.

En calidad de soberanos católicos algunos de estos gobernantes tenían sus devociones específicas; lo que ocasionaba cambios de patronazgos de las instituciones o alteraciones en los días de fiesta. Por otro lado, las autoridades locales rendían culto y agasajaban a otras imágenes y figuras a las que se encomendaban. Además de aquellas que eran de costumbre popular o eran el reflejo de necesidades locales como santos protectores de oficios específicos o que habían hecho milagros en acontecimientos puntuales como terremotos o erupciones volcánicas. Todas estas diferencias debían conciliarse con el fin de tener normados los días festivos. Su acuerdo común beneficiaba al buen desenvolvimiento del ciclo anual, pero también servía para movilizar socialmente a las celebraciones que beneficiaban a la sociedad. Los rituales que giraban en torno al calendario litúrgico exigían la presencia pública de los más ilustres vasallos y exigían la donación de fondos para este fin.

Con fecha 27 de marzo de 1783 se inicia un proceso que tiene por objeto conciliar una Cédula Real emitida en 1750 sobre los días que se deben guardar en las Audiencias para las fiestas de Tabla²⁰⁰ que se practicaban. Las cincuenta fiestas contenidas en el nuevo calendario litúrgico fueron el resultado de la negociación entre aquellas que el Rey llamaba a observar y las que se venían observando. A pesar de las diferencias, todas aquellas fiestas que no se contemplaban en la nueva ley fueron conservadas, pues eran importantes para resguardar el orden de funcionamiento de la Audiencia, y la supervivencia de la comunidad.

¹⁹⁹ El acto de besamanos en un acto de jura de obediencia y veneración. Se hacía con las imágenes del santoral pero también con las máximas autoridades como Reyes y Príncipes. Se puede consultar el Diccionario de Autoridades de 1726 (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726, 1783).

²⁰⁰ Se puede tener varias interpretaciones de lo que eran las «celebraciones de Tabla», en un primer lugar y siguiendo el expediente encontrado, se podría decir que era el calendario de festividades que debía ser acatado principalmente por los Ministros y autoridades de justicia, pues en el diccionario de autoridades tomo VI (1739) la Tabla es la mesa en la que se sientan los Ministros del tribunal a despachar sus casos. Por otra parte podría tratarse de aquello que resultaba costumbre, pues «Ser una cosa de tabla» significaba que está sentada por estilo o costumbre y que no tiene mudanza ni controversia (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL
17 San Antonio Abad	3 San Blas Obispo	7 Santo Tomás de Aquino	2 San Francisco de Paula
24 Nuestra Señora de la Paz	8 San Juan de Mata	8 San Juan de Dios	25 San Marcos Evangelista
29 San Francisco de Sales	Lunes y Martes Carnestolendas	21 San Benito Abad	28 La Fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes por los temblores
20 San Sebastián		La Fiesta de Dolores (Viernes de Dolores ¿Viernes Santo?)	
31 San Pedro Nolasco		La Transfiguración de Nuestro Señor ¿Domingo de Resurrección?	
MAYO	JUNIO	JULIO	AGOSTO
8 La aparición de San Miguel	11 San Bernabé Apóstol	16 La Exaltación de la Santa Cruz	Nuestra Señora de los Ángeles
15 San Sidro Labrador		18 Nuestra Señora del Carmen	4 Santo Domingo
30 San Fernando Rey de Castilla		22 Santa María Magdalena	5 Santa María de las Nieves
31 Visitación de Nuestra Señora		31 San Ignacio de Loyola	6 Transfiguración de Nuestro Señor
			12 Santa Clara
			16 San Roque
			20 San Bernardino Abad
			25 San Luis Rey de Francia
			28 San Agustín
SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
4 Nuestra Señora de las Mercedes	2 El Santo Ángel de la Guarda	2 La conmemoración de los difuntos	4 Santa Bárbara
30 San Jerónimo	12 Nuestra Señora del Pilar	5 Las Honras de los Soldados	Años de la Princesa de Asturias
	15 Santa Teresa de Jesús	12 Los Años del Príncipe	18 Nuestra Señora de la O
	18 San Lucas Evangelista	13 San Diego de Alcalá	
	Nuestra Señora de las Mercedes por la eventación del volcán Pichincha	21 Presentación de Nuestra Señora	
		29 La Fiesta Real del Buen Suceso de la Armada	
Fiestas que están contenidas tanto en la Tabla oficial celebrada en la Real Audiencia de Quito como en la Cédula expedida.			
Fiestas que constaban en la Tabla oficial pero no en la Real Cédula			
Fiestas que deberían incorporarse a la Tabla de fiestas oficiales según la Real Cédula			
Fiestas que se defienden por tratarse de prevenciones de catástrofes			

CUADRO NO. 3 CALENDARIO DE LAS «FIESTAS DE TABLA» PARA LA REAL AUDIENCIA DE QUITO, CONCILLADAS ENTRE DOS CÉDULAS REALES EN 1783. Elaboración propia con los datos del expediente “Sobre arreglo; y designación de los días feriados que debe guardar el tribunal de la Real Audiencia con arreglo a una Real Cédula de 3 de marzo de 1750” Sobre arreglo; y designación de los días feriados que debe guardar el tribunal de la Real Audiencia con arreglo a una Real Cédula de 3 de marzo de 1750. Conde de Altas Cumbres, 1783. Archivo General Ecuador, Fondo Corte Suprema, sección: General, Serie: Civiles. Caja: 31, expediente: 12

Entre la Cédula Real expedida y las fiestas que se guardaban estrictamente según la *Tabla* existían algunas discrepancias. Fiestas que no constaban en la Cédula pero se consideraban en la *Tabla* eran:

San Pedro Nolasco en el mes de Enero, Santo Tomás de Aquino y el Viernes de Dolores en Marzo; la fiesta de Nuestra Señora de las Mercedes por los temblores [...] la exaltación de la Santa Cruz en Julio; Santa Clara en Agosto; Nuestra Señora del Pilar en Octubre, San Diego de Alcalá y la fiesta del Buen Suceso en Noviembre y Santa Bárbara en Diciembre.²⁰¹ (f.5).

Las fiestas que constaban en la Cédula Real y que debían agregarse al calendario litúrgico eran apenas cuatro, a saber: «el día del Santo Sebastián, la Visitación de Nuestra Señora, la Transfiguración del Señor y la Presentación de Nuestra Señora».²⁰²

El cabildo y la Real Audiencia no tenían ningún ánimo de contradecir la orden Real, pero tampoco estaban dispuestos a renunciar a celebraciones religiosas que garantizaban la

²⁰¹ Sobre arreglo; y designación de los días feriados que debe guardar el tribunal de la Real Audiencia con arreglo a una Real Cédula de 3 de marzo de 1750. Conde de Altas Cumbres, 1783 (Archivo General Ecuador, Fondo Corte Suprema, sección: General, Serie: Civiles. Caja: 31, expediente: 12, f.5).

²⁰² Ídem.

conservación del orden social. La permanencia de las celebraciones faltantes en la Tabla oficial se defendería con razones válidas para la lógica de la época. Así por ejemplo, la fiesta de Nuestra Señora del Pilar, decretada por Cédula Real tenía su propio amparo en la transcripción que el escribano Juan de Ascaray haría del texto íntegro de una cédula expedida con fecha 28 de septiembre de 1751:

Por cuanto atendiendo a las singulares y apreciables circunstancias que concurren en la festividad de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza: He resuelto se guarde por fiesta de Corte y como feriado el día doce de octubre dedicado a esta santa imagen (f.7).²⁰³

Las fiestas de Nuestra Señora de la Merced, dos al año, se hacían en agradecimiento de su protección divina. La celebración del 27 de Octubre correspondía al acto de agradecimiento hecho mediante juramento de 1660:

[...] a la sagrada imagen de Nuestra Señora de las Mercedes, colocada en la Iglesia del convento máximo de mercedarios de esta capital, con ocasión de la reventazón que se experimentó del Bolcán de Pichincha, ofreciendo el Ilustre Cabildo, y por parte de los señores de esta Real Audiencia, el señor Oydor Don Luis de Santa Cruz y Centeno, asistir a la Fiesta que se celebra anualmente en dicha Iglesia de la Merced, el expresado día veinte y siete de octubre (f.11).

La fecha está relacionada con el día de fundación de la orden mercedaria, a saber el 24 de septiembre pues «se celebraba la Festividad de la Descensión gloriosa, y fundación del Orden de Redentores de Cautivos Cristianos, con el título de Santa María de las Mercedes». Esta celebración se legitimaba en una promesa encontrada en actas de cabildo con fecha 8 de septiembre de 1565, mientras la ciudad se encontraba:

en igual fracaso, y conflicto del en que se hallaban de haber reventado el Bolcán de Pichincha, llovido tierra, ceniza, y piedras, y obscureciéndose el día con formidables temblores, truenos, y rayos, ofreciéndose por esclavos de la Santa Imagen de Nuestra Señora de las Mercedes, y que todos los años perpetuamente durante sus vidas, y la de sus sucesores, la harían su Fiesta con la solemnidad prometida en el dicho primer suceso, y de la mejor forma que pudiesen, en reconocimiento, y gratitud del beneficio que habían recibido de dicha reina de los Cielos, Nuestra Señora de las Mercedes, por haber conseguido de su santísimo hijo, aplacarse su ira, y serenase las tormentas y ruina que amenazaba el citado Bolcán.

En 1755 se había establecido también con fecha 28 de abril como día de la Merced: «en reconocimiento de los beneficios recibidos por haber aplacado las iras de Dios, y las reventazones del Bolcán de Pichincha, y terremotos» (f.11). La tradición católica de aplacar la ira de Dios demostrando un buen comportamiento y devoción de la población no había

²⁰³ La virgen del Pilar es un culto de larga tradición entre los Reyes de Aragón y Castilla cuyos orígenes están ubicados aproximadamente en el siglo III. Fue nombrada patrona de Zaragoza en 1642, y de Aragón en 1678. En 1751 Felipe VI decide reconstruir el templo barroco: el 28 de octubre emite la cédula Real que ordena el culto a esta virgen en la Real Audiencia de Quito; el 6 de octubre del mismo año se da el visto bueno para la construcción de su templo.

desaparecido en el s.XVIII. Son numerosos los documentos en que el Rey pide se revise un buen comportamiento de los súbditos y en especial de los eclesiásticos con el fin de lograr la paz del reino y evitar la asechanzas de peligros como los temblores o las erupciones volcánicas.

Durante la guerra contra la primera república Francesa -1793-, las élites de América juraban lealtad al Rey y practicaban ruegos y liturgias con el fin de restaurar la paz y evitar la entrada de la herejía a las colonias, tal como lo expresa en una carta enviada al Rey por el Obispo de Popayán el 22 de julio de 1793: «que en toda esta diócesis de mi cargo, se hagan rogativas públicas implorando el auxilio del altísimo a favor de las armas católicas».²⁰⁴ El catolicismo practicado a cabalidad y la importancia del Rey como líder de la comunidad católica aseguraban una protección contra el infortunio, un aplacamiento de la ira de Dios.

Una de las fiestas más importantes para los vecinos de Quito era la fiesta de Santo Tomás de Aquino, «titular y patrono de la Universidad fundada en el Real Colegio de San Fernando [debía continuar] por la necesaria asistencia de los abogados graduados, y cathedráticos».²⁰⁵ Otra de aquellas fiestas sagradas que los quiteños salvaron a contrapelo fue la celebración del Viernes de Dolores; que se ratifica en el mismo documento como inamovible por la importancia de su tradición.

Así las fiestas de tabla estaban organizadas en función de las nociones de buen funcionamiento del Reino. Cumplir con promesas hechas a las divinidades católicas por necesidad o en agradecimiento de su protección, hacer las ofrendas necesarias y las demostraciones respectivas –besamanos- a aquellas imágenes que ayudaban en tareas tan importantes como la correcta administración de la justicia, o a las que fundaron las órdenes, que apoyaron la catequización de las otras geografías incluidas en el territorio de la Corona. Entre muchas otras que cumplían la función de asegurar un ciclo de devoción social, no solo individual.

Un sistema de dignidades y merecimientos

Primero cabe anotar que la idea de la dignidad deriva del latín de lo digno, de *dignus*, que quiere decir merecedor. Entonces, tener dignidad es ser merecedor de algún reconocimiento, por eso en la antigüedad la dignidad se refería por igual a la cualidad, a una cualidad noble que a los atributos que representaban un cargo. Todavía hoy esto se refleja en palabras como dignatario. Es

²⁰⁴ Lealtad Jurada al Rey durante la guerra con Francia. Josep Cuero y Caicedo, 1793 (Archivo General de Indias, Correspondencia del Obispo de Popayán, Caja: Quito: 598, s/n).

²⁰⁵ Sobre arreglo; y designación de los días feriados que debe guardar el tribunal de la Real Audiencia con arreglo a una Real Cédula de 3 de marzo de 1750. Conde de Altas Cumbres, 1783 (Archivo General Ecuador, Fondo Corte Suprema, sección: General, Serie: Civiles. Caja: 31, expediente: 12, f.7v.).

decir, la dignidad es algo que se refleja no solo en la sensibilidad interna. Uno tiene el orgullo de ser digno, de ser merecedor, sino también en una serie de manifestaciones externas visibles y públicas, que son por ejemplo, las que ocupa un dignatario (LOMNITZ, 2012, p. 1).

La sociedad hispanoamericana en general y la quiteña en particular estaba ordenada de manera vertical en estamentos concebidos de forma ideal, su forma conceptual fija – interiorizada en cada capa social- mantenía la ilusión del orden.²⁰⁶ Es algo que DUBY (2006) deja claro como el ordenamiento social correspondía al reflejo del orden celestial; sus estudios corresponden al año mil, sin embargo es posible que la idea primigenia haya encontrado maneras inconscientes de perpetuarse en términos prácticos y simbólicos. Especialmente en la persistencia de la búsqueda del orden como presencia de Dios y por lo tanto del Soberano.²⁰⁷

No todo era una continuación con variaciones de las primeras ideas sobre el ordenamiento de lo social. El s.XVIII dio a luz separación de las clases, la ascensión del gusto como signo de distinción, y la condena a lo popular como sinónimo de «salvaje». De hecho el proyecto ilustrado incluía un profundo desprecio por la tradición y lo popular, juzgándolo incapaz de asumir un rol social positivo. Lo que se entendía era que el encuentro con el «progreso y el bien común» solo iba a ser posible si las élites asumían el liderazgo social (COVARRUBIAS, 2005; FEIJOO, 1739).

Es al mismo tiempo el siglo de la emergencia de la plebe como componente demográfico principal; según Luisa LAVIANA CUETOS la composición demográfica de Guayaquil²⁰⁸ a mediados del s.XVIII era más o menos la que sigue: «más de mil españoles, cinco mil indios, y de doce a catorce mil mulatos, zambos y negros» (2002, p. 22). Esta «plebe» es ante todo una imagen para designar a lo indiferenciado de la sociedad, aquello cuya reproducción desordenada –étnica principalmente en las colonias americanas- se mira como riesgosa (ANRUP & CHAVES, 2005a).

Sin embargo, otro factor que ponía en riesgo el ‘orden’ concebido como tal era la movilidad social protagonizada por las élites. El s.XVIII, especialmente en su etapa terminal

²⁰⁶ Este sistema estamentario se trasladó a las lógicas sociales mantenidas después de la colonia y han sido estudiadas para el caso de Quito principalmente por KINGMAN (2006b); o PRIETO (2004).

²⁰⁷ En los estudios sobre las sociedades hispanoamericanas se ha resaltado constantemente la calidad transversal de la sociedad estamental reflejada en el orden de castas (ANRUP & CHAVES, 2005A; PÉREZ LEÓN, 2012; TRAZEGNIES, 1981), en las constantes luchas por la movilidad social (BORCHART, 2006; LOMNITZ, 2012; TERÁN NAJAS, 2000) en las revueltas sociales por reivindicaciones (COSTALES & COSTALES, 1987; S. MORENO YÁNEZ, 2014), entre muchos otros.

²⁰⁸ Puerto y astillero del Pacífico sur cuya Gobernación correspondía a la Real Audiencia de Quito durante el s.XVIII y que sigue siendo la ciudad más poblada de Ecuador.

dio a la luz un sistema de capitalización del prestigio: la venta de títulos nobiliarios y cargos públicos. Aunque representaba una estrategia para llenar las arcas fiscales también causó cierta desorganización en lo que se podía considerar el pudor social. Nuevos ricos se convertían en dignatarios alterando ese intercambio de valores subyacente en el ordenamiento del respeto entre pares: valores como el honor, la palabra, la pureza de sangre, y la calidad se veían remplazados por el metálico o las rentas.

Este «alboroto» dio como resultado la reconstitución de sistemas de separación, promovido por las élites, barreras impenetrables que se construían a partir de la «sutileza» de cosas invisibles o poco perceptibles como los gestos, el uso adecuado del lenguaje, el uso de ropa y accesorios que en la tradición conferían dignidad, entre otros. Muchas de las estrategias sociales de movilidad utilizaban la reafirmación del honor y otros valores con el fin de que el venido a menos se reubique en este sistema de merecimientos (LOMNITZ, 2012). Por otro lado el mismo «pueblo» y «clases bajas» se sentían en el momento idóneo para cambiar su lugar social apelando al mismo sistema de ordenamiento: las apelaciones a los valores, a la dignidad, al sufrimiento, a la obligación real de protección de los más vulnerables como las mujeres o los indígenas.

Hago énfasis en la complejidad del sistema doblemente convergente: mientras más tenían que defender las élites más complejo era el sistema de distinción. En la Real Audiencia de Quito, un territorio marginal ubicado en medio de montañas infranqueables, con una economía venida a menos el problema de la mezcla étnica era percibido como el apareamiento de «gente de todos los colores» cuya presencia debía ser controlada de alguna manera por atentar principalmente contra este orden establecido. Por otro lado, tanto las diferentes estrategias minúsculas, como las de mayor envergadura como la revuelta de los barrios de Quito en 1765 evidencian que esta ‘gente’ estaba auspiciada por la posibilidad de acceso a recursos económicos, por ejemplo. Entre los levantados constaban indígenas, mestizos pero también blancos pobres que poblaban el barrio de San Roque.

Un fenómeno que ayuda a comprender la complejidad del momento y los temores sociales es lo que se conoce como la pintura de castas que surgió con fuerza tanto en Nuevo México como en Perú. La muy reverenda nobleza novohispana cuyas casas engalanaban la ciudad de México con complejas distribuciones espaciales y signos de opulencia total (ZÁRATE TOSCANO, 2008) tenían la intención de clasificar el gran desorden formado por la incontenible mezcla étnica. Con esta intención aparecieron las pinturas de castas, un proyecto didáctico que utilizaba las habilidades de los pintores novohispanos para dejar en claro las

infinitas posibilidades de mezcla, y al mismo tiempo para delimitarlas, clasificarlas y así contenerlas. Mientras en la Real Audiencia de Quito se les llamaba mayormente «gente de todos los colores» limitándose a expresiones como zambo, zambaigo, indio o cholo; en Nueva España se hicieron hasta 18 clasificaciones de posibles mezclas, con sus respectivos nombres (FERNANDEZ DE URQUIZA, 2009).



FIGURA 7. PINTURA DE CASTAS. ANÓNIMO. NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVIII. Museo Nacional del Virreinato (Tepoztlotlán) Disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Pintura_de_castas#/media/File:Casta_painting_all.jpg

Sin embargo, ¿qué lugar ocupaba cada quien en este sistema de castas? El mecanismo a través del cual se hacía posible este lugar era la constante utilización de un sistema presente en la documentación que he revisado y que nos traslada a la conjunción de varios aspectos mencionados: la calidad de los individuos.

Cuestiones de calidad

CALIDAD. s. f. La propiedad del cuerpo natural, y naturalmente (salvo el Poder de la Omnipotencia Divina) inseparable de la substancia: y así el cuerpo por qualquiera razón se puede llamar Qual [...] Los Philosophos dividen la calidad o qualidad en varias diferéncias o espécies, que el mismo Aristóteles limita a quatro, que son, Hábito y disposición, Poténcia y impoténcia, Qualidad passible y pasión, Forma y figura. Latín. *Qualitas, atis*. [...] SAAV. Empr. 1. Nace el valor, no se adquiere, calidad intrínseca es del alma. ALFAR. pl. 77. Que las cosas de diversas espécies tengan esto, no es maravilla, porque constan de composiciones, calidades y naturaleza diversa (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

Estamos –estoy-, frente a un fenómeno altamente contingente: la calidad. En realidad es una palabra usada de forma bastante común en juicios, testimonios e informes que tienen que ver con maltratos, o tratos poco decorosos, desmanes de conducta, injusticias o probanzas de méritos, también en alabanzas y semblanzas. No es un término fijo, es una herramienta fluctuante que sirve en ocasiones diversas dependiendo de intereses específicos y coyunturas. Y es, en mi trabajo, y como dice la definición del diccionario, el resultado de la conjunción entre cuerpo y sustancia; así la calidad es el resultado de la manifestación física de cosas más sutiles.

Es verdad que la definición contenida en el diccionario de autoridades de 1726, que he anotado aquí, y que contiene esta reflexión filosófica, había sido eliminada del diccionario editado por Joachim Ibarra en 1783, comprimiendo las nociones de calidad a aquellas que tenían que ver con el linaje y los atributos físicos de las mercaderías. Sin embargo, el contenido de las palabras expresadas en los contextos que trabajo y su sentido apuntan a la reiteración de la formulación heredada en el uso común de la filosofía aristotélica.

La calidad es un durable pero inestable lugar asignado a un individuo, que depende, según Raffaele MORO (2011) de tres elementos: la cuna de nacimiento, los actos de los individuos y la opinión que tienen los demás sobre estos actos. En primera instancia podemos pensar que los tres están íntimamente relacionados; la cuna y valores que se creían casi patrimonio exclusivos de ciertas clases sociales como el Honor o la Hombría son casi inseparables. Una buena conducta es connatural a una cuna noble, lo que se ata por defecto a una buena opinión de los demás. Sabemos ahora que venir de una «buena familia» no garantiza nada; pero también debemos pensar que las redes de afectos y convivencia alteran la opinión social sobre un individuo que se mueve en un complicado y aparentemente inamovible sistema de merecimientos y dignidades.

Primero quiero referirme a un cierto tipo de calidad heredada del linaje. En realidad debemos pensar en una metafísica de la herencia genética, además de una especie de karma familiar que conlleva a la repetición de acciones virtuosas o fallidas en las personas. Esta ‘calidad’ es de nacimiento y moldea los factores físicos denominados en los juicios como ‘la vista’.²⁰⁹ En el contexto social de las Indias era crucial la mirada experta que reconocía en el otro la etnia a la que pertenecía. La etnia reflejaba su posición social mucho más que el aspecto, la posibilidad de un buen vestir, de un buen proceder, de una actividad digna o de

²⁰⁹ Se refiere a la manera en que te ven los demás.

poseer hábitos de limpieza. Este lugar social también es concordante con manifestaciones más sutiles llamadas comúnmente ‘el trato y la comunicación’ o ‘la urbanidad’; un aspecto que tiene que ver con las costumbres, las formas de respetar los protocolos marcados para la vida entre pares, y muchas otras cosas más.²¹⁰

Esta primera concepción del linaje resulta representar tanto su origen como una ‘buena calidad’ de persona. En un primer momento un origen noble y un buen desempeño social son sinónimos. Era lo que los testigos que declararon a favor de doña María Achutegui y Zedillo²¹¹ mezclaban y comprobaban sin ningún empacho. De hecho en el caso de doña María no existe ninguna prueba que hable de su verdadera conducta, sus testigos nunca la conocieron pero dieron fe de su nobleza y por tanto de su honradez, o como diría Don Josef Seminario y Alcívar, de su «honrrocidad» guiados apenas por su apellido. El caso de doña María es breve y simple, el Procurador quiere demostrar que ella está amparada por la ley de corte debido a su calidad de viuda honrada, y de persona de la primera calidad de Cuenca; para ello llama algunos testigos que pudieran dar fe de «las cualidades que adornan la persona de mi parte» (f.1).

De sus tres testigos dos no la conocían, uno conoció a su marido, otro solo había oído hablar de ella; el tercero –Don Vicente Villegas- si la había ‘visto, tratado y comunicado’. Los dos que no sabían quién era rendían y ratificaban su testimonio por haber oído, de otros sobre Doña María y su habitual manera de no dar «nota» de su persona. No era, sin embargo, la repetición del chisme lo que les impulsaba a considerarse testigos válidos de esta información sumaria, lo que les amparaba era el hecho de que:

[...] aunque no conoce a Doña María Achutegui Zedillo, pero que ha oído públicamente en la ciudad de Cuenca, que es persona noble, de los principales del lugar, que también no conoció a Don Josef Gómez Cuello, su marido, pero que así mismo oyó que era sujeto de distinguido nacimiento, que la dicha Doña María era persona de toda honra en tiempo de dicho su marido, y por consiguiente ha guardado sus virtudes, con mucho recato, honestidad y frecuentando los sacramentos sin dar la menor nota de su persona (Doctor Don Albano de León, f. 4).

La calidad por ahora es consecuente con el origen de la persona, y desata cualidades como la honestidad o el recato; resulta prueba de virtudes. Estas se manifiestan en el tiempo sin

²¹⁰ Este punto es importante puesto que en una sociedad multicultural como la Andina se estableció un tipo de cultura –occidental- como paradigma, lo que automáticamente marginalizaba todas las demás expresiones, costumbres, religiones.

²¹¹ Probanza de buena conducta de Doña María Achutegui Zedillo (Archivo Nacional Ecuador. Fondo: Corte Suprema. Sección: General. Serie: Civiles. Caja: 31. Expediente: 19. Fechas: 10-XII-1783).

corromperse o perderse hasta el punto de asumir que es, como dijo Aristóteles, inseparable del cuerpo.

Hoy por hoy me sería imposible demostrar mi inocencia apelando al buen origen de mi padre. Va más allá la cuestión, al parecer la condición de honradez era comidilla de todos los días pues, los dos ciudadanos que no conocen a Doña María viven en Quito, mientras ella en Cuenca, pero han oído y lo aseguran todo sobre su intachable conducta. A finales del s.XVIII, y tal vez durante toda la colonia, el de la calidad es un tema central. Era tanto un medio como un fin: aquello a lo que habían apelado en varios momentos varios hombres y mujeres, con el objetivo de encontrar respeto; y al mismo tiempo la razón por la que debían ser respetados. Sin embargo, a veces el linaje no era suficiente, aunque era una parte importante del lugar social del individuo.

El tipo de calidad, por ejemplo, que ostentaba Gertrudis del Castillo,²¹² sobrina de un prestigioso funcionario, blanca seguramente y perteneciente a la mejor clase, es una cualidad intrínseca a sí misma que le impedía estar confinada en los lugares donde reposaba también la gente «baja», refiriéndose con esto en especial las mujeres de color. Así lo atestiguaba el escribano público que bajó hasta ‘aquella afrentosa cárcel’ a comprobar que Doña Gertrudis, persona noble y reputada como tal, se encontraba depositada en el galpón donde también estaban las mujeres de la baja esfera. A Gertrudis el Vicario la acusó de haber sido visitada por su amacío en la ‘cárcel’. Por las palabras de sus notables defensores, no se trataba simplemente del linaje o la conducta el hilo que tejía el entramado velo de la calidad, había una variante aplicada al caso colonial: el color de Gertrudis.

No sabemos bien cuáles eran las conexiones entre el Vicario eclesiástico y el marido de Gertrudis; ni entre la misma Gertrudis y el gobernador de Guayaquil, o su familia. Lo cierto es que la discusión sobre la calidad de Gertrudis desencadenaría una larga y afrentosa correspondencia entre la gobernación y el cabildo eclesiástico. Una correspondencia que podríamos considerar ofensiva constituida por informes de escribanos, el testimonio y las peticiones de la encarcelada, justificaciones de sus actos por parte del Vicario y tres exhortos firmados por el Gobernador Ramón García León y Pizarro, que llevaban por objetivo

²¹² El caso de Gertrudis del Castillo reposa en Archivo Nacional De Ecuador. Fondo: Corte Suprema. Sección: General. Serie: Civiles. Caja No. 35. Expediente: 6.

reclamar su jurisdicción, llamar la atención sobre las acciones del Vicario y reivindicar la calidad de Gertrudis.

La defensa aguerrida y en franco enfrentamiento con la Iglesia es un indicio del tipo de calidad que ostentaba Gertrudis, una que unía el linaje noble de su procedencia con las redes de confianza, el prestigio²¹³ de la clase a la que pertenece y el apoyo conformado entre las élites:

en el modo de conocer, y proceder, es violenta la prisión por haberse ejecutado sin sumaria información que justifico la culpa de Doña Gertrudis del Castillo: lo es por haberla destinado a una cárcel áspera e indecorosa establecida para las mujeres de la más baja extracción, siendo doña Gertrudis de familia noble sobrina carnal de Don Vicente Severo del Castillo Regidor y Alcalde ordinario que ha sido en esta ciudad y sobretodo, ha sido más violento el modo de difamar a una mujer noble, y casada publicando indicialmente un concubinato que tal vez no es cierto e interpellando al juez real para que le siga causa de adulterio al mismo tiempo que su marido lejos de acusarla de este delito, está solicitando su reconciliación.²¹⁴

Si se puede decir que la calidad de Gertrudis estaba dada por su capital social mayormente, también podemos hablar de una calidad que portaba gracias a una actitud moral, a una forma de proceder atribuida simbólicamente a la gente de su clase. En este sentido la alianza entre calidad y proceder es correspondiente. Comportarse como A significa ser A y demostrarlo constantemente era una responsabilidad que envolvía a toda la comunidad en un sistema de representación continuo de cada uno de los lugares que ocupaban, o pretendían ocupar.

Puedo hacer cuenta de varias maneras, más o menos oficiales, de ir reivindicando socialmente esta calidad. De entre las formas más vinculadas al aparato administrativo estaban las probanzas de sangre; una herramienta en la cual se afianzaban los estrechos hilos entre la nobleza del linaje con su connatural 'buena forma y buen modo' en el proceder. La probanza de Sangre era un procedimiento que en lo general se ocupaba de dar testimonio del origen noble del portador de dicho papel, y se hacía con el fin de ocupar algún cargo público, o alguna parroquia o beneficio eclesiástico.

A veces estaba contenida a manera de información sumaria utilizada en algún juicio para inclinar la balanza a favor del que llevaba la mejor sangre. En los testimonios presentados por el Capitán Don Juan Ramón Cosío, la pregunta número siete decía:

²¹³ Tomo este concepto de Eduardo KINGMAN (2006a) quien dibuja las relaciones sociales entre las aristocracias quiteñas y las clases populares en términos de prestigio y discrimin.

²¹⁴ Tercer exhorto firmado por el Gobernador de Guayaquil Ramón García León y Pizarro, 2 de Noviembre de 1789.

Que si saben que los dichos mis padres y ascendentes según van mencionados han sido caballeros principales y de toda distinción por su noble generación, y notoria hidalguía, cristianos viejos, limpios de sangre de toda mala raza, de judíos, moros sextarios²¹⁵ ni de los nuevamente²¹⁶ convertidos a Nuestra Santa Fe Católica, ni de los penitenciados por el Santo Oficio, de la Inquisición, ni de otra mala raza o esfera humilde, y como tales caballeros han sido honrados y comúnmente reputados, y digan que por esto, mis tíos han tenido en lo secular y en lo eclesiástico empleos honoríficos y de mucha cuenta de dignidad de canónicos y contador mayor del ilustrísimo señor Don Luis de Salcedo y Azcona, Arzobispo de Sevilla.²¹⁷

Este párrafo resulta ejemplar y refleja aquellas condiciones que a una persona la hacían validarse dentro de un linaje. En primer lugar el Capitán Don Juan Ramón Cosío quiere que sus testigos aseguren que él, sus padres y ascendientes –en varias generaciones- hasta en una tercera y cuarta anterior son ‘caballeros principales’. Por otra parte exige que se le reconozca como de generación noble: esto puede significar a) de nacimiento noble, ya que generación es la procreación de un ser humano en otro –diferente de la creación- o b) que fue concebido dentro de los parámetros del matrimonio, o c) que se puede probar que hasta tres o cuatro generaciones anteriores gozaban del status de noble.

Además pide que se le reconozca su notoria hidalguía, lo que significa que su familia o tenía un «solar conocido» en los reinos de España, al contrario de los villanos, que vagaban de villa en villa y eran a veces considerados como parias (LOMNITZ, 2012). En general la «nobleza» hispanoamericana no gozaba de los mismos privilegios que tenían los nobles de Castilla, ni eran descendientes de estos, exceptuando casos que podrían ser contados con los dedos de una sola mano. Cristiana BÜSCHGES (2007) asegura que los nobles hispanoamericanos eran el resultado de títulos de soldados ennoblecidos por sus logros militares o de la revalorización de títulos menores. En el sistema castellano, los nobles de menor importancia eran los hidalgos, que no pagaban «derecho de pecho»; es decir, no pagaban tributos a un señor feudal; en América el pago de este derecho era inexistente para el total de la población (ZÁRATE TOSCANO, 2008).

El siguiente escalón de nobleza estaba representado por los caballeros y los caballeros de hábito, en general señores feudales que apoyaban de forma militar las causas del Rey. El párrafo hace alusión a las dos condiciones: caballero e hidalgo reconocido. Sin embargo, la

²¹⁵ Que tiene sexta parte de moro, es posible que se refiera a los descendientes de moros cristianizados conocidos como Moriscos; o, que no son de ascendencia Mixtiarabe, o mozarabe –es decir los que eran cristianos pero vivían con los árabes en una suerte de hibridez cultural.

²¹⁶ Se refiere a los indígenas, pues fueron conocidos como neófitos en algunos episodios de la administración de las Indias. Nuevamente=recientemente.

²¹⁷ Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección Consejo de Indias, Legajo 20611, Cuaderno 8vo, folio 1. Probanza de Sangre y Méritos del Capitán Don Juan Ramón Cosío, San Miguel de Ibarra, circa 1760.

utilización de la palabra hidalguía puede referirse también a una dimensión metafórica que según el *Diccionario de Autoridades* «vale generosidad, magnanimidad y nobleza de ánimo» (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

El párrafo que sigue a este es un recuento corto y preciso de la relación de la Corona de Castilla, en proceso de unificación y dominación de otras a partir de la Alta Edad Media, con los pueblos de diferentes culturas que habitaban los que ellos consideraban «sus» territorios adscritos a su Santa Administración, por razones divinas. En primer lugar está la mención a que sus padres y ascendentes eran Cristianos Viejos, esto significa que no eran judíos o judeizantes pues la frase se usaba en general en oposición a la categoría de cristianos conversos.

Luego hace un recuento sobre no tener ninguna mala raza mezclada en la sangre: no de judíos, ni de moros, ni moriscos, ni mozárabes (KAMEN, 2011). Queda por fuera el mestizaje con los indígenas americanos pues dice claramente que tampoco tiene sangre de «los nuevamente convertidos a la Santa Fe», siendo los recientemente convertidos todos aquellos que resultaron objeto de las políticas de evangelización propulsada en el Concilio de Trento y en adelante. Quiere además que no se vincule, su conducta, a la heredad de alguno condenado por el Tribunal del Santo Oficio, quien era especialista en herejes y desobedientes de la ley y el orden, persiguiendo con el estigma de la vergüenza a generaciones de generaciones. También busca reconocerse por fuera de cualquier contacto con la clase humilde.

Todos estos certificados de honorabilidad dan como resultado –en el pensamiento político del Antiguo Régimen- un lógico comportamiento honrado y comúnmente reputado no sólo del individuo, también de sujetos que llevaban muertos por lo menos cien años –los abuelos de sus abuelos-. Al final, se hace hincapié en la necesidad de reconocer el privilegio de su familia de ocupar cargos eclesiásticos y seculares importantes. La primera pregunta contenida en el juicio tiene que ver con su nacimiento legítimo y el de sus padres y abuelos. Así en pocas líneas la pregunta resume una condición «nacional» de construir una identidad de las élites, vinculada a las maneras y la historia de la corona.

La importancia de ser tratado como señoría.

En esta Materia los que Aristóteles y los dialécticos llaman *attributa*, aunque estos se extienden algo más; y los griegos y los latinos les dan por su nombre *Epitheta* como son cuando a un rey decimos, serenissimo o muy alto o muy poderoso Señor, o a un gran príncipe Illustrissimo o excelente Señor. Y de aquí abajo, Muy Ilustre, Ilustre, e Muy Magnífico, Magnífico.
(Furió Ceriol en: LAGOMARSINO, 1980, p. 98).

En 1583, Felipe II «el prudente», concibió un proyecto de reforma a los tratamientos y normas de lo que ahora podríamos llamar «protocolo» para que no existan tantos altercados, confusiones y vejaciones de merecimientos entre sus vasallos. La idea general era limitar tanto las pleitesías que propiciaban el trato lisonjero como evitar que aquellos que no ostentaban el título correspondiente sean tratados como nobles. En el fondo de la problemática reposaba una noción de desorden; la misma noción que yacía tras el problema de la movilidad social de los habitantes de las colonias en el s.XVIII.

El mismo Furió Ceriol llamado a dar su opinión sobre la nueva pragmática a elaborarse resumiría una parte del problema; la atribución arbitraria de los títulos y los «epítetos» se consideraba como una especie de desorden que propiciaba problemas sociales descritos como envidias e incomprensiones (LAGOMARSINO, 1980). Un antiguo problema que obligaba a la comunidad a distinguir entre los buenos y los malos; entre lo falso y lo verdadero. Si los títulos reflejaban sus atribuciones y virtudes, ligados indiscutiblemente a su linaje y situación personal, la confusión de títulos era principalmente una confusión de jerarquías y valores morales relacionada con el funcionamiento de todos y cada uno de los lugares del orden emanado desde el Rey.

El 7 de marzo de 1782, el Gobernador de Guayaquil, Ramón García de León y Pizarro²¹⁸ emitió una orden con el fin de que se informe a los «caballeros capitulares» sobre las multas que pesarían sobre aquellos que falten o lleguen demasiado tarde a las fiestas de Tabla. El retraso o la inasistencia importunaba a las autoridades y molestaba al público en general; pues, no se engalanaban las celebraciones ni se podía reproducir la escena ritual del orden si faltaban, o llegaban tarde, los hombres que representaban a la clase alta de la sociedad de aquel entonces: en su mayoría funcionarios de alto rango sujetos a las autoridades y dignidades mayores.

La lista de quienes fueron debidamente notificados está compuesta por quince personajes, de los cuales pocos no poseen ningún cargo (apenas cuatro); todos son tratados de Señor Don, Señor Doctor. Las razones de su ausencia: preferir algún convite particular en lugar de ir a mostrarse y recrear su lugar en las dichosas fiestas de tabla y en la celebración de Cabildos. En la vida pública, que tenía una débil línea divisoria con lo privado, había

²¹⁸ Multas por faltar a las fiestas de Tabla y Cabildos. Guayaquil (Archivo Nacional del Ecuador; Fondo: Corte Suprema, Sección: General. Serie: Gobierno. Caja No. 32. Expediente: 21).

formalidades que existían con el fin de reafirmar el orden establecido. Por estas razones la ausencia de los señores principales en las fiestas era penada con multas. En las celebraciones religiosas, hasta las joyas del altar, reflejaban la propia forma de representar y ordenar el mundo. Lo que era sagrado, por ejemplo, debía representarse y ostentarse con lujo.

Por eso, tanto el Obispo de Quito José Cuero y Caicedo como su cabildo eclesiástico defendieron la idea de custodiar en la Iglesia Catedral de Quito la imagen de Nuestra Señora del Tránsito y encargarse ellos de los festejos del día de su Ascensión, pues era la manera más adecuada de guardar la pompa que exigía su culto.²¹⁹ El expediente, que documenta una pelea entre órdenes y clero secular por la custodia de imágenes que recibían limosnas, y donativos para el culto, refleja varias maneras en que la sublimidad, importancia y amor por las imágenes religiosas se hacían tangibles.

El culto a la Virgen del Tránsito no había sido un culto muy popular en este Reino; lo había impulsado, no faltaba más, un hombre «recomendable por su nacimiento y sus costumbres religiosas»; el capitán de milicias Don José Miño. El expediente no lo dice pero lo más probable es que el capitán haya hecho una promesa relacionada con el tránsito de la buena muerte de él o algún familiar muy querido. Terminó así financiando misas, fiestas, cultos, joyas y un ajuar suntuoso. La demostración de elegancia e importancia de la dicha virgen consiguió aparentemente una buena cantidad de seguidores y adeptos que hicieron crecer su culto y comprender su importancia entre los quiteños.

La pelea empieza cuando la muerte de la superiora del Monasterio en donde se alojaba la imagen provocó un mal entendido en el culto y la promesa hecha por Don José; las monjas carmelitas se propusieron usar los mismos recursos tanto para la imagen de Nuestra Señora del Tránsito como para la Virgen del Carmen. Entendiendo esto como una transgresión a su promesa y a la misma Virgen el tal Don José consiguió el apoyo del cabildo eclesiástico para trasladar la imagen y todas sus pertenencias a la Iglesia Principal. Los argumentos, propios de la época centran su atención en dos cosas:

- a) Que todas las celebraciones, fiestas y oficios sagrados son siempre más permanentes, más estables y más duraderos en esta [la catedral] que en otra alguna iglesia por que el carácter propio de los individuos de un cuerpo capitular destinados únicamente a mirar por las

²¹⁹ Pedimento para que se traslade el culto de la Virgen del Tránsito desde el Monasterio del Carmen Antiguo hasta la Catedral a cargo del Cabildo. 21 de enero de 1805. Don Josep de Sotomayor, Don Miguel de Yundas Onda, Don Thomas Yépez, Don Manuel José Guisado, Don Joaquín Pérez de Andrade, Don Juan Rodríguez Soto (Archivo General de Indias; Legajo, fondo Gobierno, legajo Quito 585 Cartas de cabildos eclesiásticos; sin número).

cosas eclesiásticas y el culto religioso, les afianza más sólidamente su conservación perpetua, y firme, que al cuidado de religiosas sujetas a la natural inconstancia de su sexo y debilidad de su temperamento... (s/n)

- b) es claro que todo accesorio de cuya clase son los adornos, y decoraciones exteriores, debe seguir la suerte de su principal, y en este respecto, trasladada la fiesta como lo promueve el Reverendo Obispo, han de pasar necesariamente los bienes anexos a su pompa y culto... (s/n)

Como es de esperarse, las monjas del s.XVIII están sujetas a la mirada patriarcal de la época, por eso se apela a «su natural inconstancia»; por lo tanto la sostenibilidad de la fiesta peligra. Al mismo tiempo los prelados de la Catedral son el cuerpo designado per sé a la vigilancia de esos cultos marianos, pues y como lo ratifica el documento constantemente, saben darle el lugar, el lujo, la pompa y el realce que la fiesta necesita.

Por otro lado, y tal vez lo que más nos interesa es pensar que «la principal» es la imagen de la Virgen, cuyos atributos son objetos que le representan y representan su calidad de Reina del Cielo, y que como tales deben seguirla logrando que esta serie de adornos sean indispensables a su presencia física. El texto añade cosas importantes sobre las maneras de tratar adecuadamente a una imagen religiosa. Realzando su calidad y la de la gente que le rodea;

- c) Que la calidad de ser una capilla real, la primera y la más inmediata al real amparo del patronato, la hace acreedora a las distinguidas recomendaciones de que concurren en ellas a los oficios divinos nuestros tribunales y cuerpos políticos. Últimamente que teniendo de Instituto y obligación la Fiesta del Tránsito [...] podrá celebrarse una fiesta lúcida y pomposa digna de la Majestad y Gloria de tan alto misterio con cuya solemnidad tomará más lustre y esplendor esta Santa Iglesia que siempre aspira a distinguirse en las fiestas de su sagrada religión y culto, en una palabra la permanencia y mayor solemnidad de la del Tránsito (s/n).

En un sistema de merecimiento en el cual las mismas imágenes de madera y yeso se merecían la atención del cabildo eclesiástico, también los hombres y mujeres empleaban varios sistemas de reconocimiento y atención entre sus pares. Fundamentados o no, el trato que se debía tener con los vasallos más favorecidos en el régimen era una exigencia continua. El archivo rebosa en expedientes llenos de casos de venganzas y odios demostrados a través de insultos, escupitajos, malas caras, desafíos. Por el otro lado están aquellos expedientes cuya motivación principal era la necesidad que tenían aquellos sujetos involucrados activamente en un proceso de movilidad social de ver públicamente la manifestación de estos mejores lugares sociales a través de ciertos detalles.

Es el caso del Señor Doctor Don Joseph Mejía del Valle,²²⁰ a quien la gente había empezado a tratar de Señoría una vez que fue nombrado mediante cédula real Teniente General y Auditor de Guerra de la Ciudad de Guayaquil. Debido a que fue la primera vez que un cargo como este se creó en aquella ciudad, el funcionario hizo una indagación con la gente de «más esplendor», sobre las maneras correctas de los tratamientos de hidalguía para este tipo de funcionario. Después de la averiguación llegó a la conclusión de que estaba habilitado de facto para ser tratado como Vuestra Señoría ya que así se acostumbraba tanto en Cartagena como en Panamá. El expediente que presentó para respaldar su status adquirido constaba de las declaraciones de escribanos y abogados pues había:

[...] visto que los abogados de esta ciudad se lo decían en los escritos que por ante mi pasaban y haber oído decir a los comerciantes de la Carrera de Cartagena que en Panamá y en dicho Cartagena se le daba el tratamiento de Vuestra Señoría a las personas que ejercen el empleo de teniente general Auditor de Guerra (s/n).

Parece ser que el abuso de confianza al usar a la ligera este tipo de tratamiento, que en el expediente parece más bien el resultado de un uso social asociado al favoritismo y la adulación de la autoridad, ocasionó la llamada de atención del Presidente de la Real Audiencia. El tratamiento de Vuestra Señoría correspondía a la suplantación hecha desde finales del s.XVI en la península para dar un rigor casi ascético al cargo real y remplazar Excelencia por Señoría (LAGOMARSINO, 1980). Por derivación, supongo que en las Indias se empleaba para aquellas autoridades que tenían un título que implicaba atribuciones vicariales directas.

De todas maneras y como la mayoría de disputas coloniales, los que se habían quejado del uso arbitrario de este epíteto eran unos terceros, que oyendo y viendo que se le trataba de Señoría a uno de los encargados de la tropa habían protestado pues, lo más probable, es que sin ser hidalgo ni noble no querían tratarlo como a su Señor. Al igual que en la mayoría de casos coloniales, el encono y mala voluntad de la denuncia, se debía principalmente al «odio y ojeriza» que le profesaban. La envidia y la lucha por ganar el status o desacreditar el de otros es un tema central de los conflictos sociales coloniales.

²²⁰ Expediente formado por el Doctor Don Josef Mejía del Valle Abogado de esta Real Audiencia sobre que se le dé el tratamiento de Vuestra Señoría como a Teniente General y Auditor de Guerra de la Ciudad de Guayaquil (Archivo Nacional del Ecuador, Fondo: Corte Suprema, Sección: General, Serie: Gobierno, Caja 30, expediente 3).

Y aunque la tradición por la que se guiaban los abogados y escribanos estaba amparada en las costumbres del «tratamiento internacional», como lo trata de demostrar, también trata de demostrar que él lo permitía aunque no lo obligaba, principalmente por igualar la policía y el buen gobierno –urbanidad- de este puerto del Mar del Sur a la importancia de puertos como el de Cartagena, y así volvemos al tema de la reafirmación constante del lugar social en un sistema que no amparaba derechos, sino una red de favores dependiendo de un sistema de merecimientos, o como lo dice claramente LOMNITZ (2012) un sistema de dignidades.

Sobre la mala calidad y cuna vergonzosa

Cuando Doña María Chiriboga y Villavicencio decidió emprender una demanda por injurias en contra del Doctor Don Francisco Xavier Eugenio de Santacruz y Espejo, dividió su pedimento y el cuestionario del testimonio en dos partes.²²¹ El documento comienza con la denuncia de la dicha Doña María, mujer legítima del Capitán de Milicias Don Ciro de Vida y Torres quien acusa a Espejo de haber escrito un libelo infamatorio²²² contra ella. El prólogo nos introduce en un problema de rumores que llevaría a uno político más grande. Espejo había saltado la bastante gruesa línea que se supone que hay entre injuriar a una mujer y ser propenso «a criticar, y murmurar o contra los superiores, o contra las providencias respectables del Gobierno» (f.511).

Antes de continuar es necesario decir que la figura de Eugenio Espejo es paradigmática en la construcción paradójica de la nación ecuatoriana: se auto reconoció como un ilustrado, hombre de razón y de letras, fundó un periódico, era médico, y además ayudó en la fundación de la Sociedad Patriótica de Amigos del País, junto con otros como el Obispo de Quito Joseph Pérez Calama en 1791. Inculpó en varios pasquines y otros libelos las formas políticas de la corona, el autoritarismo feudal de la Iglesia, el conservadurismo de las élites. Perteneció a un grupo de ‘amigos’ que querían desarrollar el proyecto nacional, de los cuales fue la primera víctima. En la historiografía ecuatoriana se configura la imagen de Espejo como el precursor de la Independencia. Habría que investigar más sobre el complejo

²²¹ El «Pedimento de Doña María Chiriboga en que le acusa al Doctor Eugenio Espejo por haberle injuriado gravemente su honor con unos papeles o libelos infamatorios» se encuentra en el Archivo General de la Nación en Colombia, MISCELÁNEA: SC.39, 77. Legajo 77 documento 54; f. 510-519; se usarán citas textuales de su texto, anotando cuando sea necesario el autor y la foliación.

²²² Significa el papel o escrito satírico, denigrativo y perjudicial, que mancha y deslustra la fama u honra de alguna persona. Llámase comúnmente Libelo infamatorio (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

entramado social en el que estaba inmerso y los círculos de intelectuales con los que conversaba.

Sin embargo lo que representa Espejo va más allá del primer esbozo de un proyecto político-económico con cierta independencia, Eugenio es un cholo²²³ blanqueado resultado de una estrategia familiar de movilidad social en donde los orígenes violentos quedan ocultos o son maquillados, como la piel de Eugenio. Es el mismo proceso del Estado-nación ecuatoriano.

Este hecho es ampliamente conocido en la historiografía de los orígenes de la Patria reivindicando el esfuerzo que implica que un hombre perteneciente a las «castas» llegara a ser una figura científica de primer orden en la sociedad quiteña. Sin embargo el proceso de blanqueamiento es, como lo diría (ECHEVERRÍA, 2007), un proceso común a la misma subjetividad latinoamericana, reforzado en el momento de la creación de los Estados y el avance del capitalismo.

Vuelvo a lo que nos ocupa: el asunto de la mala ‘calidad’ de algunos de los habitantes de las colonias hispanas. Las dos razones que comprometieron a Espejo para ser encerrado en la Cárcel de Corte en Octubre de 1787, fueron la «demasiada libertad de su pluma» y «su vilísimo nacimiento»; el testimonio da cuenta de dos grandes temas declarados en dos momentos distintos del proceso. La división del juicio en dos momentos testimoniales me ayudó a sopesar la importancia de la calidad de Espejo frente a un atentado contra el soberano.

El proceso no es un juicio regular por injurias, es un pedimento que no llega a ser causa porque como lo diría la acusadora:

[...] me abstengo de la idea de litigar con Eugenio Espejo quien sin embargo de su *calidad, y circunstancias despreciables*, se halla sostenido de la protección, favor, y apoyos que no han acertado a procurarme, ni el lustre de mi casa, ni las recomendaciones del sexo, ni la moderación de mi arreglada conducta (Doña María Chiriboga, f. 510, énfasis en el original).

Me parece que un principio Espejo está bastante bien amparado, pues aunque tenía una reconocida fama como cholo, tenía algunos protectores que hacen que Doña María sienta que no tiene ninguna oportunidad si lleva su caso a la justicia. Se vale de un artilugio utilizado

²²³ Cholo: es la manera en la que en los países andinos, especialmente en Perú, Bolivia y Ecuador se designa al mestizo aindiado. El origen de su uso es colonial.

con frecuencia por los sectores concebidos como vulnerables: la exigencia directa a la justicia sin pasar por ningún proceso.

En la misma línea de imposibilidad, sin esperanzas para obtener ningún sentido de justicia siguiendo procedimientos habituales traemos a colación un caso más antiguo y más dramático: el de Doña María Salazar, quien fue salvajemente golpeada en su casa por un grupo de ocho hombres enmascarados pertenecientes a las más rancias élites quiteñas. Pudo reconocerlos pero no acudió a la justicia; escribió un memorial que dejó oculto tras un cuadro en la Iglesia de San Agustín. Cuando el escrito fue encontrado los hombres fueron procesados y sancionados, pero en la mayor reserva posible (RAMOS GÓMEZ, 2001).

La desconfianza en la justicia ordinaria buscaba vías de restitución del orden amparada en la confianza de una justicia divina, por parte de la matrona Salazar, o confiando en el buen razonamiento de las autoridades, como en el caso de la Chiriboga, quien, para elaborar su estrategia de reclamos a la Justicia Real exige la demostración pública de castigo y restitución del honor y el orden:

[...] conviene a la vindicta pública y a la seguridad de la fama común, aún más que a mi propia satisfacción, se averigüe y castigue el autor de un delito que a más de turbar la quietud de los ciudadanos logra, una especie de inmortalidad en sus consecuencias, dilatando el perjuicio más allá de la vida de los ofendidos y transmitiendo su ignominia a la posteridad más remota (f.511).

La segunda parte de su estrategia, y tal vez debido a que los aliados de Espejo son poderosos pero además: «porque el descubrimiento de iguales delincuentes (cuyas obras son de tinieblas, y por consiguiente de provanza demasiado difícil)», es probar precisamente lo más fácil y lo primero: sus orígenes raciales. De esta manera demostraría que su bajeza étnica está vinculada constitutivamente a sus acciones «sanguinarias».

El único testigo convocado a este proceso reservado es el Reverendo Padre Fray Josef del Rosario, Betlemita, que era reconocido protector de Eugenio y sus hermanos. Al fraile se le pide que diga:

todo lo que sepa, y le conste en orden al nacimiento de Eugenio; patria, origen, calidad y apellidos verdaderos o falsos de Luis (padre de Eugenio, y criado que fue del mismo Reverendo Padre Rosario) y acerca del linaje, esfera, y oficio ruin del Padre de Luis, y abuelo de Eugenio (f. 511 verso).

Por ser Espejo figura fundacional de la patria ecuatoriana, la respuesta puede ser objeto de murmuraciones incluso hoy, en Ecuador. El Fraile da una descripción pormenorizada de un proceso con facetas y momentos en que el abuelo de Espejo comienza un proceso de

blanqueamiento y movilidad, eso sí, con el apoyo de algunos frailes. Junto a momentos poco claros de cambio de apellidos, deja una descripción de la vestimenta, casta y oficio del abuelo, del padre y de la madre.

La descripción de los individuos es una práctica común a los procesos vinculados con la justicia. No está por demás decir que cada época hace énfasis en un tipo de descripción en dónde saltan a primera vista aquello que en el común de las personas constituían rasgos de la «calidad» de las personas: los elementos que los llevaban a ubicarse en un lugar u otro del sistema estamentario. Para el régimen que nos ocupa imperan visiblemente valores oficiales binarios: blancos/indios; hombres/mujeres; nobles/plebeyos; pero con una gama invisible y riquísima en matices medios.

Creo que las descripciones tienden a ubicar a los sujetos dentro de los opuestos, o a acercarlos a través de la descripción a alguno de los lugares binarios; sin embargo, debido a los detalles relatados, a veces con cuidado otras veces de manera casi automática, resultan marcando esta gama intermedia que relata bordes desdibujados, posibilidades de definir, y, paradójicamente indefiniciones. En el testimonio rendido por el fraile betlemita, asegura que el abuelo de Eugenio Espejo era:

Indio que trabajaba en su convento en la obra material de la Iglesia de Cantero, o Picador de piedras para la fábrica; que no tienen presente su nombre si solo su apellido, que fue el nacional de Chusic, pero el común por donde lo conocían era Cruz, de cuyo apellido son aficionados los Indios: Que fue calzado de capa, y no de coton o cusma (Fray Josef del Rosario, f. 512).²²⁴

La descripción no deja lugar a dudas, el abuelo era indígena pues ejercía un trabajo propio de ellos, y su apellido era ‘el nacional de Chusic’; es el resumen de un proceso social de blanqueamiento pues la adopción del apellido Cruz era común a los indígenas, según lo relata. Además de la transformación de su apellido la descripción de la vestimenta ubica al personaje fuera de una marcada condición de indígena pues usaba capa, pero no prendas típicas de los indígenas -a saber coton o cusma-.

En un segundo párrafo hace la descripción del padre de Espejo de nombre Luis y dos cambios más de apellido. El primero inexplicable pues «no sabe porque términos se llamaba Espejo», y el segundo Benítez que «pudo haber tenido origen del Cura y Vicario de

²²⁴ Por la descripción de lo que es coton: «tela de algodón mui ancha, pintada de varios colores, con imitación a las de China» (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726), y por tratarse la cusma de una voz quechua usada en Perú y Ecuador para denominar una «Camisa que usan los indios que viven en las selvas» (FARLEX, s/f) se hace alusión a prendas típicas de los indígenas, especialmente de las selvas.

Cajamarca que fue su padrino, el cual fue el Doctor Don Luis Benítez de la Torre». Luis Espejo Benítez fue a Quito como ayudante del testigo en edad de casarse -15 años- y lo hizo con una «Cathalina de Tal... que la reputaban por mestiza o mulata».

Al padre de Eugenio el cura Josef del Rosario «lo calzó y vistió en la forma ordinaria»; lo que tal vez significaba o que usaba zapatos y vestidos como cualquier otro, o que tenía ropa de mala calidad. De toda esta mezcla racial, étnica, de apellidos confusos cuyo linaje se pierde en el pasado, de ropajes y oficios, resultó Eugenio, de «calidad en Naturaleza de Cholo o Zambaigo». Y por esta vía y el uso de estos adjetivos y frases se comprobaba origen dudoso y su nacimiento «vilísimo».

El juicio relata un importante viaje que hace Espejo a Lima, justo en el momento en que Doña María Chiriboga y Villavicencio comienza esta queja. El presidente de la Real Audiencia Joseph Villalengua y Marfil trata de dejar así las cosas pero Doña María se empeña y decide exigir la segunda parte de las declaraciones del Fraile: que confiese «la inclinación, a censuras y hacer peligrosas invectivas contra el Supremo Ministerio o contra los demás superiores [que] hubiese notado y tal vez corregido sin fruto en Eugenio Espejo» (María Chiriboga, f. 513).

En el s.XVIII, a finales, los militares y los religiosos sólo podían rendir testimonio si el superior de su orden, su convento, su cuartel, daban una autorización expresa. Esta autorización es concedida a Fray Rosario en la segunda parte del testimonio. La manera en que se otorga por parte del superior de la orden Betlemítica nos hace pensar mucho sobre las maneras y los procedimientos comunes de la justicia. El Reverendo Padre Fray Teodoro de San Francisco, Prefecto del Convento, autoriza el testimonio con una singular condición: «con calidad de que de su declaración no le haya de resultar pena alguna de efusión de sangre, ni mutilación de miembro» (Teodoro de San Francisco, f. 514).

Es obvio que el testigo utilizó todos los recursos para proteger a Eugenio; después de todo la historia de ascenso social y blanqueamiento de la familia Chusig, oriunda de Cajamarca, está apoyada y respaldada por los curas Betlemitas. Obedece sí a una red de afectos y confianzas, pero también a una mirada política de estrategias posibles que permitieran la movilidad social de los indios con el fin de que abandonen una vida con un mínimo de garantías. La imagen de los curas Betlemitas como sanadores y piadosos tal vez les hacía comprender que su deber para con los necesitados sobrepasaba las paredes del hospital del cual estaban a cargo. La familia Santa Cruz y Espejo había ascendido socialmente

gracias a la política inclusiva de la orden, tanto su padre como él mismo empezaron sus prácticas médicas encargándose de las cirugías en hospitales de esta orden.

La manera en que los betlemitas concibieron sus deberes sociales se muestra en el cuadro del pintor quiteño José Cortés y Alcócer que ahora cuelga en las paredes del Hospital Eugenio Espejo en Quito, pero que refleja claramente la vocación betlemítica por la atención de indígenas, negros, niños desvalidos, ancianos, pobres y mujeres. Más comprensivos e impulsores del sistema de blanqueamiento que los propios cholos blanqueados, los betlemitas concibieron modos ampliados de su misión de aliviar. Por otro lado, y con el objetivo de aproximarnos a la mirada de Espejo sobre su propio rol político, es necesario decir que su subjetividad ilustrada le impidió reconocerse como mestizo. Sus escritos reflejan un firme convencimiento sobre el rol de las élites en la educación de la plebe y la fuerza como método para cambiar las costumbres de la población.

Por temor a que se le vincule y se le articule a la red de «libelistas» que denuncia Doña María, o viendo perdido a Espejo, o tal vez por tortura; como se da a entender en el propio documento, Fray Josef declara lo que sabe sobre las cosas que opina Eugenio:

[...] se mostraba dolorido, se querellaba con expresión de injusta y violenta la determinación del Rey Nuestro Señor, en la expatriación de dichos religiosos [los Jesuitas], atribuyendo que la codicia de poseer sus bienes e intereses habrían movido el deseo y voluntad de la Magestad, con otras circunstancias que hacían irregular y nada justa la determinación, la que resultaba en perjuicio de las repúblicas que estaban sujetas a la doctrina de dichos expatriados. [...] Que estando ya en esta ciudad el declarante y ofreciéndose algunas turbulencias tal vez promovidas de la mala inclinación y genio voraz y sangriento de Eugenio Espejo, le oyó hablar con sumo desprecio de los sujetos de recomendación, literatura y virtud, increpando sus acciones, costumbres, y literatura, faltándoles al respeto y a la constitución de su buen crédito, tratándolos de ignorantes, y en mucha parte de obscenos, sobre qué escribió algunos papeles, ya en prosa los mas, y también en verso, pues cierta obra que dirigió su perversa inclinación le leyó al declarante y dijo ser la primera parte: Que la segunda y mas que tenía que seguir serían del mismo carácter, y esta era en forma de diálogo en que conversaban tres, o cuatro sujetos supuestos a su arbitrio. Toda insultante e injuriosa a los Estados de regulares, mucho de la clerecía secular y de otros muchos individuos (Fray Josef del Rocío, f. 514/515).

Ciertamente la expulsión de los jesuitas es un tema político que marcó la vida cotidiana de los habitantes de las colonias americanas a finales de la colonia. Eugenio había hecho una lectura política de la circunstancia, sus orígenes y consecuencias, no así otros individuos como los estudiados por Cristina SACRISTÁN (1994), quienes responsabilizaban a la injusticia divina este impase administrativo en las colonias y por aquellas quejas habían sido acusados de «locos» o herejes.

La pelea entre las órdenes religiosas, el clero secular y las regulaciones del aparato de

gobierno en relación al trabajo de los indígenas es el contexto en el cual se enmarca esta disputa. La verdad era que todos explotaban a los indios; pero por momentos o por partes. Al final el testimonio del fraile es la prueba de que Espejo realmente era el autor del libelo infamatorio en el cual se acusaba a Doña María Chiriboga, mujer casada y depositada en un Monasterio por ausencia de su marido, de haber sido amante de un tal Barreto.

Lo paradójico y decidor de la política del momento es el hecho de que Espejo termina siendo encarcelado por sacar a la luz un problema de faldas, no por andar difamando la política regia. El diálogo llamado *En defensa de los Curas de Riobamba* estaba hecho en forma de diálogo de tres o cuatro sujetos, como dice el testimonio escrito; y aunque fue la insistencia de la mujer cuyo honor se vio desprestigiado la razón fundamental por la que se comprueba la autoría de Espejo; lo cierto es que la temática de fondo atañía al más convencional orden social:

Entre los pasquines y libelos infamatorios que corrieron poco tiempo después del ingreso al gobierno y presidencia del señor Don Josef García de León y Pizarro fue un pasquín que el mismo Eugenio le refirió haberlo puesto en un pilar de la puerta de la Iglesia de Santo Domingo, muy de madrugada a la Nota pública, y como tenía su casa cerca, advertía el concurso de los que lo leían y pareciéndole tiempo oportuno, el mismo se incluyó entre los espectadores, y se hizo que lo leía diciendo que era un papel injurioso, y que se debía quitar, pero no lo quitó, y constaba de falsas imposturas contra los procedimientos de dicho señor Presidente Visitador General (Fray Josef del Rosario, f. 515).

En la opinión del común, Eugenio era el «más pernicioso e infame de sus habitantes, por su pésima conducta». En segundo plano quedaría la restitución del honor de Doña María Chiriboga y Villavicencio; la confesión del fraile desató la obligación del gobierno de ver a Espejo en la cárcel; pues no era un vulgar difamador, era un sedicioso. Durante el testimonio y para no ser acusado de cómplice de estas ideas, el Padre recalcaría que cuando Espejo pronunciaba sus argumentos el

[...] respondió [...] que de los soberanos no se debía hablar, ni tratar de injustas sus providencias ni insultarlas con voces tan extrañas y criminosas y que procedían con las consultas precisas de sus propias reales conciencias y de la Junta de Sabios, que dirigían a las acciones las más oportunas convenientes a sus estados, y que se abstuviese de insultos tan perversos. Que así le respondió con lo demás que al caso convenía (f. 514).

En los sutiles valores que reflejaban los discursos armados con palabras injuriosas o respetuosas se depositaba el vínculo con el soberano.

El ordenamiento social de los espacios interiores

«La nobleza y el estado medio ocupan siempre el alto: las piezas bajas están destinadas a la plebe. Cada familia alquila una de estas, y una casa viene a ser un pequeño pueblo». Francisco José de Caldas, *Semanario de la Nueva Granada*, 1849; en MINCHOM (2007, p. 122).

Las reformas borbónicas quisieron incidir en una serie de costumbres trazadas desde hace demasiado tiempo, sobre todo, por prácticas de supervivencia. De varias formas la tradición estaba presente, ya sea a través de esos residuos que habitualmente quedan; o a través de la clara intención de formular los propios ideales ilustrados en modelos políticos anteriores. Dos fenómenos se pueden registrar como importantes en la historia social del s.XVIII americano: el surgimiento de la idea de plebe²²⁵ marcada por el temor a la indefinición étnica y por lo tanto las nociones del desorden social; y la decadencia económica y moral de los reinos pertenecientes a la Corona española (COVARRUBIAS, 2005).

Los esfuerzos por restituir las jerarquías sociales, originadas en el naciente temor a la plebe son parte importante de nuestra reflexión. Este proceso implicaba detener las alianzas no permitidas entre ciudadanos de diferentes lugares sociales, o esclarecer el status de cada uno de los ciudadanos, producto de mezclas interétnicas imposibles de cuantificar. Se insistió ampliamente en la práctica de las cédulas reales que prohibían uniones matrimoniales entre gente de la nobleza con otros de las clases bajas, como insistiría el obispo de Popayán en un documento fechado el 7 de enero de 1803 que llevaba por título: *Presentación que se encamina a contener la temeraria libertad, con que a pesar de las respetables disposiciones eclesiásticas y reales se contraen matrimonios notoriamente desiguales.*²²⁶

Además de las estrategias de las élites por librar las defensas correspondientes de su «lugar» también se ejecutaban programas cuyo componente de separación social y restablecimiento de la sociedad estamental iban acompañados de premisas o proyectos que hablaban de la reforma de la calidad moral de los habitantes de las colonias. El caos también llamaba a un esfuerzo por restablecer el orden, entendido como la demarcación de la tradicional pirámide estamentaria, ligada a las castas y su lugar.

Por lo tanto, una importante parte de las energías de la nobleza y de las élites de finales del s.XVIII sería restituir el orden anterior. Para ello debemos tener en claro lo que significaba el orden colonial de la sociedad estamental que se construye como un proyecto político anterior a los Borbones y que según Marcelo ROCHA (2012) perdió espesor durante el período ilustrado. Confluyen entonces dos realidades sincrónicas: las prácticas de la «nobleza» por marcar una barrera simbólica entre clases y la convivencia fáctica entre todos

²²⁵ Para Quito véase ANRUP & CHÁVEZ (2005b); TERÁN NAJAS (2009); BORCHART (2006); MINCHOM (2007). Para México pueden consultarse LIPSETT-RIVERA (2012); FERNÁNDEZ DE URQUIZA (2009); para Lima FLORES GALINDO (1984); y VELÁZQUEZ CASTRO (2013).

²²⁶ Archivo General de Indias. Quito, 598. Correspondencia del Obispo de Popayán. Expediente sin numeración ni foliación.

obligada mayormente por razones prácticas. Finales del s.XVIII es un momento de crisis total sobre el cual hay varias interpretaciones.²²⁷

Es de suponer que esta situación golpeó a parte de las capas más cercanas al pico de la pirámide social; pues –y debe ser especial la consideración para los grupos de indígenas, esclavos, libertos, pardos, mestizos americanos- empobreció las ya dramáticas condiciones de las clases bajas. La situación de algunos nobles obligados a trabajar como parte de la burocracia real delata su pésima situación económica y el bajo rendimiento de las rentas de sus haciendas. Alonso VALENCIA LLANO (1992) hace un recuento de las actividades económicas de los nobles quiteños destinadas a la manutención de su título y a la supervivencia de sus familias. Estas actividades eran tan variadas como la administración de haciendas de terceros, la producción de sus propias haciendas, ser contadores, asentistas, de los bienes de la corona e incluso optar por cargos públicos como corregidor, fiel ejecutor, alcalde, entre otros.

La sensación de desorden estaba provocada también por la enorme movilidad de la población. Eran constantes los flujos migratorios entre la ciudad y el campo. Si bien es cierto la institución de los censos con el fin de ordenar el cobro de tributos aplicados por Villalengua en la década de 1770, hizo que algunos indígenas tributarios busquen maneras de abandonar sus comunidades, también es verdad que algunos de los campesinos que ya vivían en las urbes regresaron a sus tierras registrando un proceso de ruralización de la población (MINCHOM, 2007).

Especialmente en zonas centrales urbanas se puede evidenciar la convivencia entre clases, una convivencia que como veremos es más que pintoresca. Llama la atención que, como recalcaría MINCHOM al leer las crónicas de Caldas sobre Quito, reproduce incluso en espacios tan pequeños y cerrados la lógica de «cada ciudadano en su lugar». El expediente del juicio criminal por injurias y daños que a propósito de la pelea que mantuvieron Don Isidoro Alvear –oidor de la Real Audiencia- con Don Ignacio Barreto, en el año de 1772, es un compendio de testimonios que recrean la compartida vida de dueños de casa, familiares, arrimados, sirvientes, amigos, vecinos en los barrios de Quito.

²²⁷ En parte de la bibliografía local (MINCHOM, 2007; TERÁN NAJAS, 2009) la crisis se debe tanto a la caída de la economía rentista como por la decadencia del sistema agrícola debido principalmente a varias catástrofes naturales y al reordenamiento productivo de la metrópoli en relación a las colonias. Sin embargo otra tesis nacida sobre el período tiende a interpretar este fenómeno como el resultado de un proceso de acumulación agresivo (ARIAS, 1991; MARCHÁN, 1991).

Para resumir el evento al que haremos referencia introduzco el testimonio de Joseph Diguja, -Presidente de la Real Audiencia de Quito en esa época-:²²⁸

El señor Don Isidoro de Albear oidor de la Audiencia pasó en compañía de Don Mariano de Grijalva a la casa de Don Ignacio Barreto, armados ambos, y entrando precipitadamente a ella, hirieron a la madre del dicho Don Ignacio, y a este después de varios maltratos le infringieron graves heridas, atravesándole a estocadas, un muslo, y brazo y cortándole un pedazo del cutis de la cabeza que con el pelo, se ha manifestado a su señoría que junto con dos pedazos de espada y una capa de paño negro con vueltas de terciopelo riso, que dicen ser de dicho oidor (Joseph Diguja, s/n).

La violenta arremetida del oidor no le quitó la vida ni a Don Ignacio Barreto ni a su madre; y aunque las heridas no eran menores tampoco eran mortales. El pleito que se llevaba a cabo, esta «venganza» que no terminaba de cumplirse, era el resultado de un dilema de amor y celos entre dos hombres casados que pretendían el amor de una tercera; ‘mujer pública’ además, a la que conocían los vecinos con el nombre de «la Achogcha».²²⁹

Los sucesos que narran el incidente relatan la agresión en la madrugada que según el testimonio de Ignacio, su mujer, su madre y los vecinos, se desenvolvió con violencia e irreverencia, pronunciando palabras injuriosas e incluso blasfemias con el fin de provocarlo: «Barreto, mestizo pícaro, sal acá fuera que ahora me has de decir lo que has hablado de mi pícaro amancebado».²³⁰ A lo que Ignacio, quien dormía en la casa de su legítima mujer, Doña Ramona Vicuña, no respondió por temor, pero abriendo la puerta una criada india, pasaron a la casa el oidor Don Isidoro Alvear y a su cómplice Don Mariano Grijalva.

El escándalo hizo bajar a su madre –la de Barreto- doña Antonia Cabrera, quien descansaba en la parte alta de la vivienda, resultando violentada. En el momento en que Ignacio quiso ver lo que pasaba el oidor le asesta una estocada con la espada. Los atacantes hieren a la madre y al hijo, quien después de forcejear se enfrenta a los dos, ganado una herida en la pierna, y otras dos en la cabeza, busca refugio en una parte posterior de la vivienda con la intención de encontrar un arma.

El incidente es extenso; la madre encierra a Barreto en alguna habitación con el fin de guardar que no lo maten, mientras los atacantes suben a la habitación y buscan a la esposa «con palabras muy denigrativas tratándola de mestiza y que la llevaría a Santa Martha». Nadie puede responder a los insultos dobles del oidor y su amigo Grijalva; ser mestiza es una gran

²²⁸ Todos los testimonios relacionados con el Juicio entre Don Isidoro Albear e Ignacio Barreto hacen referencia al legajo 20.612, del libro 3.174, de la Audiencia de Quito, en la serie Pleitos. Archivo Histórico Nacional, Madrid. En cada cita textual constará el nombre del responsable de los enunciados y la fecha que consta en los respectivos documentos.

²²⁹ *Achogcha* (del quechua *achuqcha*) es una planta cuyo fruto sirve de alimento en las zonas andinas. Se come en Colombia, Ecuador y Perú.

²³⁰ Declaración de Ignacio Barreto. 24 de Septiembre de 1772.

ofensa para quienes quieren ascender socialmente como tal vez es posible en el caso de Doña Ramona, quien al parecer se había casado con alguien de extracción menos importante pues Ignacio era ciertamente mercader. Por otro lado amenazar con llevarla a Santa Marta era acusarla de no llevar una vida decente, pues en Santa Marta se depositaban mujeres de vida desarreglada. Ella, por su parte se había escondido bajo el colchón con un niño tierno y no dijo nunca nada.

Su vecino más cercano llega a protestar de la manera más sumisa por la violencia ejercida y es ahuyentado con las extrañas palabras: «ah perrocho que llegaste acá, que a ti también te he de matar». En el testimonio la víctima expone haber oído un diálogo según el cual concuerdan matar al tal Barreto a traición en su tienda posteriormente y salen ocasionando la muerte de un perro, la amenaza a un caballo de la casa, y el escándalo de todo el vecindario dando golpes en las piedras, cintarazos a las paredes y mandando a unos indígenas para que buscaran a unos soldados y apresaran a la víctima y su mujer.

De los testimonios se recogen los de los vecinos y los habitantes de la casa, que además de los cinco primeros citados ya: Isidoro y su mujer más un niño tierno, la madre y la India llamada Rafaela, se suman Don Bernardino Barahona de 76 años, y su mujer doña María Ángela de Bolaños, quienes vivían en el traspatio de la misma casa. Otra testigo, habitante también de la planta alta María Bolaños de 30 años, pariente en tercero o cuarto grado para la madre, otra vecina sin parentesco Estefanía Barahona quien también vivía en el traspatio y quien socorrió a doña Ramona.

Los testimonios contemplan la declaración de la India Rafaela y de dos indios más que no son sirvientes, pero que parecen haber estado en el zaguán de la casa en calidad de arrimados un domingo a la una de la mañana. Los demás testimonios son para recabar información sobre la naturaleza del crimen: dilucidar qué era lo que sabía el pueblo de Quito de los romances del oidor por un lado, y don Barreto por otro, con la misma mujer pública conocida como Rafico o la Achogcha. A ellos comparecen mujeres mestizas de profesión lavanderas que vivían en la misma calle que Rafico.

Por otro lado, en la citada casa vivían por lo menos tres núcleos familiares: la matrona, doña Antonia Cabrera albergaba a una de sus parientas lejanas. Las plantas altas se destinaban a las personas más distinguidas de la ciudad. La planta baja era ocupada por el núcleo familiar recientemente formado: su hijo y doña Ramona de Vicuña. Digo recientemente formado porque Ramona se esconde bajo la cama con una «tierna criatura»

sin aparecer otro hijo de esta pareja a lo largo del expediente. La prueba de que Doña Ramona era de una posición social por sobre Isidoro, es que ella nunca deja de ser Doña, mientras que Isidoro pierde ocasionalmente el Don delante de su nombre.

Un tercer núcleo familiar está formado por los Barahona- de Bolaños, quienes no se identifican como parientes, aunque quien vive en la planta alta es Bolaños también. La que asumimos como hija de esta pareja, Estefanía Barahona se identifica como vecina, mientras que los otros dos: el viejo Bernardino -76 años- y su esposa socorren a los agredidos. Además de ellos están los sirvientes, por lo menos Rafaella, quien abre la puerta y dos indios más que no asumen un lugar exacto en el relato, pero que dicen haber estado ahí pasando la noche.

Por la ubicación de las personas en la casa, y sus tratamientos, la casa de Ignacio es un ejemplo de la conformación de las casas de la época, con su familia ampliada, que incluye a su madre, que debió tener un lugar privilegiado en el sistema de dignidades de aquel entonces y que vive en la planta alta, en donde generalmente vivían aquellos con mayores privilegios (TERÁN NAJAS, 1995). Habitaban además individuos no especificados, con o sin parentesco como los que viven en el traspatio. En palabras de MINCHOM (2007, p. 166): «Como en otras regiones, los hogares de la elite –aquellos con miembros que llevaban el título ‘Don’–, tenían más miembros».

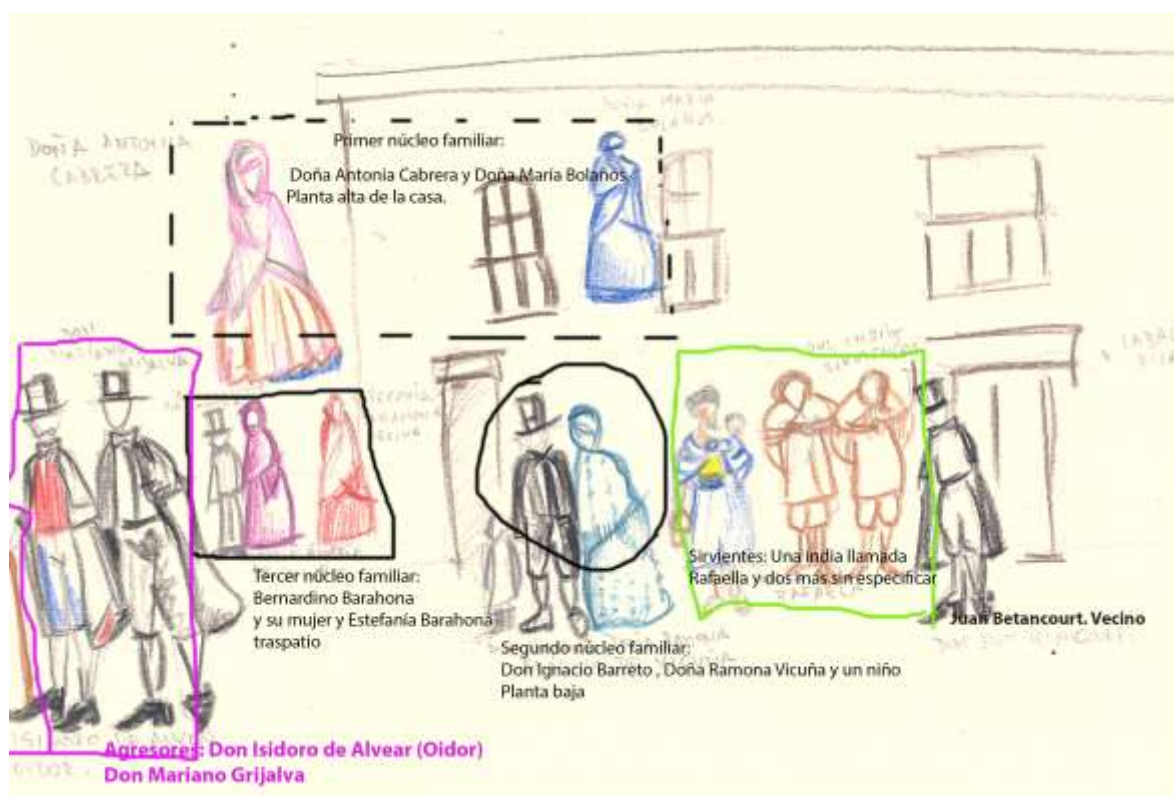


FIGURA 8. INTERPRETACIÓN DE LA DISTRIBUCIÓN SOCIO-ESPACIAL DE LA CASA DE DON IGNACIO BARRETO SEGÚN LOS TESTIMONIOS DEL JUICIO CRIMINAL. Elaboración propia.

Lo que nos queda claro es la diferenciación entre las calidades de los individuos incluso en espacios sociales tan cerrados como la familia. Dejando a la familia Barreto, la intrincada red de amigos-parientes-vecinos y sus ubicaciones en la casa como un ejemplo de las maneras de compartir y diferenciar los espacios sociales entre clases en las zonas urbanas mejor consolidadas quiero poner en contrapunto otra forma de compartir espacios sociales: la plebe con la plebe.

El informe de la ronda llevada a cabo en la madrugada del 3 de julio de 1776 en el pueblo de San Antonio de Yaguachi,²³¹ en el corregimiento de Guayaquil, según el cual el Regidor Manuel Rodríguez Plaza entra a la casa de un oficial de sastre –no se sabe bien con qué excusa-.El material producido de manera posterior a este evento me ayuda a entretejer

²³¹ El caso forma parte de la extensa documentación generada a propósito de la residencia hecha a Ramón García de León y Pizarro en Guayaquil, y consta en el Libro 3.174 de la Audiencia de Quito, en el tomo de residencia con la numeración 20.621; Archivo Histórico Nacional. Madrid.

una lista de razones por las cuales la justicia llegó a registrar las camas de toda la familia Peñafiel.

Pasa que al Regidor se le ocurrió subir hasta la casa de Catalina Torres, esposa del oficial de Sastre mientras hacía la *Ronda* con el propósito de verificar si se encontraba en ella un muchacho huido. Lo que el funcionario de justicia asegura es que quería preguntar –a las dos o tres de la mañana- si dicho muchacho: «había ido [...] a aprender de dicho oficio».

Convenció el Regidor, a quien acompañaba un tal Antonio Vallejos, al dueño de la casa que le deje pasar, a lo que el sastre humildemente accedió. En el «cuarto de dicha casita» encontraron y anotaron en el informe, que el dicho oficial de sastre Ignacio Peñafiel dormía en su cama con sus hijos, el expediente no dice nunca si son dos o más los hijos los de esta pareja. En una segunda cama dormía Carlos Valverde, un cholo insurrecto sin ocupación especificada ni procedencia, quien había dejado un puñal en la cabecera de la cama y, debido a que estaba vestido, se le acusó de estar planificando el asesinato del Regidor. La tercera cama la ocupaba Catalina Torres, mujer de Ignacio, a quien, por haber estado más próxima a la cama de Valverde se le acusa de concubinato.

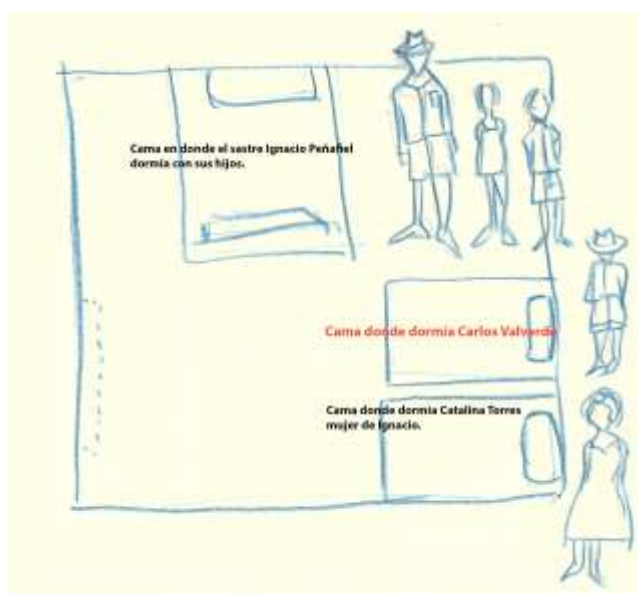


FIGURA 9. INTERPRETACIÓN DE LA DISTRIBUCIÓN SOCIO ESPACIAL DEL DORMITORIO-CASA DE IGNACIO PEÑAFIEL, CATALINA TORRES Y CARLOS VALVERDE. Elaboración propia.

Sólo se me ocurre pensar que Catalina dormía cerca de la puerta con el fin de cumplir más rápidamente con las obligaciones domésticas. Vivían así la mayoría de pobres en las colonias, el hacinamiento y la falta de espacios diferenciados era típico de todos aquellos que no pertenecían a las casas principales, lo curioso es que esta distribución es aún posible en algunos barrios de Guayaquil:

El bohío o rancho de paredes de bahareques y techo de paja era la vivienda común de la gente pobre de todas las ciudades coloniales. Estaba conformada por una sola alcoba, que servía de dormitorio y sala. En la parte posterior, una hornaza bajo una enramada de techo pajizo, sin paredes, era toda la cocina (RODRÍGUEZ, 2011).

Las cosas sutiles. Intercambio de valores y monarquía.

[...] que en una república e imperio todas las cosas han de estar bien ordenadas, y la que se usa o por mejor decirlo que se abusa en nuestros días [a]cerca de los títulos anda fuera de toda orden que los títulos son premio de la virtud con que son remunerados los buenos; y en abuso que comúnmente se tiene este premio se comunica indiferentemente con los buenos y con los malos. Que los grados y estados de las personas se señalan y distinguen por los títulos, los cuales estados andan en confuso donde los títulos no tienen su asiento cierto y señalado. Que los ánimos voluntad de la sociedad y compañía de los hombres se aliena dentrellos, enemistándose por esta confusión de títulos queriéndolos cada uno a medida de su desordenado apetito, tanto que vemos abiertas enemistades sobre esto entre muy cercanos parientes, y a veces entre los que son de una misma sangre de Nombre y armas. Que es esta una confusión de la república y daño notorio, y será muy ciego el que esto no viere y si viéndose no se remedia, dará justamente a decir que la república es menor de edad, o que le faltan tutores y curadores (Furió Ceriol [1586] en: LAGOMARSINO, 1980, p. 97).

Las relaciones verticales de la sociedad estamental en donde el soberano se configuraba como la punta de la pirámide y por lo tanto el responsable absoluto del bienestar de su pueblo sustentaba su permanencia y orden tanto por la presencia de ciertos bienes materiales como por el juego de algunos bienes inmateriales, estos eran, en mi opinión, mucho más importantes que los primeros.

La frase expuesta por la misma Doña María Chiriboga al inicio de su pedimento en contra de Eugenio Espejo da cuenta del terror a las consecuencias perpetuas de unas palabras que para nosotros, hoy, no pasarían de ser simples chismes. En el sutil sistema de valores y probanzas de conducta del s.XVIII, el daño de las palabras escritas por Espejo hacen temer a esta honesta mujer «una especie de inmortalidad en sus consecuencias, dilatando el perjuicio más allá de la vida de los ofendidos y transmitiendo su ignominia a la posteridad más remota». De todas maneras los bienes materiales son finitos y temporales, pero lo que no se puede ver, el honor, el buen nombre, la divinidad, los ángeles, la gracia, el sentido de las palabras, son cosas infinitas e intemporales.

Las dinámicas y los valores cristianos constituyen un buen porcentaje del pacto social colonial: un deber ser del vasallo y del soberano en términos de conductas ideales. Como lo recalca Jaime BORJA (2007) la repetición de las vidas ideales de los santos y beatos son las maneras de normalizar la conducta del cuerpo social, se extienden como modelos a seguir. Es verdad que en el s.XVIII se incorporan nuevos valores, debido principalmente a lo que se autodenominó «hombres ilustrados». Leyendo una carta que Eugenio Espejo escribió al Presidente de la Real Audiencia de Quito, anexada al Pedimento de Doña María Chiriboga,

se puede tener pistas de la manera en que se construía esta subjetividad un tanto distinta, de la que también quiero hablar.

El clásico intercambio de valores heredado del sistema de obligaciones construidas durante el humanismo renacentista de corte católico, por la construcción ideal de ese sujeto moral obediente, sacrificado, arrepentido, piadoso; un cóctel que combina las cuatro virtudes cardinales: prudencia, fortaleza, justicia y templanza, con las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Por tratarse de un sistema monárquico en el cual la existencia del Rey es la garantía del orden, la contribución de los vasallos al sistema es justamente la parte que permitiría perpetuar el lugar del Rey: la obediencia.

La probanza de méritos de los Padres Camilos recalca el lugar central del sermón de esta orden como una extendida evidencia de su obediencia y un instrumento para fomentar el amor al soberano entre los feligreses. De entre los religiosos, que en su totalidad se dedicaban a la exaltación de la conveniencia de la obediencia como regla de vida, resaltaban las formas retóricas y los argumentos del presbítero Reverendo Padre Jerónimo de Roa; quien:

[...] ha mostrado el camino a los vasallos, ya haciendo ver lo pródigo de sus disposiciones [las del soberano], y ha demostrado su Pío y Caritativo pecho, ya expresando el fondo de su religión, ya cuan temible lo severo de su justicia recta, ya cuan fundadas sus deliberaciones, para los tributos y por último, en una de las mayores penas, que han invadido mi corazón a principios del mes pasado, tuve el consuelo de oírle el sermón de San Juan Nepomuceno, la subordinación que deben todos tener a los ministros del Rey, y con sus expresiones se llenó de tanta alegría mi alma que en persona paré a darle las gracias y decirle que ilustrado por el espiritual santo había preferido las cláusulas que dijo.²³²

La obediencia es parte fundamental de la norma, asegura la permanencia del régimen político, del orden cristiano del mundo. Está basada en un proceso de naturalización de las desigualdades y aceptación del mundo como designio divino. Esta fórmula parte de las maneras metafísicas del alma y su relación con el mundo visible en su forma de transcribirse plenamente al mundo material.

En las probanzas de méritos aparecían generalmente aquellas gestas de las que, tanto el compareciente como sus familiares, había formado parte. En ocasiones se remontaban a guerras contra los moros, o a cruzadas lejanas para la historia Americana. En nuestros territorios lo normal era apelar al estatus de descendiente de conquistadores o

²³² Certificaciones de bondad de los Padres Agonizantes (Camilos), 1786 (Archivo General de Indias; Correspondencia vía reservada de los cabildos eclesiásticos; Quito legajo 587, s/n).

expedicionarios, provenir de familias de larga tradición en el servicio público transatlántico, como también haber pacificado algún pueblo o sublevación.

No todos hacían probanzas de igual valía, como es evidente, ni de la misma manera. Aquellas «Relaciones de Méritos» presentadas por los que querían obtener cargos públicos importantes en las colonias, Oidor, Fiscal, Presidente, Regidor, entre otros, eran tramitadas en la Secretaría del Real Consejo de Indias e impresas con los certificados correspondientes. Estos funcionarios públicos debían probar su eficacia, traducida para la época como el amor por las letras, las leyes, entre otras. También su buena conducta entendida como justo y arreglado proceder, y su lealtad y obediencia al soberano; transcrito como amor, pero demostrado en una serie de actos heroicos, altruistas o de generosidad.

Para probar los méritos y servicios del Bachiller Don Francisco Cortázar y Labayen, se apeló a su ascendiente materno que llegaba tan atrás como hasta Don Rodrigo de Vargas y Guzmán, conquistador de la Costa del mar del Sur, y Capitán General por SM de la Isla de la Puná.²³³ Había otros vasallos cuya alcornia no llegaba a tanto, sin embargo había hecho sus esfuerzos por mantener el orden en los territorios reales, demostrando su fidelidad a la causa. Es el caso de Manuel Antonio del Campo y Rivas quien se jactaba de:

Que se debió a su ardiente zelo y sagacidad, la pacificación de los insultos e inquietudes, que se experimentaron en el citado año [1785] en el sitio del Ato de Lemus, en la Provincia de Popayán, y la total sujeción a que se hallan reducidos aquellos habitantes, los de Toro, Acerma y Vega de Supia, y la reposición de las reales rentas, todo a su costa; por cuyos gloriosos hechos y feliz éxito, se mandaron dar por el citado Virrey y Gobernador de Popayán, las más expresivas gracias al nominado Doctor Manuel.²³⁴

Ambos eran, por supuesto, hijos legítimos y también provenían de familias que habían estado vinculadas al servicio a la Corona, en diferentes puestos. Ambos defendían la nobleza de su linaje, de los más principales de estas tierras, es decir hijos, nietos y bisnietos de blancos, libres de mala raza.

En el otro lado de la balanza, Don Leandro Sepla y Oro, Cacique de Lican y Macaji, era de las familias principales del cabildo de Riobamba en los Andes centrales del actual Ecuador, pero de linaje indígena. Don Leandro había demostrado en sendas ocasiones su fervor y lealtad para con el soberano, en actos que hoy se podrían entender como de alta

²³³ Relación de méritos y servicios del bachiller Don Francisco Cortázar y Labayen, abogado de la Real Audiencia de Quito, y Gobernador Interino, que fue de la Provincia de Jaén de Bracamoros en aquella jurisdicción (Archivo General de Indias, ESTADO, 76, N.21. La isla de La Puná está frente a las costas del Golfo de Guayaquil).

²³⁴ Manuel A. del Campo solicita plaza de fiscal de Charcas (Archivo General de Indias, ESTADO, 76, N.20).

traición para su propio grupo étnico. En algunas ocasiones había reunido a varios caciques y jurado públicamente lealtad a su Señor; en la revuelta de 1764 en la Villa de Riobamba se le identifica como uno de los que preparaba la horca para los indígenas sublevados en plena plaza central (MORENO YÁNEZ, 2014).

La alta inversión que Don Leandro hacía en el mantenimiento del régimen colonial y el respeto absoluto al Rey eran reconocidos como valores positivos entre las autoridades como el Presidente de la Real Audiencia, el Virrey de Nueva Granada, y también entre sus vecinos blancos. En el sistema colonial andino la mano de obra de los indios se repartía entre los hacendados, las autoridades y los curas de la iglesia secular o de las órdenes -casi siempre emparentados entre sí-. La sujeción al trabajo forzado, hacía que los indígenas huyeran a zonas despobladas o buscaran nuevas villas en donde eran reconocidos como forasteros y así liberados de los tributos comunales y el concertaje.²³⁵ Don Leandro Sepúlveda y Oro había diseñado la manera para que, voluntariamente, una población importante de indígenas de sus cacicazgos jure lealtad al soberano y pague los tributos correspondientes.²³⁶

En la revuelta de 1764 había ofrecido su gente y armas en pos de auxiliar a la restitución del orden por parte del cabildo, había puesto plata y persona para construir unas casitas «para conducir y recibir la tropa arreglada que pasó para la ciudad de Quito, bajo del comando del señor Zelaya». Y por último:

[...] vino a ofrecer su persona con toda su gente y toda la más que trajo convocada por su zelo de los pueblos de Quimiag, Curiquíes, y San Andrés, atrayendo a su solicitud y Partido a los gobernadores y caciques principales de los mencionados pueblos, que lo fueron Don Agustín Quispilema, Don Miguel Gadabay Quispilema y Don Diego Pilpi, con los demás caciques y principales que se unieron a fin de manifestar lealtad, y auxiliar y defender esta Villa, en caso de ser necesario contra algún acometimiento, como se recelaba acompañándolo del mismo modo los caciques del Pueblo de Calpi (Ignacio Valencia, protector de naturales; f. s/n).

Claro que la petición del cacique tomó cuarenta y dos años en trámite, y la recopilación de un expediente de aproximadamente ochenta folios y un sistema de representaciones. A través del Presidente de la Real Audiencia y del Virrey, el cacique pedía que se le «recompense con

²³⁵ El concertaje es una relación laboral peculiar en los Andes: al indígena se le entrega una parcela de tierra de la cual no es dueño pero la siembra para conseguir su subsistencia. Todo lo que no cubre la parcela ni su escuto salario -alrededor de dieciocho pesos anuales (MARCHÁN, 1991) -se lo fía el patrón y lo anota en el libro de préstamos y suplidos; la deuda era tan grande que se transmitía por generaciones.

²³⁶ Presidente de Quito recomienda al cacique de Lican y Macaji, Licán 17 de enero de 1804 (Archivo General de Indias, ESTADO, 72, N.60).

nueve caballerías de Tierra»,²³⁷ tres para cada uno de sus tres hijos y los honores de Regidor del Cabildo de Riobamba.

No sé si el cacique o los indígenas bajo su mando percibían sus actos como traición; o si es posible juzgarlo a la luz de las perspectivas contemporáneas sobre la colonia, la etnicidad y el poder. La obediencia jurada dentro del sistema colonial es el resultado de un proceso complejo de violencia y oportunidades. Según sus propias cartas, pagó sus continuas demostraciones de lealtad a la corona; su casa fue quemada en represalia a sus acciones. Sin embargo, sus «infelices» hijos eran todos gobernadores de indios aunque no gozaban de un salario para mantenerse. La paradoja de la protección Real queda, tal vez, expresada en este párrafo firmado por el propio cacique:

me he visto precisado a molestar a VS para que en atención a mis servicios personales, se sirva esforzar mi suplica a fin de conseguir mi petición por ser justa y caritativa con unos pobres [sus hijos] que se hallan todos cargados de hijos: a sí mismo suplico a VS se sirva darles alguna distinción entre los demás caciques, respecto a vivir estos atropellados sin que les sirva el gozar de Caso de Corte dimanando su desprecio y malos tratamientos de la potestad así de los Señores curas (que muchas veces se han visto bajarles los calzones y darles pena flagelaria) como de los caballeros de esta provincia abatiéndolos ya con malas y descompuestas palabras, ya con golpes y prisiones (s/n).

La obediencia no se manifiesta solamente como una actitud de lealtad política en pos del mantenimiento del orden y la paz del Reino, tal como la practicaba el cacique Don Leandro; es también un adorno del alma, una importante virtud que, vista desde la autoridad, era necesaria para garantizar una fluida vida cotidiana:

[...] es público y notorio que desde que me recogí a este convento he procedido con justicia y moderación, sin haber dado la más leve nota de mi persona y conducta, como podrán informarlo la Prelada, todas las religiosas y seglares de este monasterio; que en cumplimiento del orden de S A he vivido tan sujeta, que aun habiéndose caído mucha parte de la muralla hasta los suelos me he mantenido reclusa dentro de la celda en que habito, sin haberme movido la curiosidad ni a ver las ruinas, porque no se dijese ni sospechase que la facilidad de la fuga, era argumento que perturbase mi obediencia que he vivido, y vivo tan abstraída que a nadie converso ni me conocen en esta villa, fuera de las personas habitantes de este Monasterio (Rosa Zárate, 10 de marzo de 1785, f. 8).²³⁸

Incluso se podría llegar a argumentar que la vida de obediencia que esperaba la corona se puede equiparar a una ciega aceptación del destino, ya sea expresada a través de las leyes, el sistema de castigos, o la designación de puestos hechos por la autoridad. Digamos que en

²³⁷ Una caballería «Se llama también en las Indias cierto repartimiento de tierras o haciendas que permitieron los Reyes se pudiesen dar a las personas que fuessen pobladores de las partes que se conquistaban, para que se avecindassen y mantuviessen en ellas (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

²³⁸ Cartas de Rosa Zárate a la Presidencia de la Real Audiencia de Quito (Archivo Nacional Historia Ecuador. Fondo: Corte Suprema; Sección: General Serie: Prisiones Caja No. 5 Expediente: 9).

este caso, el orden del mundo y la voluntad del soberano son una sola. La obediencia, y no sólo en el caso de las mujeres, también de los hombres hidalgos, es una renuncia de la capacidad de acción para ponerse a merced del poder estamentario. Doña Rosa Zárate, con el fin de demostrar la transformación de su conducta disoluta adjuntaría en sus peticiones un certificado de su buena conducta que dice así:

[...] habiendo llegado Doña Rosa Zárate vecina de la ciudad de Quito, por orden superior a guardar reclusión en este monasterio, desde el día en que llegó hasta la presente, habiéndosele señalado celda en donde viva, no ha salido de ella sino solamente al coro bajo a oír misa, guardando íntegramente con modestia extraordinaria en forma de clausura, sin salir al locutorio, puerta, ni otra parte que fuese su vivienda. De modo que la mayor parte de las que viven en este convento no la conocen, por ser su recogimiento, y ninguna curiosidad, muy particular, con que se ha llevado la atención de las personas con quien ha tratado, aun hallándose harto quebrantada de la salud, por lo incómodo y rígido del país, y más en el presente con lo deforme de las lluvias de que podría resultar irreparable quebranto, a más de que los escasos alimentos no la podrán sostener la salud (Mariana de San Francisco del Sacramento; 10 de marzo de 1785, f.8 verso).

Rosa Zárate está dispuesta a intercambiar sufrimiento, y todas las variantes de sus contenidos concebidos así en el s.XVIII, a cambio de un poco de piedad Real: ser trasladada desde Riobamba hasta Quito, a sufrir la misma clausura en un convento de la Capital. Las razones: aparentemente la familia de Rosa está imposibilitada de sostenerla en Riobamba por el costo del envío de víveres o metálico. Para resarcir este grave inconveniente las mujeres de la casa: Rosa y su abuela, piden que se le traslade a Quito. El intercambio de bienes simbólicos que ofrecen a cambio no es un botín menor:

Aunque al momento que recibí el no previsto golpe de la sentencia de mi destierro, la presteza con que se mandó ejecutar y las varias circunstancias que ocurrieron, inundasen mi corazón de tal suerte que no supe discernir, lo que me sucedía pero luego, que vivo lugar de hacer su oficio [...] advertí que el delito o delitos que comprendían mi proceso, había provocado juntamente la justicia del Superior Tribunal de esa Real Audiencia haciendo que sus celosos Ministros se empleasen dignamente en mi castigo. Por esto resolví sufrir con la mayor constancia la vergonzosa salida que hice de esa ciudad y el destierro con que se me penaba, determinándome a no hacer el mínimo reclamo, hasta que la piedad de VS, excitando la comparación, resolviese en el tribunal librar alguna providencia favorable, en beneficio de una infeliz mujer, cuya desdicha la había traído a una vida tan trabajosa como la que padezco. [...] Tal fue la confusión y pena en que se sumergía mi corazón, cuando salí de esa ciudad que en mi juicio, solo este vergonzoso principio de mi padecer, se había de reputar por pena suficiente, y si los trabajos que hasta aquí padecí, aún no llenan la satisfacción temporal / correspondiente, estoy pronta a sufrir las más penas que me impusiesen o las que impuestas aún no se me hubiera aplicado, [...]

Por otra parte, parece habrá el Tribunal conseguido la enmienda de mi vida, por el sostenido tiempo de recorrer por mi imaginación los desengaños que ofrece el mundo, concluyendo estas reflexiones de haber hecho una confesión general.²³⁹ Resuelta me hallo que mi nombre

²³⁹ La confesión general es una práctica con la cual se indagaban todos los secretos de la vida del confesado. Tenía un procedimiento raramente documentado, su proceso exige la prolija declaración de eventos de la vida del declarante recogiendo hasta el mínimo detalle. Un libro sobre este mecanismo lo escribí (BOWEN SILVA,

no se oiga más que para causar moral escarmiento, de modo que cuando las consideraciones cristianas no hubiesen trocado mi modo de vivir, hasta mal haría, si me expusiese en adelante, no digo a sufrir mayores penas y trabajos, a que sería acreedora mi residencia más aún la mitad de los que tengo padecidos. La misma pretensión de que se me restituya a Quito, muestra la presencia, sea notorio al Tribunal, el mínimo paso por que diere, teniendo el brazo levantado, para mi castigo también, a hacer una vida ejemplar de modo que pueda servir de escarmiento en lo venidero. Estoy firmemente persuadida de que el espíritu del tribunal en mi caso ha tenido dos objetos. Uno procurar mi enmienda, y otro predicar de ella el fruto correspondiente que es el escarmiento público. De todo ofrezco dar testimonio: de modo que mi vida arreglada sea ejemplo en la misma ciudad donde fueron mal vistos los delitos porque soy castigada. Y así mismamente suplico y humildemente ruego a VS que revea mi causa en el tribunal, se sirva dar las más oportunas providencias para que yo pueda volver a Quito al Monasterio, o clausura que fuere de su agrado, donde viviré gustosa por el tiempo que se me asignare (Rosa Zárate, 9 de marzo de 1785; f.11-12).

Pareciera que Rosa escribe esta carta con la firme intención de alabar el sistema de justicia del cual ha sido víctima. Hace un paneo por los sentimientos de arrepentimiento, confusión, vergüenza, en nombre de una bien merecida vindicta pública que pueda servir de ejemplo a otras. No es menor, como dije, el ofrecimiento que hace Rosa a cambio de su traslado a Quito. El honor es el valor fundamental, , en la construcción de la sociedad colonial (GARRIDO, 1997); es por eso que el ofrecimiento voluntario a someterse a la vergüenza pública es un ofrecimiento que deja cosas que pensar.

Claro que Rosa es una total rebelde, y que con el tiempo quedaría demostrado que la relación honor-orden-soberano-desorden-castigo-vergüenza, era una de sus preocupaciones menores. El caso de Rosa levanta sospechas: es ventilado de manera casi privada, por ejemplo: el marido no sabía que ella tenía un amante y por eso era llevada presa, pero el carcelero tampoco confiesa la causa del encierro cuando tiene al marido en frente, con la esperanza de que él se la lleve lejos a vivir en alguna de las haciendas que administraba. Nunca se sabe, o por lo menos en los más de cuarenta folios de este proceso, el nombre de su amante; dato común e infaltable en un buen expediente por amantazgo. Se le pidió a Don Antonio Solcan, dueño de las haciendas que administraba el marido de Rosa, que le convenciera de volver con su mujer, pero el trámite resultó infructuoso.

Al final, por las evasivas y la decisión de que se vaya a otra provincia menos a Quito, por el peligro que conlleva encerrarla en cualquier casa religiosa de la capital, se entiende de alguna manera que el amante de Rosa era alguna figura pública de la Iglesia, y la presencia de esta mujer representaba un peligro para el orden y la honorabilidad que un buen gobierno debía representar a todas horas. Así, mantener el orden es máspreciado que el mismo sentido

2014) a partir de las fichas mnemotécnicas que recogían las dudas de Don José Ignacio Eyzaguirre escritas entre 1799 y 1804.

de justicia; aunque seguramente todos estaban al tanto del amantazgo de la Cánovas [Rosa] con algún prelado en Quito, las apariencias son lo que más se conserva en las soluciones que dieron las autoridades a esta situación.

Muchos años después Rosita se convertiría en una de las líderes de los movimientos independentistas, para quien el destino había reservado una violenta muerte. Uno de los signos más importantes de su posición anti corona era justamente vivir por fuera de los lugares asignados para una mujer en la época en la que vivió, manteniendo un amantazgo público sin ningún empacho con un militar reconocido, empuñando las armas al frente de una cuadrilla de mulatos disidentes.

Los esfuerzos de las autoridades, explícito a lo largo del juicio, con el fin de resguardar el orden social son ejemplares en el caso de Rosa. Cuando el rumor del escándalo trasciende a la esfera pública suscitaba este tipo de acciones o historias como la de Rosa Zárate, propender al destierro antes que afrontar nuevos escándalos o la comisión impune de los mismos. Rosa Zárate es un ejemplo de las fluctuaciones entre el desorden público y el privado y las maneras en que estas dos esferas eran simbólicamente sincretizadas.

Según Román (s/f), la innombrable conducta de la Cánovas,²⁴⁰ fue la que la llevó a ser el objeto de una sanción ejemplar en la historia de la Independencia quiteña. Rosa fue el centro de algunos procesos por concubinato posteriores al narrado aquí; incluso con religiosos importantes. Finalmente vivió «escandalosamente» junto a Nicolás de la Peña mientras seguía casada con Pedro Cánovas. Juntos fueron parte de los movimientos autonomistas de 1810 que se acantonaron en la provincia norte de Esmeraldas.

No sé si su vida licenciosa tuvo el mayor peso en la orden de ejecución que sentenció su muerte; aunque si nos aventuramos a hacer una lectura guiada por las percepciones de LOMNITZ (2012) podríamos pensar que la rebelión de Rosa Zárate es total y comienza por rebelarse contra el orden patriarcal representado en su marido, en el tribunal y finalmente en el Rey. Me parece que el control de los vecinos con sus rondas, con sus miradas, con sus chismes no tenía el mismo fin que el poder Real cuando desató su furia contra ella casi veinte años después por haber atentado contra la autoridad del soberano.

Un crimen de lesa majestad no se confundía con «el público sonrojo de haber salido públicamente desterrada a la mitad del día» (Bernardina Orbe, abuela de Rosa Zárate, carta

²⁴⁰ Así llamaban a Rosa Zárate por el apellido del marido, práctica habitual en la colonia ROMÁN (s/f).

al Presidente de la Real Audiencia de Quito), palabras con las que su abuela describía el peso del castigo impuesto a Rosa. La orden que dio Toribio Montes una vez que tuvo noticia de su captura fue:

...quedando enterado de la prisión de don Nicolás de la Peña y su mujer, a quienes después de recibirles su declaración y noticia del paraje donde han enterrado el dinero, y formando inventario de cuanto se haya hallado, pues es constante que llevaban una cantidad de alhajas, proceda U. a ponerlos en capilla pasándoles por las armas por la espalda y cortándoles las cabezas que con brevedad me remitirá U. del mejor modo posible para que se conserven, y que vengan ocultas a fin de ponerlas en la plaza de la capital.²⁴¹

Así la mujer que había escandalizado a los vecinos con sus amores volvía a escandalizarlos con la decisión de vivir en franco concubinato con algún teniente de la guarda con el que no tuvo reparo en adentrarse en la selva y formar un batallón de negros cimarrones. En su castigo y su historia vuelven a transitar los contenidos de lo público y lo privado.

A quien sí le preocupaban los temas de la imagen pública era justamente al Doctor Espejo, quien reclamaba la restitución de su honor y los favores de las autoridades en el momento de ser apresado por primera vez, quien ocultó la evidencia de sus orígenes mezclados ostentando un nombre tan rimbombante como Francisco Xavier Eugenio de Santa Cruz y Espejo.

Al igual que Rosa y usando la vergüenza como arma de castigo, Espejo fue llevado preso a vista y paciencia de todos, un día después de haber regresado casi como un héroe de Lima. Con la vana ilusión de que su presencia era necesaria en Quito. Su vanidad, de la que había hecho gala en Lima por haber sido llamado «hombre de confianza» para deliberar procesos de «interés general» junto con el Presidente de la Real Audiencia, cayó en picada al ser apresado por el famoso libelo infamatorio circulado en Riobamba en el cual acusaba a Doña María Chiriboga de mantener amistades ilícitas.

La carta con la que pidió clemencia,²⁴² dirigida al presidente de la Real Audiencia comienza con tres frases que ubican la relación pública de Espejo con el favor real: «Muy señor mío. En el presente trabajo, que me ha sobrevenido y padezco, nada me aflige más que creer el que VS se halla poco, o nada satisfecho de mí. La indignación de V S me es aun como un trueno espantoso, que conturba mi espíritu» (21 de Octubre de 1787; f. 516).

²⁴¹ Comunicación del Rey al Presidente Villalengua citado por Jenny Londoño en *Las mujeres en la independencia*, Colección bicentenario, Quito, 2009, p. 90 (En: Román, s/f, p. s/n).

²⁴² Archivo General De La Nación, Miscelánea: Sc.39, 77 Legajo 77 Documento 54; f. 515.

El caso de Espejo, tratado aquí anteriormente, hace evidente el lugar de otros valores que no eran el arrepentimiento, la vergüenza como eje central y el sufrimiento; apela a un error cometido por el Presidente debido a la intervención funesta de sujetos viles, y propone la justicia y la Piedad como muestras de magnanimidad. La teoría del engaño como origen de la mala administración de justicia es un viejo truco para apelar a la sensatez de la monarquía. En las crónicas de Indias escritas en los s.XVI y XVII, los misioneros argumentaban que el Diablo había influido en el desconocimiento de Cristo entre los indígenas americanos.²⁴³ Al fin y al cabo, jurar obediencia significaba aceptar completamente la perfección del Reino y echar la culpa de los fallos al maligno.

Espejo apelaba a la clemencia debido no solo al error inducido por engaño; sobre todo por su valía como súbdito extraordinario. Este valor se reflejaba en sus talentos académicos y su importancia en un mundo intelectual y científico:

Este es el juicio de toda una Academia respetable de la nación; es el valor del sabio e incomparable Mutis; es la voz de las personas imparciales y juiciosas, y en fin es el oráculo de toda la Nación, por órgano felicísimo cual es el muy ilustrado Señor Marqués de la Sonora, Secretario del despacho Universal de Indias, a quien debo el distinguidísimo y no merecido panegírico de que al nombrarme en la gaceta del 19 de septiembre del año próximo pasado de ochenta y seis inspirase el listado de sujeto conocido por su ingenio y Literatura, si no tuviera este cúmulo de sufragios favorables a mi estudiosidad, a mi aprovechamiento, a mis continuas tareas, a mis luces [...] tampoco me atrevería a dirigir esta carta a la digna superioridad de V S (f.517).

Estas representaciones en las que fluctúan los valores más abstractos de los individuos, representadas de manera ejemplar en casos extraordinarios, como juicios, se llevan a cabo en lo cotidiano entre vecinos y representa una lucha por mantener un lugar –algo importante en un sistema estamental en donde el lugar que se ocupa es sinónimo de quien se es-. Estos espacios estaban normados por protocolos de tratamiento público, regulados a su vez por pragmáticas que eran entendidas como leyes generales aplicables por todos y para todos.

²⁴³ Escritos como los del jesuita Joseph ACOSTA (2003 [1590]) exponen las múltiples maneras en que el Diablo había confundido a los indígenas tanto de Nueva España como del Perú.

Capítulo 7. Excesos y cuidado de la conducta

Después del análisis de las fluctuaciones de la vida pública y privada en los casos representados por historias de amor y concubinato frente a acciones que varios tipos de vecinos emprendían para contrarrestar malas conductas en el Reino; podemos mirar como los vecinos iban comentando, censurando y expulsando ciertas conductas peligrosas exhibidas por diferentes personas. Estas conductas juzgadas como impropias estaban generalmente clasificadas como excesos y hacen referencia a acciones consideradas como excesivas o escandalosas.

Esto, en ocasiones, significaba que algunos vecinos habían protagonizado peleas o afrentas, o que habían sido encontrados cometiendo delitos contra la moral, llamados constantemente «pecados públicos», o que se hacían públicos debido a la alta afición de la justicia por ponerlos en evidencia. En este sentido Josep COMELLES llama la atención por este uso del término propio de las lenguas latinas y también del Inglés para referirse a «conductas relacionadas con la locura, la violencia y el pecado, y en general cuando se aleja de la virtud teologal de la templanza» (2014, p. 21). Estas conductas son generalmente descritas y evaluadas por los vecinos quienes dictaminan el estado de justeza de las cosas.

El inocente Don Gregorio Mateu y Aranda

En el extenso juicio emprendido con la intención de arrebatarle los derechos de primogenitura al «inocente» Don Gregorio Mateu y Aranda, se despliegan de manera detallada las nociones sobre la locura, la fatuidad y los llamados «excesos» por oposición las conductas adecuadas. De la forma que van adoptando los testimonios y lo que dicen se puede deducir el eclecticismo y la poca exactitud en el momento de definir la locura, sus orígenes y sus síntomas, además de dejar a la imaginación del lector los tratamientos que este paciente recibiría o pudo haber recibido.

En mi búsqueda de documentación que me permitiera entender la dinámica de encierro de los locos del período ilustrado en Quito, o las maneras en que se configuró su cuidado, no encontré ningún documento significativo sobre la necesidad o la proyección de establecer un lugar exclusivo de atención o aislamiento para estos afectados en alguno de los dispositivos hospitalarios, de asistencia, de caridad, o en los tan consolidados y expandidos lugares religiosos: ermitas, conventos, iglesias, capillas. Si encontré, por ejemplo, en los inventarios del Hospicio para pobres Jesús, María y José, momentos en donde se justificaba

la entrega de tabaco o alguna prenda de ropa a una «loca de la calle», o el caso de tontos o «tontitos» internos en el Hospital de la Misericordia (MORENO EGAS & MORÁN, 2011); a estas simples enumeraciones no les acompaña, lastimosamente, ninguna descripción de ningún tipo.

El vacío de estas evidencias es significativo y deja en claro el desnivel que hay entre la importancia del auge del encierro de pobres en comparación con la débil fuerza de la preocupación sobre la definición, las terapias o el encierro de locos y fatuos en el Quito de finales del s.XVIII. Tal vez en una explicación parecida a la que lleva a cabo QUÉTEL (2000), al referirse al «encierro de los insanos», lo más probable es que hayan quedado atrapados entre las demás poblaciones que iban siendo objeto de la política pública.

Muy probablemente se debe que en el contexto de la monarquía hispánica los locos y fatuos sobre los cuales era necesaria una tutela institucional eran relativamente escasos. En la Península, el censo de Floridablanca de 1797 cifraba en unos 2000 los locos acogidos en instituciones para una población de algo más de 10 millones de habitantes. Las razones no tanto explicadas como intuitas iban en el sentido de la mayor tolerancia de los grupos primarios en relación a ellos y las propias directrices de las autoridades -ver SACRISTÁN (1992, 1994) y COMELLES (2006; 2007) al respecto-. En el caso de Quito, una ciudad pequeña en ese periodo -entre 20 y 25.000 habitantes para 1780-85 y 20.000-22.500 para 1797-²⁴⁴ por lo menos hasta antes de las primeras gestas independentistas el objetivo central del hospicio de pobres era dedicarse exclusivamente a aquellos que eran merecedores de este sistema de acogida y tutela debido a su condición de «pobres inválidos» en oposición a cualquier otra categoría.

Esto no quiere decir que no se hubiese construido un saber, unas prácticas y unas opiniones alrededor de aquellos que eran descritos como fatuos o cortos de entendimiento, o sobre aquellos cuyas conductas eran descritas como excesivas. Sólo que el tema no era parte de la construcción del siempre mentado Buen Gobierno y Policía o Felicidad Pública.

Parece ser que, a diferencia de Francia, por ejemplo en donde se concibieron manuales y lugares específicos para tratar la locura a partir de 1780 (MOREL & QUÉTEL, 2000)

²⁴⁴ Establecer con claridad el número de habitantes de Quito durante el período colonial es una tarea complicada. Primero está la inexactitud de las fuentes (libros de iglesia, padrones de tributarios) y luego está la complejidad en una sociedad con una alta movilidad urbano-rural, un alto nivel de evasión y la dificultad mayor de definir quienes entraban o no en los padrones y libros (en algunos casos se tomaban en cuenta los esclavos, en otros no, en algunos se evitaban anotar los niños que aún no habían recibido la comunión -menores de 8 años-; otro problema eran los indios tributarios, su pertenencia a las parroquias o a las haciendas, etc. . Las cifras varían de entre 65.000 hasta 20.000. Tomo la referencia de Martín MINCHOM (2007) que hizo una complicada valoración de las fuentes para acotar y explicar los márgenes de error en esta cifra. Es preciso considerar que el período que nos ocupa tiene la particularidad de haber sido golpeado fuertemente por la epidemia de 1785 y por la hambruna.

o de España y Nueva España, en donde la tutela de *ignoscents, folls i aurats* databa del s.XV (COMELLES, 2006; SACRISTÁN, 1992) las autoridades ilustradas que llegaron a Quito, no trataron de imponer la práctica de la especialización de centros, probablemente porque la demanda específica de atención debió ser muy baja.

Tal vez esta ausencia en el debate público da como resultado que los documentos referentes a ellos se hallen en archivos judiciales, pues pertenecían a procesos vinculados con disputas legales de varios tipos en muchos casos relativos a la tutela o a la incapacitación. El único documento que encontré al respecto de locos en el período que estudio ubicado en Quito se trata del juicio por un fastuoso testamento disputado al interior de una familia bastante poderosa en el momento, la familia de los Marqueses de Maenza. El seguimiento de este documento me permite alumbrar débilmente las varias posibilidades de mirar la locura, la insania, la fatuidad a finales del s.XVIII en la ciudad de Quito, y me refiero a la ciudad porque este caso no trasciende, por ejemplo, a otras unidades administrativas, ni al cabildo, peor a la Real Audiencia, es un caso desarrollado entre vecinos.

De todas las voces que comentan y dan testimonio sobre la vida del hijo primogénito de los marqueses de Maenza se pueden deducir las interacciones de varias corrientes médicas herederas de algunas tradiciones que reposan en forma de conocimiento popular y se expresan en la voz de los no expertos. Se puede entrever también los diversos tipos de alianzas al interior de las familias y las élites para respaldar los proyectos familiares.

Por ahora este documento es analizado como una isla en medio de un inmenso mar; debido a la ausencia de otros casos y al poco interés sobre la historización a partir de fuentes sobre la locura en estos siglos en la Real Audiencia de Quito la red de interpretaciones sobre el proceso se moverá cuidadosamente entre las relaciones sociales y culturales de los actores, la búsqueda de los orígenes de sus discursos, el peso del testimonio oral y la manera de proceder del sistema de justicia. En un momento me veré obligada a inventar, divagar y tejer una serie de posibilidades basada en las luces que nos da el escrito en cuestión.

Tal como apunta Cristina SACRISTÁN (1994), el interés por los locos en el s.XVIII es aún ecléctico y proviene de varios lugares de enunciación. El juicio en cuestión ayuda a mirar las distintas voces de los que opinaban y ayuda a entender esos lugares de enunciación como de praxis, es decir, la opinión sobre el tema. El testimonio abre las puertas de diferentes miradas y entendimientos sobre el mal que aqueja a Don Gregorio, sobre la ideología de la vida terrenal, sobre las posibles formas de tratarlo, sobre la teoría cotidiana conformada al respecto. No sólo elaboran discursos en torno a, también son los promotores de prácticas y sistemas de tratamiento de la locura. Entre los que actúan ávidamente en el juicio podemos

diferenciar claramente la voz de la medicina, la de la Iglesia, la del derecho, la de la «cultura popular» y la de la administración pública.

Leyendo de manera atenta la evidencia se puede llegar a pensar que el inocente Don Gregorio era un loco tratado de manera más cercana a lo que se hacía en la edad media, a aquello que se procuraba en la interpretación de los procederes de la ilustración que han hecho varios autores, es decir, aunque los involucrados recurren a la medicina para validar un criterio, el campo completo de procederes está comandado por completo dentro del campo de las leyes y el derecho. A diferencia de lo ocurrido en el caso de la Ilustración novohispana detallado por SACRISTÁN (1994) en donde el saber médico interfería de manera creciente sobre el cuidado de este tipo de sujetos; en la Real Audiencia de Quito ninguna institución lideraba el proceso para determinar si los locos eran o no locos, o de qué tipo de mal padecían. A pesar de que las élites mandaban en los criterios dados a propósito de este tipo de procesos -interrogatorios y testimonios- existen aún indicios de la importancia de la tradición popular por sobre cualquier otro criterio –incluyendo en lo popular las opiniones de las mismas autoridades.

Lo que si resulta esclarecedor en el caso de Don Gregorio es que el juicio que se desarrolla con el fin de quitarle los derechos de primogenitura sobre un importante mayorazgo se fundamenta en una cédula real expedida en el s.XVI, según la cual el procedimiento judicial se guía por la costumbre de dicho momento y se enfoca en probar si Mateo era o no era fatuo, y en un segundo momento si había nacido con este «accidente» o si su mal se había desarrollado con el tiempo.

La cédula real de creación del mayorazgo se apega a las costumbres de una Castilla medieval en donde primaban las premisas del derecho romano, en este sentido jurídicamente en el caso de Don Gregorio:

Las medidas referentes a los bienes varían según el nivel social del loco. En las familias nobles, el hijo mayor, si se vuelve loco, pierde su derecho de primogenitura, que recae en su hermano menor, y todos sus bienes, que se dividen entre los diferentes miembros de su familia directa: estos últimos deberán, sin embargo, subvenir a su mantenimiento. En el caso más general del loco dueño, el sistema de la curaduría, que funcionaba durante el imperio romano y que Justiniano había confirmado (LAHARIE, 2000, p. 78).

Efectivamente en un momento del juicio el procurador de la Real Audiencia asigna un curador que represente los intereses de Don Gregorio. Esta medida preventiva se basa en la imposibilidad que se presupone tiene un loco para administrar sus bienes o en la posibilidad de poseer algo, o entender que lo posee. Generalmente se argumenta la dificultad de entendimiento como una de las descripciones favoritas de los desperfectos en el

comportamiento de los locos o de los mentecatos; o también se juzga como «desatinados» al conjunto de sus acciones y decisiones.

En ese contexto, resulta inseparable de cualquier tipo de afección mental el temor de las familias de perder las fortunas acumuladas durante extensos períodos, especialmente en el caso de los mayorazgos. Ajustados a estas tradiciones y aprovechándolas, el juicio contra Don Gregorio se abre debido a la posibilidad que tiene su hermano menor de adjudicarse la primogenitura jurídica y el mantenimiento de los bienes a su nombre. Mientras no se resuelva esta demanda, la madre de ambos administra todas esas propiedades y su usufructo.

En función de este trabajo, lo más relevante es la importancia del testimonio de los vecinos como prueba para describir la infancia del primogénito y determinar ellos mismos, a partir de su experiencia, si tanto en el pasado estuvo ya fatuo, o si se había ido convirtiendo en, y de qué manera. El juicio devela distintos momentos en que las partes involucradas aluden o apelan a varios tipos de conocimientos sociales representados por diferentes grupos: médicos, religiosos, vecinos, nobles. En el campo médico, por ejemplo, se pueden encontrar las voces de tres doctores que testimonian en directo, y una carta que recoge las opiniones de algunos «médicos muy peritos de Lima». Como vecinos también, los médicos quiteños dividen sus testimonios en las evidencias que tienen como compañeros de la infancia de Gregorio y testigos de su vida familiar; con su opinión profesional.

Sin embargo, los testimonios de cada grupo tampoco representan un corpus homogéneo de saberes, es por el contrario, una amalgama de opiniones contrapuestas que conviven conjuntamente. Lo que dicen los médicos, por ejemplo, apela a diferentes momentos de la medicina y diferentes lugares de enunciación. En este sistema heterogéneo también hay unas jerarquías, por ejemplo, acudir a la opinión de los limeños parece enmarcarse más en la búsqueda de legitimidad por jerarquía del sujeto que enuncia el testimonio –médicos de Lima- que del contenido de la opinión médica sobre el caso.

Sin embargo, en el grupo de testimonios levantados, los que tienen la batuta en las opiniones sobre el estado de Don Gregorio son los que fueron sus compañeros de escuela, quienes entraban en la casa de los marqueses, los sirvientes de sus haciendas, aquellos que fueron sus compañeros en la milicia, sus vecinos. Además, las pruebas que aportan describen la cotidianidad de la presencia de Don Gregorio en la vida pública de la misma, sus excesos, sus escándalos y el dolor de su familia ante la situación.

En este sentido es importante evaluar la poca presencia de las autoridades como representantes de las instituciones, en oposición a como se fue construyendo el s.XVIII para los locos de Nueva España, en donde la institución y el saber docto fue conformando una

separación con respecto a la sabiduría popular, tal como lo narra SACRISTÁN (1994), pero que, curiosamente, no queda tan claro en la Península. En una reciente investigación (COMELLES, 2014) basada en la correspondencia de las admisiones de locos en la Santa Cruz de Barcelona, el dictamen médico resultaba irrelevante o secundario hasta más allá de 1810; lo que dominaba en el razonamiento de ingreso corresponde a particulares o autoridades locales. Incluso en el ingreso, a pesar del preceptivo examen del Médico Mayor del Hospital, son los administradores los que tienen la última palabra. Y resulta necesario aclarar que lo que considero «popular» en este caso, no se refiere necesariamente a una separación de clases, sino a aquello «que todos saben» y que ha sido el resultado de un transitar de ideas entre clases, en oposición a aquello que saben pocos y que se construye a partir de un saber exclusivo y excluyente.

Lo que sí podemos decir es que los amigos de los marqueses y los amigos de los hijos de los marqueses eran parte de las élites, por lo que los testigos del juicio son una importante parte de los más reconocidos hombres de la ciudad. Sin embargo sus declaraciones no se hacen como funcionarios, los nombramientos y títulos que poseen no representan a una institución; sirven mayormente para legitimar, como se verá, una posición social dentro de un sistema de valores en el que aún la comunidad, entendida como comunidad cristiana, es el lugar estamentario en el cual es importante el mantenimiento del orden social.

Bastantes textos insertos en el circuito académico, reconstruidos a base de evidencias parciales (BLOCH, 2006; COMELLES, 2013; ZARZOSO, 1996); basados en fuentes poco abordadas parten de un análisis de casos, aun anecdóticos para plantear interpretaciones contextuales a partir del uso de las herramientas teóricas que proporcionan la teoría antropológica y la sociológica. Ese tipo de fuentes: sumarios, correspondencias; se contemplan como fuentes etnográficas – distintas de las fuentes administrativas-, en la medida que se conciben como relatos abiertos.²⁴⁵ Por eso, trataré de entender y explicar los acontecimientos que detonaban la presencia de un «loco» «amente» o «fatuo» entre sus vecinos y las maneras en que este tipo de individuos incidían en la época a la que se pertenecen. Lejos de la salida de los locos del seno familiar para ser acogidos en una institución, lejos de un modelo de atención pública para dichos pacientes (COMELLES, 2006; SACRISTÁN, 1994), nos dedicaremos a adivinar el caso de Quito.

²⁴⁵ Ignasi TERRADAS (2002, 2015), hace énfasis en la necesidad de hacer una valoración de corte etnográfico sobre los documentos judiciales y los administrativos, debido a que en las descripciones de las víctimas se pueden dimensionar aspectos importantes sobre el sentido de equidad de los sujetos que se escapan en general a las maneras de juzgar de las instituciones jurídicas. Estas miradas diferentes sobre los mismos documentos pueden ayudar a entender los testimonios como narraciones que explicitan relaciones jerárquicas particulares, por ejemplo.

Lo que es público y notorio.

Es frecuente encontrarse en los informes experimentales con la mención de que las pruebas fueron presenciadas por personas de la nobleza, de honorabilidad incuestionable. Entonces muy poca gente disponía de laboratorios y medios de investigación, por lo que esa era la única manera de asegurar, de modo casi judicial, la veracidad de lo narrado.²⁴⁶ Hoy día difícilmente esperaríamos leer en *Nature* que tal y cual experimento fue realizado estando presente la Duquesa de Alba, pero entonces eso era un modo de atestiguar la veracidad de lo narrado (SOLÍS, 2011).

En los testimonios recogidos el primero de junio de 1786 en Quito, sobre la conducta de Don Gregorio Mateu y Aranda la última pregunta rezaba así: «Ítem. Que si lo que lleva dicho es de pública y notoria fama»;²⁴⁷ a lo que Celio Julián Socueva, presbítero, respondió que: «la sabe por notoriedad de fama, y por lo que respeta a Santo Domingo, por haberle dicho un religioso grave de aquella orden, lastimado de tan rara fatuidad en un hombre de su nacimiento».²⁴⁸ Resulta que esta última pregunta, así como la última respuesta es común en la mayoría de juicios de la época y se ejecuta en el momento preciso anterior a la lectura final del testimonio que se cierra inmediatamente con la firma.

Es posible que Don Celio Julián Socueva no estuviera presente en los escandalosos acontecimientos narrados en su testimonio; cuyo protagonista principal era Don Gregorio. Al parecer éste último, hijo primogénito de los Marqueses de Maenza, actuaba de manera perturbadora: encendía las velas de las capillas estando él solo, perdía el sombrero y la capa, andaba desnudo por las ventanas de su casa. Estos hechos y muchos otros son narrados a lo largo del juicio; sin embargo, no era necesario que la mayoría de los testigos los hayan presenciado; les consta y pueden declararlo como prueba legal porque se los han contado y sobre todo, porque es público y notorio, de notoria fama y conocimiento.

Varios juicios de la época apelan a testigos no presenciales de los hechos; aceptan un rumor público, incluso un secreto repetido a voces como evidencia suficiente de la conducta de los demás. Lo que nos deja en un camino hoy intransitado: no les consta, sin embargo, están en plena potestad de rendir testimonio repitiendo aquello que otro le contó. La insistencia de esta fórmula en todo juicio constituye una manera irrefutable de que aquello que se expresa es verdadero e inamovible debido principalmente a que todos lo consideran cierto.

²⁴⁶ Se refiere a una serie de experimentos llevados a cabo en el seno de la Royal Society de Londres durante el s.XVII.

²⁴⁷ Juicio por fatuidad contra Don Gregorio Mateu y Aranda; (Archivo Nacional de Madrid, Sección Consejo de Indias, legajo No. 2016). El documento que utilizo durante todo el texto es el mismo juicio extenso sin foliar producido por varias personas en varias fechas, por lo que en las citas solo se referirá el nombre del testigo, procurador, abogado o parte y la fecha en la que consta su participación.

²⁴⁸ Celio Julián Socueva; 1 de junio de 1786.

En el terreno de la «locura» esta fórmula tiene un antecedente que proviene del Antiguo Régimen y que prevalece para el Quito de finales del s.XVIII. Los que testimonian la conducta de Don Gregorio basan sus juicios, inseparables de sus descripciones, de sus experiencias personales: los sentimientos, las pasiones, la costumbre, lo ascético, lo diabólico, el bien o el mal son las directrices que han hecho a los hombres y mujeres considerar lo que es proceder de un cuerdo y lo que es proceder de un loco (LAHARIE, 2000). Así, desde su experiencia como hombres en su «plena razón» aquellos cuerdos iban describiendo y juzgando, al mismo tiempo, las acciones de los que comúnmente se consideraban locos, o dicho al revés, iban juzgando como excesivas o escandalosas las acciones de algún individuo, que como el examinado, no cabían en el proceder cabal del mundo.²⁴⁹

Este conocimiento común sobre ciertas circunstancias es prueba suficiente de la veracidad de los hechos y de alguna manera es prueba de la veracidad del testigo; es decir que lo que dice debe estar conforme con lo que dicen los otros y de esa manera obra en acuerdo con la comunidad. A pesar de que esta manera de aceptación general de un hecho o un estado de las cosas habla de acuerdos colectivos, esta colectividad estaba fundada en la aceptación de desigualdades: es verdad que todos lo sabían pero su palabra no tiene el mismo peso.

En general se validaba a los llamados a testificar por la posición social que ocupaban y el peso del *status* del declarante daba prestigio a cada una de las versiones. Como consecuencia la palabra de un noble o un cura valía más que la de los sirvientes, especialmente en los casos que son públicos.²⁵⁰ Esta curiosa forma jurídica deja de ser anecdótica si pensamos que en la última parte del ritual con el que se sellaba la veracidad del testimonio – lectura del contenido por parte del escribano, aseveración de que todo lo escrito está conforme a lo dicho, firma de los involucrados - se contempla como importante lo que ahora juzgaríamos fluctuante entre los chismes y la común opinión de los individuos.

Estas formas de la palabra dan cuenta de algunos hechos que nos interesan recalcar en cuanto a la relación de los vecinos con su entorno y como gestores de su propio «transcurso normal de la vida»: a) la objetividad se construye a partir de un acuerdo general implícito entre vecinos; b) este acuerdo general está ampliamente vinculado a la tradición pues generalmente se sustentan en lo que anteriormente se hizo o se opinó; c) el rumor juega un papel importantísimo en la modulación de la conducta en general; d) el descargo de

²⁴⁹ Cristina SACRISTÁN (1994, pp. 29–72) utiliza este modelo y lo denomina «La cordura juzga».

²⁵⁰ He estudiado algunos casos reservados en este mismo trabajo en los cuales la palabra de las «clases bajas» es central; sin embargo es evidente que todo el mecanismo para crear efecto de verdad opera de manera diferente.

pruebas fundado en lo que se considera cierto por la mayoría impulsa la creación de alianzas y estrategias entre grupos con intereses comunes.

En este sistema de acuerdos y juicios el saber experto y la opinión del común comparten el mismo espacio. La balanza se inclinaba por el *status* acumulado dependiendo de la calidad de los testigos; aunque en general la última palabra la tienen las autoridades. La potestad del Rey, o de sus vicarios, de decidir arbitrariamente el fallo de los juicios no proviene de una idea abusiva de su poder; es naturalmente otorgada por la creencia de que condensaban la sabiduría propia de su calidad como gobernante (MARAVAL, 1999). Esta última palabra que se pronunciaba como la voz de la razón justa de las cosas se expresaba con frases como «o lo que su soberana voluntad considere mejor»; o: «lo que fuere de su superior arbitrio». Se recalcaba así la calidad de la justicia como un poder que estaba por sobre todos los demás en este tipo de sociedades.

Formulando la importancia de esta relación entre vecinos como constructo de lo «verdadero» pretendo establecer cosas que se pueden leer entre líneas del juicio iniciado por Don Manuel Mateu y Aranda en el año de 1778; el mismo que perduraría más de cincuenta años y que disputaría principalmente los derechos del primogénito Don Gregorio Mateu y Aranda por encontrarse «fatu». ²⁵¹ El documento permite hacer un paseo por las maneras particulares en que se entendía la práctica de la justicia, a finales de la colonia, en la Real Audiencia de Quito; las alianzas corporativas dentro de las élites quiteñas; el diálogo entre los conocimientos expertos y los «del común» contenidos en la medicina virreinal en especial en lo tocante a la locura, la fatuidad y la amencia.

Si alguno de los llamados a este mayorazgo naciere loco o mentecato

El 8 de abril de 1778 a propósito de la muerte del Marqués de Maenza, su hijo segundo Manuel Mateu, abogado de la Real Audiencia, había comenzado un juicio contra su hermano mayor Gregorio con el propósito de quitarle los derechos que tenía como primogénito del acaudalado matrimonio. La disputa central se levantaba sobre la posibilidad de usurparle por completo un mayorazgo fundado tiempo ha por sus ancestros, los mismos que habían estipulado algunas condiciones para designar heredero, entre ellas:

Y también si alguno de los llamados a este mayorazgo naciere loco, o mentecato o mudo o sordo conjuntamente o les sobrevinieren las dichas enfermedades, o cualesquiera de ellas después de nacido, antes que suceda a este mayorazgo, que en tal caso que tuviese los referidos defectos no suceda ni pueda suceder, en él, siendo las dichas enfermedades perpetuas, y pase la sucesión de él al siguiente en grado, pero si después de haber sucedido

²⁵¹ Que sufre de síndrome arcaico anormaligofrénico o frenostenia; reflejado en una limitada capacidad intelectual.

en el dicho mayorazgo, le sobrevienen las dichas enfermedades, es nuestra voluntad, que por ellas no sea excluido ni privado de la sucesión de él.²⁵²

Para utilizar a su favor las formas jurídicas contenidas en la Cédula Real con la que se creó el mayorazgo el procurador de causas -que actuaba en nombre del hermano segundo Manuel- debía probar principalmente que el mentado primogénito estaba «loco» o «mentecato».²⁵³ Las múltiples acciones tácticas y la influencia de la defensa desplazaron esta comprobación a establecer argumentos más finos como por ejemplo determinar si su enfermedad era perpetua o curable; si había sido contraída por accidente o era de nacimiento, si actuó con normalidad durante su infancia siendo alterado su comportamiento al pasar el tiempo; entre otras.

La interpretación del fragmento de la Cédula Real firmada por Felipe V el 20 de Julio de 1711, en el que se especifica privar al primogénito en el caso de nacer loco, o sordo, o mentecato, pero no privarlo en el caso de que desarrolle uno de estos defectos después de haber heredado, transforma el juicio en el descargo de una serie de evidencias que permitan desenmarañar una cosa fundamental: si el alma de Gregorio era de una sustancia viciada y corrupta, o si por el contrario era únicamente accidental el desarrollo de sus desperfectos. La solución de este enigma aportaba herramientas jurídicas: es decir era curable o incurable su mal, podía o pudo alguna vez heredar el mayorazgo, y al mismo tiempo resolvía la determinación de temas importantes sobre el origen y la razón de la locura de Don Gregorio dentro de la comunidad.

El predominante lugar social de las partes involucradas, así como el botín disputado, permitieron que la pelea se extendiera hasta las tres generaciones posteriores. La forma en que el juicio recolecta estos puntos de vista dibujan, además de las ideas de lo que significaban los padecimientos de la cabeza o del alma, lo que es un comportamiento de la cordura dentro de las actuaciones de la vida cotidiana. En esa medida aparecen descritas situaciones en las cuales tal o cual reacción de Don Gregorio son registradas; aunque no se narran los cuidados que recibía en términos de curación, si se puede intuir la línea y estrategias que sus padres trataron de adoptar para solucionar en algo el problema.

Los trabajos que se han hecho en torno a la locura en América durante la época colonial se han basado en sumarios generalmente auspiciados por el Tribunal del Santo

²⁵² Extracto de la Cédula Real de Fundación del mayorazgo firmada por Don Felipe V el 20 de Julio de 1711, contenida en la argumentación del abogado de Manuel Mateu el abogado Vicente Rivera el 18 de febrero de 1786.

²⁵³ Loco, falto de juicio, privado de la razón. Es del Latino *Mente captus*. Diccionario de autoridades (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1734; disponible en: <http://web.frl.es/DA.html>).

Oficio de la Inquisición (JIMÉNEZ-OLIVARES, 1993; SACRISTÁN, 1992). En ellos el tema central se desarrolla alrededor de las apelaciones de locura como justificativos de ciertas acciones, en confesiones de actos «torpes» y perversos vinculados a lo diabólico, o en testamentos y juicios por herencias, como es el caso. En realidad hay pocos archivos generados en la América Colonial que discutan el tema desde una perspectiva médica; para la Real Audiencia de Quito eran nulos.

Mediante el expediente que analizo puede verse un diálogo entre varias voces que opinan sobre la locura de Don Gregorio a partir de la descripción de su conducta. Me interesan varias cosas de este juicio: a) teje un entramado de opiniones que nos permiten saber las maneras en que se consideraban el estar cuerdo y el pleno uso de la inteligencia; b) traza un cierto sistema de alianzas entre diferentes tipos de grupos familiares y sus ocupaciones; c) establece un diálogo de jerarquías complejas entre varios tipos de saberes: los expertos y los mundanos; y d) revela los varios lugares desde los cuales proceden las diferentes influencias de la medicina aplicada en el tardío s.XVIII.

Desde sus tiernos años manifestó ser muy cándido

En la Real Audiencia de Quito convivían pocos nobles; de hecho la conquista de América no se llevó a cabo con la nobleza; los conquistadores que vinieron pertenecían mayormente al pueblo bajo o a la milicia y con el tiempo a través de la «tradición» como estrategia adquirieron el trato ad honorem de nobles (TERÁN NAJAS, 2000). En realidad, según los estudios de BÜSCHGES (2007) sobre la nobleza asentada en Quito, los títulos existentes fueron otorgados en su mayoría durante el s.XVIII. Estas familias articulaban sus intereses formando varios bandos que buscaban apoyo en sus pares; funcionaban como fuerza política y en algunas ocasiones utilizaban sistemas violentos para dejar en claro su lugar e importancia, como la golpiza que le metieron a Doña María Salazar por haber respondido a las afrentas de la matrona del clan de los Monteserrín en Quito (RAMOS GÓMEZ, 2001). Este tipo de empatía corporativa también se ejercía por simpatía y asegurando alianzas matrimoniales (DEMÉLAS & SAINT-GEOURS, 1988).

En el caso de representaciones públicas, como un juicio, eran evidentes las fuerzas que aglutinaban estas familias nobles; principalmente sus vecinos y amigos de escuela, otros nobles o curas, funcionarios de la corona, o representantes al cabildo eran parte de su nutrido contingente de testigos. La petición para dejar sin derechos de primogenitura a uno de los miembros de la familia de los Marqueses de Maenza constituía también una evidente ruptura en la unión familiar y por lo tanto llevaría a la conformación de bandos entre la «gente de

primera calidad» de Quito, los mismos que debían asumir un lugar en la batalla; aquellos que estaban notoriamente en contra y los que estaban notoriamente a favor.

En el seno familiar cerrado la ruptura estaba representada por el bando encabezado por el hijo segundo, Manuel Mateu, el mismo que tenía en un principio el apoyo de una parte de sus sobrinos -aunque luego de la muerte de su tío disputarían con sus primos el derecho al mayorazgo-. La que defendía el mayorazgo y a su hijo cándido era la madre, quien aglutinaba tras su causa a las hermanas de Gregorio, las mismas que a decir de ella habían corrido con matrimonios desafortunados, y un sinfín de nietos pobrísimos –Los Azcázubis tal como los nombraba el procurador que representaba a don Manuel-. Su condición de viuda desprotegida pero encargada de mantener el buen nombre de su estirpe sirve de defensa repetitivamente:

Yo me veo en la dura precisión de contradecir esta ventaja de un hijo mío [Mateo], por sostener otros entre quienes son mucho más necesitados que él, unas hijas pobrísimas, uno amente²⁵⁴ que es mi primogénito, y muchos nietos miserables, los cuales todos quedarían en estado de mendicidad, y mi dote, único recurso de ellos expuesta a pérdida evidente, si se verificase el tal mayorazgo, que el marqués su padre don Gregorio Mateu su abuelo y los fundadores mismos no pudieron verificar²⁵⁵.

Otro argumento al que apelaría es el contenido en las últimas líneas; la imposibilidad de conformar de forma efectiva el mayorazgo, pues a decir de ella, si bien es cierto existían las propiedades inmuebles no había en su familia el metálico del que habla la cédula de fundación. Es un síntoma constante, una nobleza paulatinamente empobrecida que ostentaba títulos producto de glorias anteriores, o a la que le costaba más allá de su supervivencia la manutención de los títulos que debían pagar anualmente. Jaime RODRÍGUEZ (2011) calcula las deudas de la nobleza, a finales del s.XVIII, en Quito, según el cual los nobles quiteños apoyaron la independencia para librarse de los costos de mantener su jerarquía nobiliaria en el sistema colonial.

De entre los testigos que resultan familiares de Gregorio pueden percibirse aquellos que, a través de la madre, podían tener asegurado algún tipo de supervivencia devenida del usufructo del mayorazgo; y aquellos que se verían beneficiados –en algo- si se dictaba a favor de Manuel, el hijo segundo. Alguno de sus sobrinos, por ejemplo Don José Javier Ascázubi, testificó dando fe de la quebrantada salud mental del implicado; como hijo de una de las hermanas no tuvieron ningún empacho en declarar, «que Don Gregorio Mateu y Aranda, tío

²⁵⁴ Lo mismo que demente.

²⁵⁵ Marquesa de Maenza. 20 de julio de 1784.

del testigo es hijo primogénito de los marqueses de Maenza sus abuelos, que al presente se halla dicho Don Gregorio fatuo y demente».²⁵⁶

Es posible que la alianza entre Don Manuel y Don José Javier Ascázubi fuese producto tanto de la posibilidad de haber establecido fuertes lazos como funcionarios públicos, tanto de la Corona como del Cabildo; o debido a que el cambio de propiedad del mayorazgo le pudiera beneficiar en algo. De hecho los testigos presentados en el primer proceso por Don Manuel eran todos gente de primera calidad, funcionarios de cargos altos (4), nobles (1), médicos –generalmente vinculados al protomedicato (2) y religiosos (3); la mayoría de ellos vivían en la vecindad de los marqueses y conocían a Gregorio desde niño, o «han tenido amistad y comunicación con la casa de los marqueses de Maenza».

Para desdecir los once testimonios recogidos en el pedimento según los cuales Don Gregorio estaba fatuo, mentecato, amente o demente, o puede ser que dementado, en muchas ocasiones «del todo»; impedido de tener comunicación o incapaz de tratar cosa racional, inhábil, fuera de contestación racional, de juicio y de comunicación natural; las menos de veces provocando un total desconcierto de razones; la Marquesa de Maenza se proveyó de otros testigos. El objetivo de la Marquesa, tras haber pasado por la primera parte del juicio en la cual se da por sentado que Gregorio no goza de las capacidades normales de la mente, es demostrar que su enfermedad le era «superviniente»,²⁵⁷ pero que fue un niño normal, asistió a la escuela y sirvió en el ejército, además trataba de probar que era un cristiano piadoso que había sido muy devoto y que había recibido los sacramentos como todos los demás.

Los testigos de la Marquesa, diez en total, eran de orígenes variados; vecinos de la ciudad (2), presbíteros (2), un fraile, un capitán de milicias, un mercader, un médico, un maestro de obraje y un maestro de escuela. Quiero hacer notar que aquellos que fueron nombrados como vecinos de Quito, que acudieron a testificar al llamado de la Marquesa no aseguran ser vecinos del mismo barrio ni frecuentar la casa de los Marqueses desde tiempos ha. Al contrario de los vecinos citados a declarar a favor de Manuel los mismos que aseguran haber estado en permanente trato y comunicación con los marqueses de Maenza; haber entrado desde siempre en su casa y por lo tanto conocer a Gregorio niño. Creo que este es el reflejo de un sistema patriarcal en pleno: el poder público ostentado por el hermano

²⁵⁶ Don José Javier Ascázubi, Regidor Perpetuo del Ilustre Cabildo. 8 de abril de 1786.

²⁵⁷ Supervenir: Lo mismo que sobrevenir. Es tomado del Latino *Supervenire* (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

segundo Manuel le vinculaba más con un tipo de nobleza que ocupaba los cargos administrativos de la corona o el cabildo, mientras las relaciones sociales de la Marquesa eran más plurales aunque menos «importantes», e incluían al servicio doméstico, los vecinos de jerarquía inferior, y los religiosos.

En una ciudad construida con los criterios del antiguo Régimen, como Quito, la distribución urbana de la población se hacía según su status. En el momento de la fundación quedaron distribuidos los principales solares a los conquistadores, generando un modelo radial que llevaba implícito esta distribución: más cerca de la Plaza de Armas más importantes; más alejados de la Plaza menos importantes. Se respetaron claro está espacios destinados a la corte Inca y a aquellos indígenas no Incas. Por lo que cuando unos vecinos dan testimonio de vivir en la misma calle, entrar siempre en su casa, tener comunicación y amistad con los marqueses quieren decir que gozan de las mismas condiciones económicas o de status.



MAPA 9. MAPA QUE MUESTRA QUITO EN EL SIGLO XVIII. SE PUEDE VISUALIZAR LA PLAZA MAYOR EN EL CENTRO, Y EN TONO PÁLIDO LAS MANZANAS OCUPADAS POR LAS FAMILIAS MEJOR POSICIONADAS. A la izquierda el Hospital de los Betlemitas conocido en ese siglo como Hospital de la Misericordia, en la falda del Panecillo el Hospicio de Pobres Jesús María y José, también se en tono verdoso los barrios de indios y en magenta aquellas poblaciones que ocupaban las zonas rurales. En un una elipse se determina la zona por donde se ubicaba la casa de los Marqueses de Maenza, considerada del relato de los paseos de Gregorio por la ciudad. Elaborado por la autora a partir del plano de Quito de 1734 de Ascaray-Herrera, Archivo General de Indias, Sevilla.

Hay que prestar atención sobre el cargo de Manuel Mateu y Aranda como Abogado de la Real Audiencia de Quito y el enorme peso que tiene en la vida pública-administrativa de la Ciudad. Incluso los religiosos que están apoyando su versión son «curas propios»; esto significa que han ganado un nombramiento perpetuo en un curato, generalmente por

concurso de oposición dentro de la iglesia secular. Durante el s.XVIII los poderes de la iglesia secular están fuertemente ligados al Obispado y por lo tanto a las autoridades administrativas de la Corona: el Virrey como vice patrono y las autoridades menores con poderes vicariales típicos de este sistema. Esta evidencia nos permite pensar en las alianzas de la matrona con espacios más privados: un fraile y dos presbíteros pertenecientes a órdenes regulares, el maestro de escuela, el sirviente que fungía de amigo de infancia.

Los testimonios de quienes rinden declaración a favor de la madre Mariana de Aranda-Guzmán y Ayesa -Marquesa de Maenza-, niegan que cuando conocieron a Gregorio -en el colegio, en la escuela, en el servicio de milicias- estaba fatuo, peor mentecato ni amente. Descargan como pruebas acciones cotidianas, destrezas de aprendizaje e incluso demuestran que el hijo primero tenía sentimientos y actitudes propios de «todos los demás». Aseguran que tenía bastante juicio y razón, y que estaba en uso regular de sus potencias; trataba y comunicaba con normalidad siendo muy corriente en lo que decía. Hay que precisar además que durante todo el juicio no se recoge ningún testimonio sobre algo «dicho» por Gregorio; sólo podemos saber lo que otros decían de él. Este dato llama la atención pues generalmente en los juicios de «locura» los testimonios citan las cosas desatinadas que dicen los acusados; como en el caso de los múltiples ejemplos citados por SACRISTÁN (1992), o en el caso del visitador Don José de Gálvez estudiado por Ignacio DEL RÍO (2000). A pesar que se reconoce que el afligido hijo mayor de los marqueses hablaba sin parar en ocasiones importantes como las misas, no se sabe qué es lo que decía exactamente.

Como pruebas dejan constancia de que Don Gregorio tenía alguna vida social pues iba a fiestas y convites, además de alguna vida académica pues daba lecciones al maestro y al asistir a la escuela lo más seguro -dicen- es que hubiera aprendido las primeras letras y la latinidad. También se muestra como concluyente la expresión de sus sentimientos pues alguna vez, según los testigos, quiso casarse con la hermana de alguno de los declarantes. El primogénito fue soldado al servicio de su Rey e iba a misa en servicio de la Gloria de Dios. Es decir, todo lo que se espera de un buen cristiano. Lo que no olvidaron decir, sin embargo, es que era un poco perezoso y de genio modesto; teniendo poco espíritu y siendo menos aprovechado que sus dos hermanos.

Incluso el hijo del Maestro de Obraje de la hacienda en donde pasaba en su infancia dijo «que no era fatuo, pues jugaba con el declarante [...] sin manifestar demencia aunque en

aquellos juegos era pesado».²⁵⁸ En lo que coinciden ambos bandos es que la enfermedad o condición se había agravado con el tiempo, causando gran pena a la familia e invalidando las posibilidades de que Gregorio saliera de su casa.

Es verdad que desde hace ocho años acá se le ha debilitado la imaginación

En un principio, mi intención era llegar a narrar las formas en que los hospitales virreinales se hicieron cargo de los enfermos mentales al finalizar la colonia. En la historiografía de la medicina ecuatoriana se ha atribuido constantemente la fundación del Hospicio Jesús María y José, posteriormente fusionado con el Lazareto, como el inicio del encierro de los «locos». Si bien es cierto que la locura o la fatuidad, como aquella a la que se le dedicó medio siglo de indagaciones en el caso de Gregorio, constituía parte de los rumores de la ciudad, como en este expediente; también parece ser cierto que no hubo un proceso de medicalización al respecto, lo que no significa necesariamente que los padres de Gregorio no intentaran varios tipos de tratamientos. De hecho, en un momento del juicio los abogados que pretenden despojar de la herencia al primogénito fijan su atención en los múltiples tratamientos que ha recibido el afectado, sin haber sido curado:

Si la fatuidad de don Gregorio hubiese estado sujeta a la medicina, se habría reparado en los cuarenta y tantos años de su edad, porque la Marquesa lo ha curado desde su infancia con el auxilio de los profesores más hábiles, sin excusar gastos, ni las muchas incomodidades, que se impenden para hacer a este individuo cualquiera aplicación.²⁵⁹

El cuidado de los enfermos, como en este caso corría a cargo de la familia; para el hijo de los marqueses, por ejemplo, su vida estuvo llena de tratamientos aunque no se entiende bien cuáles fueron. Y en cuanto al encierro el expediente muestra que en su primera infancia, en su adolescencia y su juventud parece no haber sido necesario, convirtiéndose en indispensable en su edad adulta, pues lo mantenían en su casa, a decir de los testigos, no lo veían ya deambular por las calles ni en los paseos que daba con los sirvientes, por haberse agravado su estado.

Y aunque la Marquesa y sus vecinos vivían afligidos por la situación del hijo primero de esta familia, lo más seguro es que no lo sufrieran en grado sumo, pues con sus recursos seguramente algunas sirvientas se hacían cargo de los cuidados del afectado, lo buscaban cuando se perdía, arreglaban lo que desbarataba, preparaban la dieta que le recomendaban. Lo contrario me imagino que pasaba con aquellos que se encontraban en una situación de

²⁵⁸ Manuel Piedra, hijo del Maestro de Obraje de la hacienda La Ciénega. 8 de junio de 1786.

²⁵⁹ Abogado Vicente de Rivera, 18 de febrero de 1786.

pobreza, para quienes el cuidado de un enfermo de estas características debió significar el desgaste emocional y físico ocupado en resarcir los males, cuidarlo, perseguirlo, y tal vez, tratar de aliviarlo.

La historia del cuidado de los locos en las América Virreinal es bastante dispar, tal como lo hemos establecido anteriormente; para la Real Audiencia de Quito los cuidados de los locos, amentes, dementes y fatuos; entre otros, estaban seguramente al cuidado de la familia o de los vecinos. Durante el siglo XVIII quiteño, y andino en general, la preocupación sobre la conducta global de la comunidad es una preocupación que va cada vez ganado más terreno entre las élites. Es posible que las maneras en que se calificaron las conductas y se le dio nombre a las afecciones de Don Gregorio estuvieran emparentadas con el hecho de que era un noble de alta alcurnia, para aquel Quito una persona bastante importante. Durante el juicio escasamente se le llama a Gregorio «loco», se le denomina de maneras más específicas, de entre las palabras más usadas son cándido, inocente y fatuo, a lo mejor mentecato; supongo que esta deferencia se debe principalmente a su privilegiado lugar social. Pasó en el famoso caso del visitador Gálvez en Nueva España, a pesar de haber estado sufriendo de trastornos mentales la documentación que se levantó para reportar esta dolencia estaba plagada de eufemismos como que el visitador sufría «una grave enfermedad de maligna fiebre con reliquias molestísimas de melancolía hipocondríaca» (Gabriel Antonio de Vildósola citado en DEL RÍO, 2000, p. 129).

Aunque el término «loco» era usado con más facilidad cuando los afectados de los males, o sus familiares, no necesitaban de estrategias sensibles para relatar sus casos, también es verdad que había la necesidad de especificar tanto el origen del mal, sus causas y diferencias, como en el caso de Gregorio que es tildado de inocente con frecuencia, o de Gálvez cuyos brotes esquizoides están siempre acompañados, según los informes, por fiebres que le dañaban el entendimiento. Lo que significa en general que hay una diferenciación entre los tipos de dolencias y las taras y deformaciones del entendimiento que podían ser posibles.

Una de las palabras de carga más fuerte utilizada en el juicio es escrita por su madre cuando intenta poner a su favor la piedad del tribunal, lo llama dementado, es decir, sin mente, sin capacidad de raciocinio. En otras dos ocasiones, otros dos testigos lo denominan amente y en una insano. Las dos tienen connotaciones graves en el ambiente profundamente religioso colonial: provienen de la idea de que la razón es una facultad divina gracias a la cual podemos conocer a Dios, por lo tanto su falta es mayormente un problema moral que imposibilita derechos espirituales de todo humano como el retorno al paraíso, por ejemplo

(SIMONET, 2000). Importante es recalcar que durante el juicio no se construye la imagen de Gregorio como peligroso socialmente, tan sólo de inhábil en sistemas terrenales y celestiales.

Esta manera de considerar la condición de Gregorio ubica su «locura» o fatuidad de en el plano de las enfermedades del alma. Por lo menos para los amentes lo espiritual es el lugar en el que se desenvuelve el entendimiento de su padecimiento. Vienen entonces a colación preocupaciones extra terrenas que tienen que ver con la lejanía del alma del enfermo con la «paz del Señor». Para evitar una condena irremisible se los denomina «inocentes», no sólo quiere decir que están libres de cualquier responsabilidad jurídica; también quiere decir que su alma permanece pura desde su nacimiento pues no tienen conocimiento de sus actos ni entendimiento cabal del mundo, lo que los libera del conocimiento informado de sus pecados.

Peor es el caso de los insanos, tal vez por eso a Don Gregorio se lo denomina sólo una vez de esa manera. En el saber sobre la locura expandido desde la Edad Media, la insania es la separación voluntaria de la razón, lo que lo lleva al alejamiento moral de Dios y por lo tanto a la separación del ejercicio del bien. Los insanos son pecadores de facto, pues el individuo desiste voluntariamente del razonamiento o va en su contra, en pos de satisfacer sus pasiones animales (SIMONET, 2000). Los testigos construyen una noción de locura que estaba muy presente en un ambiente social en donde la religión no ha perdido la primacía a la hora de determinar cosas tan cotidianas como el cabal entendimiento y proceder de cualquier sujeto.

Las múltiples descripciones de los llamados a testificar en el juicio dan cuenta de un sentido ecléctico de la construcción social de los saberes referentes a la locura; entre las principales corrientes que se mezclaban estaban aquellas que entendían la locura como una enfermedad del alma en contradicción con aquellos que entendían la locura como una enfermedad de la cabeza; una distinción importante durante el Renacimiento (CÉARD, 2000).

Debo recalcar que estos testimonios no demuestran un seguimiento ortodoxo de la doctrina médica, son sobre todo interpretaciones de los conocimientos clásicos. Por lo tanto, en el primer caso, la discusión se centraba en diferenciar si su condición era «accidental» o «substancial»; nociones heredadas desde el Aristotelismo según las cuales lo que «es y sustancia» difiere del «accidente». Así, contenidas en la *Ética a Nicómaco* (ARISTÓTELES, 2009), cuando trata de explicar la naturaleza de las cosas existentes -de todas las cosas desde los metales hasta los humanos-; divide su manifestación en una dualidad: sustancia y ser cuyos

complementos posteriores son cosas referentes a su «calidad», es decir «adición y accidente de la cosa».

En otras palabras debían determinar si su alma había nacido corrupta o si las errancias de Gregorio eran producto de un trastorno pasajero debido a algún problema sobre todo fisiológico. La pelea por determinar las afecciones sustanciales o accidentales de Gregorio podía llevar al triunfo o el fracaso en el juicio pues en el primer caso el mal es incurable, mientras que en el segundo es reversible. De algunas maneras la posibilidad de curación implica la naturaleza de la enfermedad como un proceso y no como una tara intrínseca al individuo.

En este contexto, las pruebas presentadas por la Marquesa que hacen referencia al desenvolvimiento de la parte cristiana de la vida de Gregorio como su bautizo, la atención devota a misa y sobre los actos de confesión y comunión apuntaban a demostrar que Gregorio tenía una vida llevada a cabo en el ejercicio cristiano de la «razón», es decir del conocimiento de Dios y del cumplimiento cabal de sus obligaciones religiosas. Sin embargo, demás está anotar que las relaciones entre la religión y la «locura» han estado presentes de dos maneras: o era obra del demonio la pérdida del entendimiento de algún individuo, para de esa manera ganar el alma del afectado, o estaba vinculada con la «locura religiosa» inspirada por la presencia de la divinidad.

En esta lógica el asunto de la hostia entregada durante la comunión no es menor: tanto si está loco por falta de entendimiento total, como si está poseído no se la debe ni puede administrar. Primero porque un «inocente» no podría hacer una confesión cabal que conlleve el entendimiento de algún pecado y su consiguiente arrepentimiento. Esto se debe a que si su entendimiento está truncado debe considerársele como a un niño neonato; en ese caso la hostia se desperdicia. Segundo porque si los demonios habitan dentro de él seguramente escupirá la hostia y profanarán así uno de los objetos más sagrados del mundo cristiano (SIMONET, 2000). La insistencia de la Marquesa en comprobar que efectivamente había comulgado es una prueba de que estaba en uso de razón y entendimiento de sus actos y al mismo tiempo fuera de cualquier tipo de influencia diabólica.

Este paso, que tal vez era obligatorio en este tipo de testimonios, se centraba en interrogantes o diligencias que se expresaban de la siguiente manera:

mandar que los curas rectores de esta Santa Iglesia Catedral informen si durante el tiempo ha que poseen el beneficio, han visto que dicho Don Gregorio, hubiese cumplido el precepto

anual, confesando y comulgando en su parroquia a que pertenece [...] la casa de sus padres?
Y también si se presentase de hecho la administración los sacramentos?²⁶⁰

El cumplimiento de sus deberes cristianos era prueba además de que ejercía de manera perfecta sus obligaciones como miembro de la comunidad. Estas pruebas se irían combinando con otras que estaban más cercanas a la medicina.

Después de una primera ofensiva de los testimonios a través de los cuales sus vecinos declaraban tajantemente que Don Gregorio era mentecato y fatuo se pidió que se ratificasen los testimonios «y que los doctores Don Miguel Morán, Don Eugenio Espejo y Don Bernardo Delgado certifiquen lo que les constare sobre la fatuidad, demencia y locura de dicho don Gregorio»,²⁶¹ lo que motivaría que tanto las preguntas como las respuestas fijen un mayor nivel de detalle, se endulcen con las descripciones y se tienda a exponer juicios expertos de lado y lado.

La defensa jugaba con varios argumentos, entre ellos con los detalles de la muerte del Marqués y el estado de salud del hijo primero el momento de la muerte del padre. Según su versión el padre había nombrado como heredero del mayorazgo a Gregorio antes de morir, probando de esta manera que su hijo se encontraba en perfecta cordura, y por lo tanto había sido legal su sucesión, pues dudar del juicio del Marqués sería por lo menos insultante. Y con insultante quiero decir que no sólo insultaba a la memoria del difunto, también a la inteligencia de toda la nobleza quiteña.

Abunda en humores melancólico y atraviliario

El juicio da cuenta de una gran mayoría de testigos que consideraban la «locura» como una enfermedad que tiene sede en la cabeza, aunque no sabemos si esto excluye el alma o si se refieren a la cabeza y el alma como dos lugares distintos pero simultáneos. Los males de la cabeza podían ir desde la tinia hasta el desvarío y la fiebre, por lo tanto tenían tratamiento focalizados en esa parte del cuerpo (CÉARD, 2000). Al parecer para el caso novohispano las concepciones religiosas sobre la locura pierden terreno con el apareamiento de facultativos que hablan sobre afecciones en la cabeza, no en el alma (SACRISTÁN, 1994). Sin embargo, en el caso de Quito habría que hacer matices, en algunas ocasiones son los médicos, tal vez porque alguno de ellos es clérigo, los que miran el problema como un problema moral o espiritual.

²⁶⁰ Petición formulada por el abogado Vicente de Rivera el 2 de junio de 1786.

²⁶¹ Vicente de Rivera año de 1785 s/f.

Entre los trastornos que afligían a Gregorio podían enlistarse algunas posibilidades vinculadas a algún mal funcionamiento de su cuerpo. Una dolencia como la de él podía deberse a un desequilibrio en los humores del cuerpo, y por lo tanto esta condición resulta reversible e incluso inofensiva:

Es verdad que desde hace ocho años acá se le ha debilitado la imaginación, porque abunda de humores melancólicos, y atraviliario, pero esta es una enfermedad accidental, y temporal, de que habiéndose hecho relación a médicos muy peritos de Lima, han respondido que debe ceder al esfuerzo de la medicina, y que sanará si se le cura con el método que prescriben.²⁶²

En las concepciones de la locura construidas en la Antigüedad y que tuvieron su continuación en la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, el desequilibrio de los humores puede provocar enfermedades relacionadas con el exceso de uno o varios humores por sobre los demás, y de las características que los acompañan: sequedad, humedad, calor o frío. En la medicina hipocrática este desequilibrio debe ser evidente; en este caso la causa de una enfermedad como la de Don Gregorio estaba en sus humores, ‘melancólicos y atraviliario’ – es decir el desbalance en la producción y circulación de la bilis negra –un humor frío y seco que «se engendra de la parte más grossera del Chylo, y es como borra o heces de la sangre» (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783).

Este principio latente en los saberes populares de la colonia, seguía adquiriendo nuevas maneras de ser interpretado. La medicina popular de origen hipocrático trata de entender las causas del mal para poder proceder a curarlo. Esta lógica se basa en una aplicación literal de la mecánica del mundo: si hay demasiado hay que quitar, si hay poco habría que poner, si está frío habría de calentar y si está caliente habría de enfriar. Lo muy amargo debe endulzarse y así: todo extremo causa un desequilibrio, siendo la labor de la medicina reestablecer el balance. En el caso de los «locos furiosos», por ejemplo, se trataba de un incremento de la temperatura debido al exceso de humores o al exceso de su fermentación, lo que provocaba vapores que alteraban el carácter y nublaban el raciocinio.

Dice LAHARIE (2000) que este tipo de desbalances se curaban durante el medioevo revirtiendo el efecto nocivo del humor que permanecía en exceso en el cuerpo, se procedía por ejemplo a hacer emplastos que revirtieran los procesos de afección, en estos casos es posible que a los enfermos se le haya aplicado alguna amalgama de hierbas y soluciones que le hubieran permitido revertir los problemas devenidos de un exceso de humor melancólico y atraviliario. Es probable también que algún amigo de la Marquesa, algún cura o algún

²⁶² Procurador Francisco Xavier Barbosa. 11 de febrero de 1786.

serviente le aconsejara un tratamiento vinculado con estas prácticas, que como dice el autor, tenían que ver con la administración de eméticos y las sangrías con el fin de eliminar los excesos de humores que provocaran su trastorno. Así pasó en Nueva España con el visitador Gálvez, cuyos ayudantes recurrieron a las sangrías hechas por cirujanos con el fin de eliminar los excesos de humor melancólico (DEL RÍO, 2000), o con los casos recogidos por Josep COMELLES (2014) para el Hospital de la Santa Cruz en Barcelona.

Otra de las teorías, que constituyó objeto de burla por parte del abogado del hermano era la atribución de los males de Gregorio a una enfermedad letárgica, dictamen que habían hecho algunos médicos de Lima a los que se contrató. Al parecer el origen del fallo de los médicos limeños radicaba a su vez en un efecto nocivo de la comida que ingerían:

Si los médicos de Lima, [...] se han atrevido a sentenciar *ex tripode*, que no es demencia, ni fatuidad, ni locura, sino una leve [...] enfermedad letárgica, que no solo puede sino que debe curarse, so arrogante respuesta es efecto del flato que ha causado en ellos el largo uso de la mazamorra, y del mate chino, el agua y otras cosas proporcionadas para cansarlos.²⁶³

Las manifestaciones de la enfermedad letárgica podrían formalmente vincularse con la melancolía, pues involucraban el turbamiento y un estado de estupor que paraliza al enfermo; sin embargo son diametralmente distintas pues la letargia es un estado orgánico que ocasiona síntomas pseudopsiquiátricos –según GOUREVICH (2000)- como delirios, ocasionados por fiebre, o algún percance sufrido. Dice el diccionario de la REAL ACADEMIA DE LA LENGUA (1783) que la letargia es una «modorra tan profunda, que cuesta mucho trabajo hacer que despierten los que la padecen, y en despertando quedan sin memoria, y como pasmados, y vuelven fácilmente a la misma modorra».

Así, con argumentos menos vinculados a las jerarquías sociales y las creencias religiosas el dictamen recae por un momento en la opinión de los expertos. Los pocos médicos que existían en Quito eran conocidos y trabajaban en relación directa con las instituciones fundadas por la corona, como es el caso de Bernardo Delgado, el médico contratado para visitar el Hospicio de Pobres. Otros eran presbíteros y otros, como Eugenio Espejo, habían llegado al mundo de la medicina tras una práctica considerada en ese momento innoble: la cirugía. Unos rindieron de la manera más tranquila su testimonio, otros pidieron tiempo para reflexionarlo como el Doctor Don Miguel Morán, profesor de medicina porque:

[...] necesitaba hacer una seria y prolija reflexión acerca del accidente que padece Don Gregorio Matheu, lo que en el particular trataban los autores de medicina, y lo que con acierto

²⁶³ Vicente de Rivera, abogado de Manuel Mateu, 18 de febrero de 1786.

podía informar, que a el efecto tenía que atarearse en escribir un papel, para que yo lo trasladase a él sellado.²⁶⁴

Esta práctica de estudio de los autores de la medicina antes del dictamen obedece a una costumbre académica, ninguno de los amigos de infancia de los hijos de los marqueses habían pedido un tiempo para juzgar de manera irrevocable que Gregorio era fatuo. Pero había circunstancias que agravaban el tipo de aseveraciones que se hacían, las presiones de las partes para que los llamados a testimoniar apoyen su posición. Al Doctor Miguel Morán tanto Manuel Mateu como la Marquesa le habían pedido su testimonio, asegurando un compromiso para con los dos. Su testimonio fue desestimado por los abogados litigantes pues según ellos su palabra ya había sido dada a favor del bando opuesto.

Por otro lado, y en la misma línea de la enfermedad letárgica que «proviene de engrosarse mucho los espíritus animales, que dejan incapaz al sujeto para ejercer las funciones del movimiento y sentido» (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1783); provenía la reflexión del profesor público de medicina Fray Xavier Calderón, Franciscano, quien aseguraba que don Gregorio se hallaba poseído de una acción *abolita*; es decir, algo le impedía usar la razón; concepto tomado de las teorías de Bacon sobre las enfermedades, seguidor en varios sentidos de Paracelso (SOLÍS, 2011), para quienes las fuentes de las enfermedades se encuentran en el mal funcionamiento de los organismos.²⁶⁵

El testimonio de Fray Xavier insinuaba que no se llevaba a cabo ningún proceso ni para bien ni para mal en el cerebro de Don Gregorio, a eso se le llama acción abolita (DE LA TORRE Y BACAREL, 1715), a diferencia de los otros mal funcionamientos de las capacidades humanas: disminución o depravación. Tal vez, y siendo la dieta uno de las herramientas favoritas para curar el organismo, a los enfermos como estos les daban de comer cosas que según la creencia popular estimulaban la producción de ideas.

Tampoco era extraño encontrar resonancias del neoplatonismo en el s.XVIII; así como de las teorías medievales sobre las facultades:

La historización de las teorías medievales sobre las facultades o poderes mentales (memoria, imaginación, raciocinio, prudencia) era tan popular entre los cultos y literatos del siglo XVIII que incluso Rousseau, entre los críticos más duros de la ideología del progreso, pensó que sus nobles salvajes carecían de imaginación, prudencia y memoria (CAÑIZARES ESGUERRA, 2007).

Sin poder por completo zanjar la situación, los médicos Bernardo Delgado y Eugenio Espejo asegurarían que Don Gregorio tiene un daño en el cerebro, el mismo que es débil, estando

²⁶⁴ Ramón de Maya escribano receptor interino público de la provincia. 10 de junio de 1786.

²⁶⁵ La filosofía paracelciana está fundamentada en el Platonismo según el cual el Universo es un ente vivo con conexiones continuas. En este sentido la función es más importante que el componente.

lesionado el sentido común; y aseguran que, hablando médicamente la dicha enfermedad es incurable. Claro que ante esta preminencia de saberes, resulta necesario decir que tanto Espejo como Delgado fueron amigos de la infancia del enfermo y que dividen en dos partes sus testimonios, haciendo una narración de su infancia y posteriormente traduciendo estos eventos a lenguaje médico.

*Ya no lo consciente salir aun a la calle porque no le sobrevenga algún frangente*²⁶⁶

La mayor parte del tiempo pienso que Don Gregorio nació con algún problema en el desarrollo de sus capacidades intelectuales y que su madre luchó férreamente para conservar el mayorazgo para no perder los derechos del usufructo del mismo, así como tener recursos para mantener a «unas hijas pobrísimas» que tenía. Rara vez, sin embargo lo he pensado convencida, que efectivamente el niño Don Gregorio no era un caso grave de capacidad reducida pero que con el tiempo se fue agravando.

Para aliviar y enfrentar el drama familiar tanto la familia como el grupo social cercano demostró signos de preocupación y estrategias de cuidado. El niño Gregorio era maltratado en la escuela por ser principalmente muy cándido; el hombre de cuarenta y pico de años —el heredero interdicto— se paseaba desnudo por su casa, orinaba en las esquinas, se refugiaba en las habitaciones de los frailes, y hablaba de manera disparatada y sin parar por largo tiempo.

En una primera instancia los marqueses se preocuparon por llevar una vida normal con su hijo; asistía a la escuela con los otros niños, a decir de los testigos con el propósito de probar si la cercanía a los otros influía en su comportamiento. Algunos testigos aseguran que era un niño como otro, solo que sufría la violencia de los niños en la escuela; otros dicen que si bien iba no aprovechaba en nada la clase pues dormía constantemente y por la alta estima en que le tenían los profesores no se le exigía mayor cosa.

Los testigos aseguran que dormía las más de las veces y que en clase los maestros ni le preguntaban nada ni le pedían nada por no ‘gastar su tiempo’ en empresas inútiles. Era siempre protegido por su «alta calidad» y su «distinción»; obviamente desde que era un niño a Don Gregorio le correspondía el mayorazgo en disputa, el título de Marqués y los demás bienes de la familia. Una segunda estrategia fue enviarlo, un poco más grande, a servir en la milicia del Rey, y aunque alguno de sus superiores testifica que cumplió todo lo dispuesto,

²⁶⁶ Acontecimiento fortuito y desgraciado que coge sin prevención. Latín. *Fortuitus casus* (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA, 1726).

otros dicen que «en aquel mismo tiempo en que se dice, haber militado, no fue más que uno de los sesenta caballos, que se presentaba en la calle y volvía a su casa sin capa ni sombrero».²⁶⁷

En las narraciones sobre las situaciones fuera de lugar en las que se involucra Don Gregorio hay una constante apelación a su presencia en lugares de liturgia. Es posible que se haya querido, a manera de práctica de cuidado y alivio, acercar a Don Gregorio a la religión. Lo que parece haber funcionado. Es posible que la Marquesa, cercana -según la calidad de los testigos- a órdenes religiosas, se haya y haya entregado a su hijo al consuelo de los rezos y los conventos. Tal vez no con una convicción beata, pues la Marquesa de Maenza se dedicaba a la ciencia y había montado un observatorio de la actividad del volcán Cotopaxi en su hacienda «La Ciénega» (BÜSCHGES, 2007).

Aun así, algunos de los comentarios sobre la insensatez de Gregorio giran en torno a escenas vinculadas con la Iglesia, los sacramentos, la liturgia, las capillas y los frailes, como el que recuerda Fray Narciso Palma:

[...] que habiendo salido una tarde los estudiantes de paseo a Santa Prisca, y entre ellos el citado Don Gregorio, considerando en él los muchachos sus insensateces, lo hicieron coger un hueso y que tomándolo en la mano echase la bendición con él, o quisieron que lo adorase u otra cosa semejante, y que el dicho Don Gregorio lo practicó sin resistirlo.²⁶⁸

Las estrategias de cuidado también pasaban por la Medicina, se relatan algunos intentos de la Marquesa por contratar varios tipos de expertos; y según el expediente algunos doctores examinaron a Gregorio, incluso algunos lo hicieron a distancia, desde Lima. Para el tribunal en Quito sus opiniones fueron desestimadas pues más pesaba lo que habían visto, no precisamente en términos médicos: sus devaneos, sus paseos sin rumbo, su manera de perder la capa y el sombrero, el estar parado desnudo en las ventanas de su casa. La narración de estos hechos protagonizados por Don Gregorio se constituía en un dictamen por sí solo:

Este dictamen debe anteponerse al de los profesores de Lima, que han respondido a la Marquesa que la fatuidad de su hijo debe ceder al esfuerzo de la medicina, ya por que no se tiene conocimiento de ellos, ya porque según el célebre Benedicto Español en sus paradojas médicas son inútiles las consultas hechas a médicos ausentes.²⁶⁹

En verdad, aunque se desestima la costumbre de dar consejos médicos a distancia privilegiando la presencia del paciente para poder auscultarlo, es posible que la advertencia se deba a que esta práctica era común. De entre estas estrategias la última que se usó con

²⁶⁷ Vicente de Rivera. 18 de Febrero de 1786.

²⁶⁸ 1 de Julio de 1786.

²⁶⁹ Vicente de Rivera. 18 de Febrero de 1786.

Don Gregorio fue el encierro en casa, motivado principalmente por el temor a que le pasase algo y también por el hecho de ocasionar escándalo en la comunidad: «que al presente habiendo llegado a mayor edad ha venido a estar inhábil a todo trato y comunicación racional, pues ya no lo consciente salir aun a la calle porque no le sobrevenga algún frangente».²⁷⁰ Este tipo de cuidado se constituye como prueba de la gravedad de su estado, pues los declarantes coinciden en aseverar que debido a que con la mayor edad está del todo fatuo y mentecato ya no se le permite la salida.

Se impone también como constancia la «calidad» que porta el mencionado enfermo, pues algunos de sus actos no son reprochables por sí solos, son reprochables por la importancia de su nacimiento. Como es de suponerse, aquellos más contraproducentes a su status son el uso indebido de la vestimenta y la pronunciación sinsentido de palabras inconexas que salen de su boca en los momentos más solemnes: la misa, por ejemplo. Estos eventos trazan un mapa de la pesada carga de la familia y del dolor y los esfuerzos de sus padres por reencontrar a su hijo. Lo curioso es que este dolor es también público en la medida en que un noble que no actúa como tal es sinónimo de una desgracia que reposa en la comunidad.

Un juicio inconcluso

La importancia de familia Mateu y Aranda era el resultado de una alianza estratégica entre el título nobiliario -Marquesado de Maenza- otorgado en el año de 1625 por lado materno, y la fortuna acumulada por el latifundista quiteño Mateo de la Escalera y Velasco de lado paterno. El mayorazgo, se constituía en una estrategia de las élites hecha para no disgregar la fortuna familiar, era entregado al primogénito con la condición implícita de que solventara las necesidades de los menos afortunados de su propia familia. Pero la sucesión de este mayorazgo en particular tenía ciertas especificidades, entre ellas la imposibilidad de heredar a algún descendiente loco. Se protegía así a perpetuidad el buen nombre de la familia.

Hay algunos sentimientos que quedan flotando en el caso al tratarse de una confrontación familiar. La acusación del abogado de Manuel Mateu -Doctor Vicente de Rivera- quien dice en nombre de su cliente que los proceder de los Marqueses le han alejado de su derecho legítimo de heredar el mayorazgo constituyéndose este hecho en el más claro signo de «odio» hacia su persona. Y la súplica de piedad que hace la Marquesa por su triste condición a la que se suma cuidar de un hijo fatuo y tener que litigar con su otro hijo: «el

²⁷⁰ Doctor Don Francisco de Ante y Mendoza, clérigo. 8 de abril de 1786.

único capaz de hacerle sombra, pero que olvidando este respeto, no solo la estrecha, ya con acusaciones de rebeldía, si no ha contraídose varios abogados de los principales por amistad anterior que tenía con ellos, y por solicitud actual para que no me defiendan».²⁷¹

Sin embargo el caso establece una conversación entre el saber experto sobre el funcionamiento normal de las capacidades intelectuales y el saber de la gente del común. Por otra parte a este mismo saber experto se le dificulta separarse de lo que todos opinan. Tal como utilizarían algunos de los doctores su propia experiencia de cuando eran niños y compañeros de aula de Don Gregorio como prueba médica de su incapacidad para vivir una vida racional.

En el despliegue de nociones médicas hay también una combinación de teorías y prácticas devenidas de algunas corrientes que se juntan en los s.XVII y XVIII: la permanencia de Paracelso por ejemplo, para el cual es posible diagnosticar y curar a la distancia, o la persistencia de las teorías devenidas de la filosofía Aristotélica sobre la sustancia y el accidente que fueron útiles a la medicina. Tampoco podía faltar la clásica teoría de los humores de corte hipocrático que fue ampliamente usada y cuya permanencia hasta el s.XIX es evidente, por lo menos en la medicina en América Latina. La presencia de teorías tan clásicas y tan de vanguardia como aquellas estructuradas por Francis Bacon de quien se toma las nociones de acción abolita y ausencia de funciones intelectuales.

El desarrollo de este juicio, con sus testimonios de expertos en temas médicos pero también en temas religiosos; y la asistencia de los vecinos como narradores de las acciones de Gregorio aportan pruebas de varias formas de comprensiones sobre la conducta que se alimentaban de diversas corrientes. Lo primero que quiero resaltar es la ubicación del ser humano como tal según las respuestas comunes desarrolladas frente a los eventos de la cotidianidad: «Y que carecía de las potencias intelectuales porque nada comprendía, de nada se acordaba, ni a nadie amaba, ni tenía inclinación sin dar muestras de ser más ni menos de lo que demostraba su fatuidad».²⁷² Las preocupaciones de Fray Xavier contenidas en esta declaración dan cuenta de la voluntad manifiesta de varias maneras como prueba de salud espiritual.

Lo segundo que me parece que me permite seguir el hilo de este trabajo es el enorme peso que una vida social conformada por sus pilares indiscutibles: la monarquía, el sistema

²⁷¹ Marquesa de Maenza, 20 de Julio de 1784.

²⁷² Padre Fray Xavier Calderón. 19 de Junio de 1786.

estamentario y la religión, que en conjunto marcaban parámetros y modelos de conducta proba, aplicables a cualquier persona, pero sobre todo a las personas portadoras de una especial dignidad –como la nobleza- y a los dignatarios:

sirvió con capacidad y honor a vuestra católica real persona, de caballero voluntario; y no solo cumplía los preceptos años de confesar, y comulgar, sino que se portaba con un corregimiento de vida muy ejemplar, y juicioso, cuya abstracción dio motivo para que los maldicientes le llamasen cándido como llaman siempre a los de vida inocente, y modesta.²⁷³

No quiero que se piense que este documento ayuda a determinar qué era exactamente la fatuidad a finales del s.XVIII en la Real Audiencia de Quito, lo que me parece importante es que los términos fatuo o mentecato se iban llenando de contenidos, excusas y pruebas otorgados por varios puntos de vista en un proceso altamente performativo. Dando cuenta de la vida social, de sus opiniones, alianzas en defensa de intereses particulares y amistades.

²⁷³ Procurador Francisco Xavier Barbosa. 11 de febrero de 1786.

Conclusiones finales

Es difícil pretender resumir todo lo que sé ahora de las relaciones sociales a finales del s.XVIII en la Real Audiencia de Quito en concordancia con el proyecto político que las acogía. Así que trataré de esbozar las partes fundamentales de este trabajo y aquellos lugares que considero un aporte para el entendimiento de la autoridad latinoamericana hoy en día, por una parte; y por otra he esbozado rastros sobre una manera de aplicar modelos interpretativos devenidos de la Antropología y ponerlos a dialogar con el pasado.

Lo primero viene dado en términos epistemológicos y tiene que ver con el sentido de historia, el camino que toma esta narración y la utilización de las fuentes con la que se construye. Este trabajo empezó articulando un sinnúmero de fuentes y eventos de mínimo valor en comparación con los que la tradición generalmente utiliza. Entre ellos fui encontrando lazos de empatía, temas comunes, y un entramado complejo de ideas y prácticas. A partir de ellos, de comprenderlos y pensarlos en conjunto fui trazando el dibujo de una red imperfecta que en alguna medida podía definir lo que ahora entiendo como relaciones «cotidianas» con la autoridad colonial.

Son una serie de eventos simultáneos, más que cronológicos narrados de tal manera que ayuden a tejer una descripción densa de la época. Esto da cuenta de un entendimiento distinto de las maneras en que se reconstruye el pasado. Generalmente en los relatos históricos se acude a una progresión temporal marcada por épocas, desde lo anterior hasta lo más cercano con el fin de generar la ilusión de progreso del estado de las cosas. Esta manera de estudiar y de relatar los acontecimientos siempre nos da la idea de evolución, de transformación periódica, es decir que no podemos separarnos de la idea de que habrá un desenlace en esta cadena de eventos. Sin embargo, el relato que presento es sobre todo un momento congelado en el que me planteo procesos de ida y vuelta de los acontecimientos, sin desenlace, con nudos persistentes. Trato de construir una descripción densa del momento. Para lograrlo evito hacer una lectura esperada de los hechos que reúno. Con esto me refiero a que la época que escogí, finales del s.XVIII ha sido constantemente reconstruida como la antesala de la independencia, sin embargo, no hay ninguna evidencia que nos indique que de verdad se estaba generando algún tipo de práctica autonomista.

En general la progresión planteada en términos clásicos: Edad Media, Renacimiento, Barroco, Ilustración, Industrialización, es inviable en América Latina y creo que es inviable de manera general, solo es una manera de narrar planamente el paso del tiempo. El sistema colonial ha sido, por ejemplo, dibujado de manera caricaturesca: el renacimiento se oscurece por la necesidad de esconder la conquista y el confuso s.XVI americano, lo demás ha sido

dibujado como barroco hasta que el pensamiento ilustrado dio a luz a las independencias. Mi tesis trabaja en una no progresión y encuentra los modelos del Antiguo Régimen en la expresión de la autoridad colonial inclusive después de la fundación de la república. Lo importante es que tanto en la manera en que los propios borbones buscaron administrar las tierras americanas como en las continuidades mantenidas en las subjetividades de los súbditos y las mismas autoridades, el modelo pastoral persiste en las maneras de definir las funciones del gobierno.

En ese sentido, se ha hablado mucho de Ilustración como un momento de luces para la humanidad, y también como una segunda arremetida de la modernidad en territorios americanos; pero ¿qué es aquello que era el fenómeno ilustrado en jurisdicciones pequeñas como la real Audiencia de Quito? Creo ahora que es una toma de conciencia de clase de las élites que ponen en valor su educación y conocimiento como una capacidad que está por sobre el raciocinio y la capacidad de decisión de las clases populares. Esta puesta en valor legitima la autoridad para decidir el proyecto social. Sin embargo, este proceso tampoco podía evitar apelar a la tradición: las probanzas de sangre y la reivindicación naturalista de la «raza» como portadora de valores positivos o negativos empoderó a estas élites mayormente blancas a elaborar un deber ser del vasallo basado en valores pertenecientes a estas clases, valores y costumbres blanqueadas.

De la misma manera pero en distintos tiempos, tal vez los súbditos americanos de Carlos III o IV seguían pensando en términos del modelo pastoral como el resultado de la especial relación que se construyó entre el Rey –*Pastor Bounux*- y las poblaciones de indígenas infieles que había que catequizar. Fue así a partir del pensamiento humanista fortalecido por Carlos V. Este sistema valida su accionar en los deberes de un soberano católico para con la humanidad: un modelo pastoral que mira el ejercicio de su autoridad como una responsabilidad para con sus súbditos. Este modelo de autoridad sirvió en general a las intenciones políticas de las élites autoproclamadas como ilustradas en el s.XVIII, pues asumen una función tutelar sobre las mismas poblaciones «ignorantes». El mecanismo de acción para poner en práctica esta supremacía de corte moral, por sobre todo, fue la expedición y aplicación de los códigos de policía para la «felicidad pública». Los códigos eran sobre todo una serie de consideraciones que emitían juicios sobre las costumbres populares y las castigaban.

Los códigos, al igual que el sistema de rondas, pretendían juzgar las actitudes y actividades de los vecinos sin pasar por el sistema de justicia, lo que significaba que dependían

fundamentalmente de los juicios morales de los encargados que en general eran los personajes más «notables» de la ciudad. La vigilancia de estos mecanismos se ejercía tanto sobre las actividades que nosotros consideramos privadas, como sobre aquellas que consideramos públicas. Así, por ejemplo, las actividades centrales puestas bajo observancia eran las prácticas sexuales «ilícitas», la comercialización y el consumo de alcohol, los bailes, el comercio en general, pero específicamente el de peregrinos, a cargo de mujeres indígenas, y el aseo de las calles y espacios públicos. La idea de ejercer una vigilancia tan cercana tenía que ver con las relaciones naturalizadas entre la peligrosidad de las clases populares urbanas, su origen dudoso no emparentado con ninguna autoridad patriarcal –cacique, hacendado, párroco, patrón- y la idea de desorden que reposaba por sobre todo en su mestizaje imposible de clasificar.

Aunque se enfatice la idea de que en este siglo se comienza una dinámica de separación de la Iglesia y la Corona, la verdad es que el reforzamiento del regalismo como modelo de gestión en los territorios indios impulsó la reproducción de los valores católicos en las prácticas de gobierno. La autoridad pastoral, expresada a través de la Iglesia especialmente en las relaciones morales que los curas tenían con los vasallos de los territorios, era absolutamente efectiva en el modelo de fortalecimiento de una administración religiosa que había jurado lealtad a la Corona y no al Papa. Durante el s.XVIII y hasta después de la creación de la República, los párrocos funcionaban también como lo hace el registro civil, llevaban los libros de bautizos, matrimonios, defunciones, los mismos que estaban vinculados con el cobro de tributos, especialmente a los indígenas.

La Iglesia, tanto las órdenes regulares que habían jurado lealtad a la corona de Castilla, como los curas seculares cumplían con un importante control territorial y expandían en sus sistema de misiones no solamente el catecismo, también el control político y la civilización. La Iglesia fue el arma de avanzada de la corona territorialmente, pero también moralmente. El control ejercido sobre los súbditos tenía mucho de las consideraciones del comportamiento de un cristiano ejemplar. De hecho las narraciones sobre las poblaciones indígenas, blancas y mestizas se hacían bajo un modelo que fluctuaba entre ubicar las virtudes y los vicios. Es importante hacer énfasis en el hecho de las prácticas culturales vinculadas a la religión popular como los rituales y las fiestas -tan necesarias en el s.XVII- trataron de meterse en forma, y esto significaba, un despliegue más austero de la fe.

Por otro lado traté de tejer una telaraña alrededor de las relaciones de poder entre el centro y la periferia. Creo que es una cuestión de matices e intensidades. El entendimiento de estos fenómenos desde esta pequeña administración territorial como Quito, nos ofrece una versión de los procesos históricos que no pueden ser entendidos jamás en términos universalizantes, ni tampoco en términos de influencias europeas sobre, por ejemplo, sistemas médicos o modelos de gubernamentalidad. En primer lugar es importante pensar las implicaciones de un modelo vicarial de gobierno, ¿cómo se movilizan los deseos y el cumplimiento de las órdenes de un rey ausente? Las implicaciones de un poder diseñado como vertical pero que debe refractarse por razones prácticas, dando como resultado una serie de estrategias que si bien provienen de la voluntad real forman tonos diferentes de la práctica de gobierno.

Esta reflexión da como resultado la necesidad de resaltar las particularidades entre la Real Audiencia de Quito, el Virreinato del Perú y Madrid -por poner unos ejemplos- primero en términos de escala. Es importante determinar que estas escalas son funcionales al sistema colonialista y se determinan a partir de la importancia que tienen los territorios en función de fortalecer la hegemonía. Así, por ejemplo, Quito no es importante en ese siglo debido a que no representa ningún ingreso significativo para la corona, pero tampoco está en un lugar estratégico de vinculación al sistema capitalista mundial. Este detalle marca los matices en la diferencia entre las administraciones. Su verdadera funcionalidad está en la posibilidad de administrar las misiones de la Amazonía con el fin de dominar esos territorios y a sus poblaciones.

Sin embargo la alteridad americana concebida en términos de raza y geografía contribuye a una administración diferenciada. Las concepciones científicas y religiosas que se tejieron alrededor de América también matizaron la política indiana. La variable raza por ejemplo, cambió por completo la concepción y aplicación de la ley y la necesidad de extracción de recursos dibuja otras maneras de entender los territorios. En términos históricos es útil entender que aquello que pasaba en Quito era el resultado de decisiones tomadas a la distancia, matizadas por las posibilidades y voluntades locales, a veces funcionaba de forma diferenciada en Nueva España o en Aragón; pero es necesario remarcar el hecho de que se trata de procesos radicalmente distintos. En este sentido juegan un papel preponderante las élites locales de las que hablo, que más que independencia y libertad querían autonomía económica. Este trabajo teje también una red no solo de tiempos, también de lugares: encuentra una cadena de intermediarios en la relación colonial, los mismos que deformaban activamente el sentido del gobierno.

Ahora bien, sostengo fehacientemente que los modelos de gobierno entre América y Europa eran distintos, y también sus prácticas. Esto se debía, por ejemplo, a la dinámica que imponían tanto la distancia como la alteridad. En América Latina fue intencional el mecanismo creado para romper con la conformación de poderes aristocráticos locales, mientras que en Europa la Corona de Castilla y León negoció en términos más igualitarios con las coronas aledañas, por lo menos hasta el s.XVIII. Fue el modelo centralista borbónico el que rompió aquella manera de gobierno, y transformó la ya inestable y mutable relación con las colonias ultramarinas y las coronas aledañas. El paso de un modelo de monarquías compuestas por uno centralizado ocasionó la resistencia de las élites locales de ambos lados, una de las principales causas de su ya crónico debilitamiento. En términos generales el s.XVIII fue el terreno de lucha de clases entre una burguesía fortalecida -o en crecimiento- que prefería el sistema estatal como camino, contra una aristocracia que había acumulado otras maneras de poder cercanas a la población pero que no encontraban lugar en el nuevo sistema propuesto.

En el contexto americano esta lucha se tradujo en el enfrentamiento entre el espíritu centralista borbónico y la prevalencia de los poderes locales -que por su lado siempre habían tenido la pretensión de ser aristocráticos-. En la coyuntura de desintegración de la corona, las élites ilustradas americanas, fueron elaborando un pensamiento autónomo durante el s.XVIII -e incluso antes-, y aunque en general se ha atribuido este fenómeno a la madurez política de las mismas, a las maneras en que las ideas francesas influenciaron estas aristocracias y burguesías fortalecidas, un acercamiento cuidadoso al momento nos permite encontrar también el fortalecimiento -o la necesidad de fortalecimiento- de los procesos de acumulación internos. Durante la época en que centro mi foco de análisis se crearon los modelos de acumulación económica y se sentaron las bases de la cultura política ecuatoriana que funcionó hasta mediados del siglo XX. El encriptamiento económico y político de la hacienda serrana -que se dedicaba básicamente al consumo interno basado en la utilización casi servil de la mano de obra indígena- y el capitalismo agresivo de la costa -que acumulaba también a partir de la sobre explotación de la mano de obra y la exportación del cacao sin redistribuir las ganancias-. Ambos sistemas basados en lazos morales patrón-empleado antes que salariales.

El sistema asistencial, propio de la manera en que se resolvían las desigualdades existentes en una sociedad estamentaria era una combinación de la tradición devenida del Antiguo Régimen y algunas reformas que se llevaban a cabo. A diferencias de los sistemas asistenciales

que habían empezado a ser fundados a partir del s.XII en Europa basados en los conceptos de hospitalidad cristiana y soportados por las élites locales con el fin de ser participantes activos del bienestar de la comunidad, los sistemas americanos fueron principalmente creados a través de cédulas reales, y reflejaban sobre todo los conceptos de las obligaciones principales de la autoridad real; este hecho marca una importante separación de las responsabilidades de las élites locales americanas por cuidar el bienestar de las poblaciones más vulnerables. Los signos más evidentes de esta separación son por un lado el brutal proceso de acumulación desarrollado en este siglo²⁷⁴ y la crisis de las instituciones asistenciales que dependían de la voluntad de esas élites para sobrevivir. Por otro lado, estos grupos de poder siempre recurrían a los arbitrios reales y a las donaciones de la corona para obtener los fondos necesarios para el funcionamiento de hospicios, hospitales, casas de misericordia, ermitas, entre otras. Los religiosos regulares mantenían por su lado un sistema de financiamiento basado sobre todo en las rentas de sus propias propiedades y en el autoconsumo de los productos de sus haciendas.

Como efecto de este sistema puedo decir que estas élites, -auto proclamadas guías de la «plebe»-, basaban su autoridad en un agresivo e invasivo poder moral que no demostraba una real preocupación por el bienestar de todos. Como es correspondiente al s.XVIII se fundó en Quito un hospicio para pobres, el mismo que reflejaba la ansiedad que causaban la cantidad de individuos que llegaban a las ciudades a conformar una nutrida capa de indigentes. Conceptualmente este sistema estaba articulado sobre las preocupaciones de las élites ilustradas con respecto a las relaciones activas entre población y trabajo. Si hasta entonces la «riqueza de las naciones» dependía de la propiedad de la tierra considerada como recurso, el siglo en cuestión es el escenario del nacimiento de un discurso que aboga por el trabajo, y la disposición de la gente hacia él, como fuente de riqueza.

Estas ideas fueron un campo fértil sobre el cual se elaboraron una serie de debates y acciones sobre la naturaleza de la pobreza y sus maneras de revertirla. Para las élites ilustradas quiteñas no existía ninguna relación entre el sistema estamentario inequitativo y las condiciones de las clases bajas –que generalmente acumulaban orígenes étnicos diferentes: indígenas, cholos, mulatos, zambaigos, negros. Se atribuía entonces la desigualdad a la ociosidad y falta de predisposición para el trabajo lo que culpabilizaba al individuo y lo hacía merecedor de un castigo. Esto abrió un campo de debate que pretendía establecer los valores

²⁷⁴El siglo XVIII se lee como un momento de crisis económica total, en las descripciones de las condiciones de las ciudades contenidas en crónicas de viajeros y documentos de archivo, sin embargo un análisis económico del sistema refleja una fuerte tendencia a la acumulación por despojo. Es decir, las élites acumulaban el resultado de la mano de obra explotada y el acaparamiento agresivo de tierras.

morales de esas poblaciones para poder diferenciar entre aquellos que eran pobres por ser ociosos o vagos o vagamundos –falsos pobres- o aquellos que se merecían ser objeto de los sistemas de asistencias por estar imposibilitados de trabajar: ancianos, niños pequeños, mujeres, locos, tullidos, enfermos –pobres verdaderos-. Una de las razones por las cuales se dio importancia a este debate era el hecho de que se sentía la necesidad de racionalizar el sistema de caridad pública interviniendo en y canalizando los recursos que los particulares entregaban esporádicamente a los mendigos, con el fin de que prevalezca un orden y un criterio lógico sobre esta práctica.

Pero además de la ambigüedad que generaba este debate, otra ambigüedad reposaba en el origen de instituciones ubicadas en territorios tan empobrecidos como la Real Audiencia de Quito, y tan periféricos-. Este trabajo narra la audaz negociación para poder viabilizar tanto la fundación como el mantenimiento de una institución como el del hospicio de pobres sacando provecho de preocupaciones sociales más urgentes como las enfermedades concebidas como amenaza: la lepra y las viruelas. Para fundar el hospicio tuvieron que sumarse los fondos de las tres instituciones y ubicarse en un solo espacio, aunque con un sistema espacial diferenciado. Este particular origen torna ambigua la vocación de la institución y las maneras de administrarlo. Sin embargo en la disputa por su conformación relucen algunos aspectos importantes a tomar en cuenta sobre los criterios imperantes en el siglo XVIII con respecto a la salud pública en el que reinan por ejemplo los criterios de separación y especificidad de los espacios para lograr una atención pertinente y la consideración de la luz y la circulación de aire como criterios tanto para sanar como para evitar contagios masivos.

Muevo mi discusión central a las maneras en que se expresaba el orden y el desorden y las formas en que estas dimensiones eran entendidas como expresiones de una relación particular con el soberano. Un soberano más ideal que real, un soberano que expresaba su autoridad en términos de valores como el zelo, la sabiduría, la templanza, la justeza. Los valores positivos de este Rey sobre todo abstracto construirían la relación entre él y sus súbditos bajo los conceptos de ejercicio del cuidado y preocupación por la paz y el bienestar de los vasallos. Este «cuidado» se expresaba de distintas maneras y se refería a la demostración de preocupación por, a las acciones de vigilancia del orden de la cotidianidad, a la protección frente al peligro, al cuidado de los cuerpos enfermos y de los desvalidos, al cuidado de las almas y de la buena conducta espiritual de la población.

El campo del cuidado como vínculo político es el resultado de la persistencia de las prácticas de un modelo de gobierno paternalista al estilo Carlos V –fundamento político de la corona hispanoamericana en relación con las Indias a finales del s.XVIII-. En él, se desarrolla el intercambio de algunos valores simbólicos que permiten la permanencia de las autoridades como esquema de gobierno. En esta concepción, el rey como responsable de la paz y felicidad del reino despliega enormes esfuerzos para cuidar de sus vasallos, igual que la figura bíblica del pastor abnegado que sacrifica todo por el bienestar de su rebaño. Sin embargo, sí había un intercambio simbólico de valores en esta relación: los principales bienes intercambiables son la obediencia, la sumisión al destino decidido por la providencia representada en la figura del Rey y el amor por la autoridad. Si reflexionamos en estas relaciones, las instituciones asistenciales son por excelencia los aparatos en los cuales se hace patente este vínculo político. Este es el contenido principal de una serie de fundaciones de instituciones asistenciales, de decretos en favor de sus vasallos, de la efectividad de prácticas religiosas indispensables en la época como la administración de los santos óleos o el bautismo. Así el Rey era el último responsable –simbólicamente- del correcto desarrollo de estas prácticas cuyos efectos se podían medir tanto en el mundo temporal como en el espiritual. El ejercicio efectivo de la potestad y obligación de cuidar se manifestaba en el mantenimiento del orden.

Reconstruir los momentos en que los vecinos de Quito juzgaban la manifestación del orden o el desorden a través de una serie de quejas y procesos en los que se manifestaban «los excesos» de los otros o alababan la justa conducta de sus autoridades o amigos, nos puede dar una pauta para entender cuáles eran las cosas que debían cuidarse o aquellas que se habían descuidado. El mantenimiento de este orden permitía simbólicamente la reproducción del mundo y es por lo tanto aquello que establecía la cohesión social en un contexto radicalmente inequitativo. Este orden mantenido desde la figura del padre tenía su contra relato en las acciones que los vecinos cumplían por voluntad propia para mantener el orden. Paradójicamente estas actividades estaban fundadas en los mismos valores cristianos trasladados a la autoridad y buscaban los mismos fines. Es decir, si el soberano estaba encargado de preservar este orden, los vecinos entendían la expresión del mismo como la efectividad del gobierno del soberano y su desbalance era motivo de preocupación. En este sentido ellos también ayudaban fuertemente a preservarlo poniendo a disposición del mismo, mecanismos tales como el rumor y la observancia de la conducta de los otros.

Esta forma de conocimiento de lo justo devenía de la tradición y del consenso popular. En los juicios por ejemplo se hacía una constante aproximación a aquello que los

vecinos sabían, en términos de chismes, como una versión cierta de lo que pasaba en la comunidad. Los testimonios, que no tenían que ser solamente de testigos presenciales, se validaban aunque en varias ocasiones los testigos ni siquiera conocían a los acusados o protagonistas de los casos. Esto significa que había una noción de verdad articulada a la experiencia de la comunidad por sobre el saber experto. Esta experiencia era puesta en público a través de descripciones naturalistas sobre lo que se había visto u oído decir.

Los eventos, actitudes o acciones de una persona eran juzgadas dentro de dos parámetros: el de la conducta justa – la que calificaba lo analizado dentro de los términos exceso o arreglo del comportamiento, y bajo el parámetro religioso que lo juzgaba dentro de la dinámica de vicios o virtudes. Hay un sin número de adjetivos para juzgar lo que era considerado como bueno o malo en este campo, entre ellos podemos recurrir a una lista de actitudes pecaminosas conocidas como disparates, torpezas, escándalos o deslices, a veces impulsadas por la influencia del diablo. Hay que establecer una relación naturalizada entre estas actitudes y las diversas clases sociales. Generalmente los responsables de las conductas desatinadas eran las clases bajas debido a su ignorancia, y en el caso de los indígenas a su «rudeza». Simultáneamente las conductas apropiadas les pertenecían a las clases altas, quienes eran portadoras naturales de los altos valores sociales, transmitidos de generación en generación -comprobados a través de probanzas de sangre- a su educación y a su observancia de las leyes de la Iglesia.

El s.XVIII quiteño es un momento de transición indefinida entre el antiguo régimen y el nuevo régimen, pero que en términos de relaciones sociales lleva más del primero que del segundo. Es decir, la tradición persiste en la subjetividad política, en las formas de ejercer la justicia y en las maneras de legitimar el conocimiento. En este sentido, he podido desmenuzar las relaciones entre el conocimiento experto con el conocimiento popular, siendo este último preponderante. El lugar del conocimiento científico es sobre todo el del prestigio antes que el de la veracidad de sus sentencias. Esto es evidente en el juicio a Don Gregorio Mateo y Aranda, un hombre oligofrénico de finales del XVIII que fue despojado de su herencia por su condición mental, juzgada sobre todo a través de los testimonios de vecinos del barrio y conocidos de la familia.

En los pocos testimonios de corte médico se puede entrever una mezcla de tradiciones que prevalecían activamente en varias esferas sociales. Desde la teoría de los humores hasta la medicina de Paracelso se combinan de maneras insospechadas en los testimonios de diferentes tipos de testigos. A mi modo de ver lo más importante del juicio

es la disputa de grupos de poder a través de este recurso. En este sentido la ciencia funciona por su efecto de prestigio –vinculada con los grupos pudientes- más que como viabilizadora de datos ciertos; del mismo modo que funcionan los otros testigos, prevalece la voz del que más autoridad ejerce sobre la población. Y así regresamos a un siglo dominado por la tradición, en donde no hubieron por ejemplo preocupaciones por encontrar sistemas de cuidados por los locos, o fatuos o tontos. En el que el rumor es el juez de los vecinos y en el que se repiten los ideales utópicos de una comunidad cristiana que valora ante todo los sentimientos piadosos, los modelos de conducta de los santos y la caridad, la fe y la obediencia como motores de la reproducción del mundo.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Episcopal de Quito
Archivo General de Indias
Archivo General de la Nación Colombia
Archivo General de la Nación Perú
Archivo Histórico Municipio Metropolitano de Quito
Archivo Nacional de Chile
Archivo Nacional Ecuador
Archivo Nacional Madrid

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, J. (2003). *Historia natural y moral de las Indias*. Roma: Biblioteca Virtual Universal.
Recuperado a partir de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/71367.pdf>
- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. (1a ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Albornoz Vásquez, M. E. (2010). Sufrimientos individuales declinados en plural. La necesaria singularidad de los pleitos por injurias en Hispanoamérica colonial. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos, Debates*, p. <http://doi.org/10.4000/nuevomundo.60138>
- Andrien, K. (1995). *The Kingdom of Quito. 1690-1830. The State and regional development*. (1a ed.). New York: Cambridge University Press.
- Anrup, R., & Chaves, M. E. (2005a). La «plebe» en una sociedad de «todos los colores»: La construcción de un imaginario social y político en la colonia tardía en Cartagena y Guayaquil. *Caravelle*, 84, 93–126. Recuperado a partir de https://www.academia.edu/3431653/CHAVES_Y_ANRUP_La_plebe_en_una_sociedad_de_todos_los_colores
- Anrup, R., & Chaves, M. E. (2005b). La “plebe” en una sociedad de “todos los colores”. La construcción de un imaginario social y político en la colonia tardía en Cartagena y Guayaquil. *Caravelle*, 84, 93–126. Recuperado a partir de https://www.academia.edu/3431653/CHAVES_Y_ANRUP_La_plebe_en_una_sociedad_de_todos_los_colores
- Arias, H. (1991). La economía de la Real Audiencia de Quito y la crisis del Siglo XVIII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Historia del Ecuador. Volumen 4. Época Colonial II* (2a ed., pp. 187–229). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Aristóteles. (2009). Ética a Nicómaco. *Clásicos Políticos*, 174.
<http://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>

- Arrom, S. (2010). *Para contener al pueblo. El Hospicio de pobres en la ciudad de México: 1774-1871* (1a ed.). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Autoridad del Concilio Limense. (1584). *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios, y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe. Con un confesionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contiene en la página siguiente*. Lima: Antonio Ricardo Primero impresor de los Reinos del Perú.
- Barceló Prats, J. (2015). *Poder local, govern i assistència pública: el cas de Tarragona. Universitat Rovira i Virgili*. Recuperado a partir de <http://www.tdx.cat/handle/10803/290988>
- Barceló Prats, J., & Comelles, J. M. (2016). La economía política de los hospitales locales en la Cataluña moderna. *Asclepio*, 68(1), 1–16. <http://doi.org/10.3989/asclepio.2016.06>
- Baroja, J. C. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa*. (2a ed.). Barcelona: Sarpe.
- Bethell, L. (1990). *Historia de América Latina. Vol 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*. (L. Bethell, Ed.) (1a ed.). Barcelona: Cambridge University Press-Editorial Crítica.
- Bloch, M. (2006). *Los Reyes Taumaturgos* (2a ed.). México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado a partir de <https://snt148.mail.live.com/mail/ViewOfficePreview.aspx?messageid=mgjcwTHEQU5RGQBgAiZMIHLA2&folderid=flinbox&attindex=0&cp=-1&attdepth=0&n=94946653>
- Boltanski, A. (2015). *Territorie, missions et domination seigneuriale: noblesse catholique et propagation de la foi en France et en Italie (1590-1650)*. Buenos Aires.
- Borchart, C. (2006). El control de la moral pública como elemento de las reformas borbónicas en Quito. En S. O'Phelan Godoy & M. Zegarra (Eds.), *Mujeres, familia y sociedad en la Historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*. (1a ed.). Lima: CENDOC-Mujer, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Borchart de Moreno, C., & Moreno Yáñez, S. E. (1995). Las reformas borbónicas en la audiencia de Quito. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 22, 16–19. Recuperado a partir de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/33761>
- Borja Gómez, J. H. (2005). Idolatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana. En S. O'Phelan Godoy & C. Salazar-Soler (Eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. (1a ed., pp.

- 33–57). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva-Agüero- Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Borja Gómez, J. H. (2007). Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada. *Fronteras de la Historia*, (12), 53–78.
Recuperado a partir de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (1a ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bowen Silva, M. (2014). *Experimentar el cuerpo y escribir los pecados. La confesión general de José Ignacio Eyzaguirre (1799-1804)*. (1a ed.). Instituto Francés de Estudios Andinos. Instituto de Estudios Peruanos.
- Branding, D. A. (2003). La España de los borbones y su imperio americano. En M. León-Portilla, M. W. Helms, J. Murra, J. Hidalgo, J. Elliott, N. Wachtel, ... D. A. Branding (Eds.), *América Latina en la época colonial. 1. España y América de 1492 a 1808* (2a ed., pp. 369–310). Barcelona: Crítica.
- Bravo Lira, B. (1989). El Estado Misional. Una institución propia del Derecho Indiano. *Estudios en Honor de Alamiro de Ávila Martel. Anales de la Universidad de Chile., 5ta serie*(No. 20), 249–268.
- Bryson, B. (2011). *En casa. Una breve historia de la vida privada*. (1a ed.). Barcelona: RBA libros.
- Büschges, C. (2007). *Familia, honor y poder. La nobleza de la Ciudad de Quito en la época colonial tardía (1765-1822)* (1a ed.). Quito: FONSA.
- Calvo, T. (2005). Soberano, plebe y cadalso bajo una misma luz en Nueva España. En P. Gonzalbo Aizpuru (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México*. (1a ed., pp. 287–324). México: Fondo de Cultura Económica.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico* (1a ed.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cañizares Esguerra, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Carasa Soto, P. (1984). Crisis y transformación de la beneficencia del Antiguo Régimen. Aproximación al sistema hospitalario de la Rioja entre 1750 y 1907. *Cuadernos de investigación: Historia.*, 10(1), 7–26.
- Carbonell, M. (1994). Género, pobreza y estrategias de supervivencia. Barcelona, siglo XVIII. *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica.*, XII(2/3), 301–306.
- Carbonell Esteller, M. (2002). Microcrédito, familias y hogares. Barcelona a finales del siglo XVIII. *Revista de Demografía Histórica*, XX, 23–52.

- Cardona Rodas, H. (2016). *Iconografías médicas. Dermatología clínica en Colombia y España durante la segunda mitad del siglo XIX*. Universitat Rovira i Virgili.
- Castillo Canché, J. (s/f). El hospicio en el tránsito a la sociedad liberal. Yucatán, 1786-1821. *Temas Antropológicos*.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris Del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. (1a ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado a partir de <https://www.youtube.com/watch?v=Mb3iPP-tHdA>
- Céard, J. (2000). Entre lo natural y lo demoníaco: la locura en el renacimiento. En J. Postel & C. Quérel (Eds.), *Nueva Historia de la Psiquiatría*. (2a ed., pp. 89–102). México: Fondo de Cultura Económica.
- Chiriboga Villaquirán, M. (2005). *Vida, pasión y muerte de Eugenio Francisco Xavier de Santa Cruz y Espejo*. (FONSAL, Ed.). Quito.
- Chuhue Huaman, R. (2004). La piedad ilustrada y los necesitados en la Lima Borbónica. Una aproximación a la plebe limeña y el manejo institucional en el siglo XVIII. *Revista Summa Historiae*, 1(1), 109–135. Recuperado a partir de <https://issuu.com/rchuhue/docs/piedadilustrada>
- Comelles, J. M. (2006). *Stultifera Navis. La locura, el poder y la ciudad*. (1a ed.). Barcelona: Milenium.
- Comelles, J. M. (2007). Locuras , quejas y malestares . Cultura, sociedad y salud mental en España. *Trabajo social y salud*, 56(February), 69–109.
- Comelles, J. M. (2013). Cartas de unas desconocidas. La caja 575. En Á. Martínez-Hernández, L. Masana, & S. DiGiacomo (Eds.), *Evidencias y narrativas en la atención sanitaria. Una perspectiva antropológica* (1a ed., pp. 425–445). Tarragona/ Porto Alegre: URV publicacions/ redeunida.
- Comelles, J. M. (2013). Hospitals, Political Economy and Catalan Cultural Identity. *Hospitals and Communities 1100-1960, 1990*, 183–207.
- Comelles, J. M. (2014). Locuras, excesos y manías en la Cataluña moderna (1769-1834). En S. Brigidi & J. Comelles (Eds.), *Locuras, culturas e historia* (1a ed., pp. 15–48). Tarragona: Publicaciones URV.
- Comelles, J. M., Daura, A., Arnau, M., & Martín, E. (1991). *L'Hospital de Valls: assaig sobre l'estructura i les transformacions de les institucions d'assistencia*. Recuperado a partir de <http://books.google.com/books?id=LfDgAQAACAAJ&pgis=1%5Chttp://www.iev.cat/publicacions/detall/37>
- Comunidad evangelizadora. (s/f). *Novena de las ánimas benditas*. Recuperado a partir de

- <https://canaelsalvador.files.wordpress.com/2014/08/novena-de-las-animas.pdf>
- Corral y Narro, J. del. (1991). Descripción compendiosa de las Provincias de Quito sujetas al Virreinato de Santa Fe de Bogotá o Nuevo Reino de Granada. [1790]. En P. Ponce Leiva (Ed.), *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX). Tomo II* (1a ed., pp. 701–710). Guaranda: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América.
- Costales, P., & Costales, A. (1987). *Nos, la plebe* (1a ed.). Quito: ABYA-YALA.
- Covarrubias, J. E. (2005). *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*. (1a ed.). Mexico: UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas.
- Darias Príncipe, A. (2003). Los hospitales en Canarias durante el Antiguo Régimen. I *Coloquio Internacional “Los Extranjeros en la España Moderna”, 2*, 79–97.
- De la Peña, G. (1996). Corrupción e informalidad. *Revista Espiral.*, III(7), 109–127.
- De la Torre y Bacarel, J. (1715). *Espejo de la Filosofía, y compendio de Toda la Medicina, theórica, y practica*. (3a ed.). Pamplona: Francisco Picart, impresor del Reino. Recuperado a partir de http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafL8tDg_N4e159GR78-VzCemXzmkqXYofYcRUfIKtZEUqlGZsYs2Bwll0vC1LJiSO3XbXTIYqjOoRF4Xf62CHdcaS0xr4BoQMinIc3D5dHowHsW2jeHMtPWYtcllSK_LxMxll21WFK-9hJ72EINDKiGvruyysFOta24En9rPgJHpZjsFmE1U2fwEJ8CNLaZvN66IW
- Del Río, I. (2000). Autoritarismo y locura en el Noroeste Novohispano. Implicaciones políticas del enloquecimiento del visitador general José de Gálvez. *Historia y Antropología*, XXV, 111–140.
- Delumeau, J. (2006). *El miedo en Occidente*. (1a ed.). Madrid: Taurus.
- Demélas, M.-D., & Saint-Geours, Y. (1988). *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en Ecuador 1780-1880*. (1a ed.). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Derrida, J. (2011). *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (20002-2003)*. (1a ed.). Buenos Aires: Bordes Manantial.
- Díaz Muñoz, E. (2006). Velando por el bienestar de los súbditos. Constitución del Reglamento de los Hospicios de Santa Fe. En M. Herrera Ángel, C. Aschner, & T. Lizarazo (Eds.), *Repensando a Policéfalo. Diálogos con la memoria histórica a través de documentos de archivo*. (1a ed., p. 328). Bogotá: Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales.

- Domínguez Reboiras, F. (2010). El “cuidado y curiosidad” de los franciscanos de Nueva España por las lenguas indígenas y su contexto político. En W. Oesterreicher & R. Schmidt-Riese (Eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. (1a ed., pp. 299–329). BERLIN: De Gruyter.
- Duby, G. (2006). *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. (7a ed.). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Dussel, E. (1983). Concilios, clero y religiosos. En *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. (pp. 472–559). CLACSO. Recuperado a partir de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215114404/10cap7.pdf>
- Duve, T. (2010). Derecho Canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos. En W. Oesterreicher & R. Schmidt-Riese (Eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. (1a ed., pp. 73–94). BERLIN: De Gruyter.
- Echeverría, B. (1996). La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia.*, (9), 21–37.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la “blanquitud”. En D. Lizarazo (Ed.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. (1a ed., p. 41). México: Siglo XXI editores.
- Echeverría, B. (2011a). Crítica a la modernidad capitalista. En G. Gonsalvez (Ed.), *Antología. Bolívar Echeverría. Crítica de la Modernidad Capitalista*. (1a ed., p. 802). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; Oxfam.
- Echeverría, B. (2011b). *Discurso Crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. (1a ed.). Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Elías, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. (3a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Elliott, J. (2010). *España, Europa y el Mundo de Ultramar [11500-1800]* (1a ed.). Madrid: Taurus.
- Elliott, J. H. (1999). *La rebelión de los catalanes (1598-1640)* (5a ed.). Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Elliott, J. H. (2003). España y América en los siglos XVI y XVII. En M. León-Portilla, M. W. Helms, J. Murra, J. Hidalgo, J. H. Elliott, N. Watchtel, ... D. A. Brading (Eds.), *América Latina en la época colonial. 1. España y América de 1492 a 1808* (2a ed., pp. 187–228). Barcelona: Crítica.
- Elliott, J. H. (2009). Una Europa de monarquías compuestas. En *España, Europa y el mundo*

- de ultramar: (1500-1800)* (pp. 29–55). Taurus. Recuperado a partir de http://www.worldcat.org/title/espana-europa-y-el-mundo-de-ultramar-1500-1800/oclc/804635773&referer=brief_results
- Espejo, E. (2011). *Reflexiones sobre la utilidad, importancia y conveniencias que propone don Francisco Gil, cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo y su sitio, e individuo de la Real Academia de Madrid, en su Disertación físico médica, acerca de un método seguro para p.* (F. Fierro, Ed.) (1a ed.). Quito: Consejo Nacional de Salud- Consejo Nacional de promoción de la Salud.
- Espinosa Pólit, A. (2001). La santa de la Patria, Mariana de Jesús. Semblaza y Homenaje en su canonización. En J. Salvador Lara & Academia Nacional de Historia (Eds.), *Historia de la Iglesia Católica. Tomo II.* (1a ed., pp. 905–920). Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana; Academia Nacional de Historia; Abya-Yala.
- FARLEX. (s/f). Thefreedictionary. Recuperado el 23 de mayo de 2016, a partir de <http://es.thefreedictionary.com/cusma>
- Feijoo, B. J. F. (1739). *Teatro Crítico Universal.* (s/n). Pamplona: Luarna.
- Fernandez de Urquiza, M. (2009). La pintura de castas en Nueva España: aproximaciones desde el arte. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 26(1405–4167), 107–116.
- Fernández Sanz, A. (1993). La ilustración española: entre el reformismo y la utopía. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 2, 57–21.
- Flores Galindo, A. (1984). *La ciudad sumergida: Aristocracia y Plebe. (Estructura de Clases y sociedad colonial) 1760-1830.* (1a ed.). Lima: Mosca Azul.
- Fontana, J. (1985). *América y la crisis del Antiguo Régimen. Colecciones y Ensayos, volumen 3* (1a ed.). Quito: FLACSO-Ecuador.
- Fontana, J. (1991). América y las reformas del siglo XVIII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Historia del Ecuador. Volumen 4. Época Colonial II* (2a ed., pp. 169–186). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Foros Catholic Net. (2008). LOS ORNAMENTOS SACERDOTALES. Recuperado el 7 de octubre de 2015, a partir de <http://www.foros.catholic.net/viewtopic.php?p=571591&sid=228553edf495884278731d22af840c9e>
- Freile Granizo, C. (2001). El tiempo de los Borbones. En J. Salvador Lara & Academia Nacional de Historia (Eds.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. Tomo III.* (1a ed., pp. 1643–1650). Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana; Academia Nacional de Historia; Abya-Yala.
- García Ayluardo, C. (2010). Introducción. Las paradojas de las reformas borbónicas. En C.

- García Ayuardo (Ed.), *Las reformas borbónicas 1750-1808*. (1a ed., pp. 11–22). México: Fondo de Cultura Económica.
- Garrido, M. (1997). Honor, reconocimiento, libertad y desacato: Sociedad e individuo desde un pasado cercano. En Programa internacional interdisciplinario de estudios culturales sobre América Latina. (Ed.), *Coloquio sobre teotías de la cultura y estudios de la comunicación en América Latina*. (pp. 1–19). Bogotá. Recuperado a partir de http://www.te.gob.mx/ccje/Archivos/ciudadania_garrido_margarita.pdf
- Gerbi, A. (1960). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica: 1750-1900*. (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. (3a ed.). Barcelona: Muchnick editores S.A. Recuperado a partir de http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Ginzburg_Elquesoylosgusanos.pdf
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2007). Blancos pobres y libertos. Los colores de la pobreza en el virreinato de Nueva España. En A. Castellero Calvo & A. Kuethe (Eds.), *Historia General de América Latina III, volumen 2. Consolidación del Orden colonial*. (1a ed., pp. 429–458). Madrid: UNESCO.
- Gourevich, D. (2000). La psiquiatría en la Antigüedad Greco romana. En J. Postel & C. Quérel (Eds.), *Nueva Historia de la Psiquiatría* (2a ed., pp. 19–38). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español: siglos XVI-XVIII*. (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade runner (1492-2019)*. (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo. Estudio de una mundialización*. (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcritura*. (1a ed.). Lima: IEP-FLACSO Ecuador.
- Guerrero Cano, M. M. (1982). El patronato de Granada y el de Indias: Algunos aspectos. En *Actas II Jornadas de Andalucía y América* (pp. 69–90). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (1a ed.). Barcelona: Crítica. <http://doi.org/10.2307/40128212>
- Hall, S. (2002). El trabajo de la representación. *Representations*, 1–55.

- Hernández Ascencio, R. (2008). *El matemático impaciente. La Condamine, las pirámides de Quito y la ciencia ilustrada (1740-1751)*. (1a ed.). Lima: IPE-UASB-IFEA.
- Herr, R. (1965). *The eighteenth century revolution in Spain* (2a ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Ilustre Municipalidad de Quito. (1970). Expediente de fundación del hospicio Jesús María y José [1785]. *Revista Museo Histórico*, XI(47), 24.
- Jiménez-Olivares, E. (1993). Los tratos con el demonio; un proceso inquisitorial. *Anales Antropología*, 30, 265–275.
- Johnson, L., & Tandeter, E. (1992). *Economías coloniales. Precios y salarios en América Latina, siglo XVIII*. (L. Johnson & E. Tandeter, Eds.) (1a ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Juan, J., & Ulloa, A. de. (1736). *Noticias secretas de América*.
- Juan, J., & Ulloa, A. de. (1826). Noticias secretas de América. Segunda Parte. Sobre el Gobierno, administración de justicia, estado del Clero, y costumbres entre los indios del Interior. En D. Barry (Ed.), *Noticias secretas de América* (s/n, p. 487). Londres: Imprenta de R. Taylor.
- Juncosa Bonet, E. (2011). Si.S volia conservar conservar en sa bona fortuna. La sociedad perfecta, el buen gobierno y la ciudad ideal según las tesis de Francesc Eixemenis. En M. Alvira Cabrer & J. Díaz Ibáñez (Eds.), *Medieval utópico. Sueños, Ideales y Utopías en el Imaginario Medieval*. (1a ed., pp. 155–172). Madrid: Silex.
- Jurado, J. C. (2004). *Vagos, pobres y mendigos. Contribución a la historia social colombiana 1750-1850*. (1a ed.). Medellín: La Carretera.
- Kamen, H. (2011). *La inquisición española. Una revisión histórica*. (3a ed.). Barcelona: Crítica.
- Keeding, E. (2005). *Surge la Nación. La ilustración en la Audiencia de Quito, 1725-1812*. (1a ed.). Quito: Banco Central del Ecuador.
- Kingman Garcés, E. (2006a). Apuntes para una historia del gremio de albañiles de Quito. Ciudad y Cultura Popular. *Procesos*, 24, 221–236.
- Kingman Garcés, E. (2006b). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940*. (1a ed.). Quito: FLACSO-Ecuador / Universitat Rovira i Virgili.
- Kolakowski, L. (1996). *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. (1a ed.). Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A.
- Ladero Quesada, M. Á. (2008). *La España de los Reyes Católicos* (3a ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Lagomarsino, D. (1980). Furió Ceriol y la “pragmatica de las cortesías” de 1586. *Estudis*.

- Revista de Historia Moderna*, 8, 87–104. Recuperado a partir de http://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONES_I/PDF237.pdf
- Laharie, M. (2000). El enfermo mental en la sociedad medieval (siglos XI-XIII). En J. Postel & C. Quérel (Eds.), *Nueva Historia de la Psiquiatría* (2a ed., pp. 67–84). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lavallé, B. (2001). *Amor y opresión en los Andes Coloniales*. (1a ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Laviana Cuetos, M. L. (2002). *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. (2a ed.). Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas- Banco Central del Ecuador.
- Le Goff, J. (2013). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. (1a ed.). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Lipsett-Rivera, S. (2012). Los insultos en la Nueva España en el siglo XVIII. En P. Gonzalbo Aizpuru (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México*. (III, pp. 473–500). México: EL Colegio de México; Fondo de Cultura Económica.
- Lluc, E. (1970). *El pensamiento económico de Catalunya entre el renacimiento económico y la revolución industrial: la irrupción de la escuela clásica y la escuela proteccionista. Vol I*. Barcelona. Recuperado a partir de http://www.fundacioernestlluch.org/app/webroot/files/tesis_vol_1.pdf
- Lomnitz, C. (2005). Sobre reciprocidad negativa. *Revista de Antropología Social*, 14, 311–339. <http://doi.org/>-
- Lomnitz, C. (2012). *Virtudes. Dignidad*. Barcelona. Recuperado a partir de <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/11/opinion/023a2pol>
- Lynch, J. (2010). *La España del siglo XVIII* (1a ed.). Barcelona: Crítica.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. (2a ed.). Buenos Aires: Crítica.
- Maravall, J. A. (1999). *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (Boletín of). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Marchán, C. (1991). Economía y sociedad durante el siglo XVIII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Historia del Ecuador. Volúmen 4. Época Colonial II* (2a ed., pp. 231–259). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Martín, E., Comelles, J. M., & Arnau, M. (1993). El proceso de medicalización de los hospitales catalanes: el caso del Pío Hospital de Valls. *Dynamis (Granada, Spain)*, 13, 201–234.

- Martínez de La Plaza, A. (1787). *Erección de la congregación de feligresías para la Hospitalidad Doméstica*. (Fondo Jijón No. 11755). Cadiz, Granada.
- Meek, R. L. (1981). *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios* (1a ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Milton, C. (2007). *The many meanings of poverty. Colonialism, social compacts, an assistance in Eighteenth-century Ecuador*. (1a ed.). Standford: Standford University Press.
- Minchom, M. (2007). *El pueblo de Quito 1690-1810. Demografía, Dinámica Socioracial y protesta popular*. (1a ed.). Quito: FONSAL. Recuperado a partir de http://www.patrimonio.quito.gob.ec/images/libros/2007/EL_PUEBLO_DE_QUI TO_1690-1810.pdf
- Moreano, A. (1989). Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático - nacional. *Revista de Historia de las Ideas*, 9, 51–72.
- Morel, P., & Quétel, C. (2000). Balance de las terapias a finales del siglo XVIII. En J. Postel & C. Quétel (Eds.), *Nueva Historia de la Psiquiatría* (2a ed., pp. 127–133). México: Fondo de Cultura Económica.
- Morelli, F. (2005). *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Moreno Egas, J., & Morán, N. (2011). *Historia del Antiguo Hospital San Juan de Dios. Tomo I*. (J. Moreno Egas, Ed.) (1a ed.). Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio- Museo de la Ciudad.
- Moreno Yáñez, S. (2014). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito* (1a ed.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional.
- Moreno Yáñez, S. E. (1994). La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, (5), 63–77.
- Moro Romero, R. (2011). Las señas de los novohispanos. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del XVI-comienzos del XVIII). En E. Roselló Soberón (Ed.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*. (1a ed., pp. 45–77). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Muñoz Borrero, E. (2001). Otras órdenes religiosas de varones en el Quito Hispánico. En J. Salvador Lara & Academia Nacional de Historia (Eds.), *Historia de la Iglesia Católica. Tomo II*. (1a ed., pp. 702–707). Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana; Academia Nacional de Historia; Abya-Yala.
- Naranjo, P., & Fierro, R. (2008). *Eugenio Espejo: su época y su pensamiento*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional.

- Nascimento Dos Santos, D. (2013). Memoria y representación del barco y del mar en la travesía y la migración forzada. *Afro-Hispanic*, 32(1), 29–42.
- Navarro, M. (2007). *Carondelet, una autoridad colonial al servicio de Quito*. (M. Navarro, Ed.) (1a ed.). Quito: FONSAAL. Recuperado a partir de <http://www.patrimonio.quito.gob.ec/images/libros/2007/CARONDELET.pdf>
- Nieto Soria, J. M. (2011). El medievo como utopía política en los orígenes de la España contemporánea. En M. Alvira Cabrer & J. Díaz Ibáñez (Eds.), *Medievo utópico. Sueños, Ideales y Utopías en el Imaginario Medieval*. (1a ed., pp. 199–217). Madrid: Silex.
- Núñez Roldan, F. (2009). Enfermedades, hospitalidad y terapéutica en las comarcas onubenses a fines del Antiguo Régimen. *Huelva en su historia.*, 2, 451–490.
- Núñez Sánchez, J. (2008). *Mejía, portavoz de América*. (J. Núñez Sánchez, Ed.) (1a ed.). Quito: FONSAAL. Recuperado a partir de http://www.patrimonio.quito.gob.ec/images/libros/2008/MEJIA_PORTAVOZ_DE_AMERICA.pdf
- Owens, J. B. (2005). “By my absolute royal authority”. *Justice and the Castilian Commonwealth at the Beginning of the First Global Age* (1a ed.). New York: University of Rochester Press.
- Oyaneder Jara, P. (2008). La sensatez del Justo Medio. *Revista filosófica*, 34, 13–20. Recuperado a partir de <http://biblat.unam.mx/es/revista/revista-filosofica/articulo/la-sensatez-del-justo-medio>
- PALTI, E. (2015). *Clase VII*. Lima.
- Paniagua, J. (2003). Gaspar Melchor de Jovellanos y Bernardo Darquea. Documentos sobre la explotación de la canela en la Audiencia de Quito. En M. D. Soto Arango, Diana; Puig-Samper, Miguel Ángel; Bender, Martina; González-Ripoll (Ed.), *Recepción y difusión de Textos Ilustrados. Intercambio científico entre Europa y América en la Ilustración*. (1a ed., pp. 119–132). Madrid: Doce Calles.
- Peña Montenegro, A. de la. (1659). *Itinerario para párrocos de Indios. En el que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. (P. Marín, Ed.) (Nueva Edic). Madrid [Quito]: Real Compañía de impresores y libreros del Reino.
- Pérez León, J. (2012). *Hidalgos indianos ante la Real Chancillería de Valladolid. El caso peruano en época de los Borbones*. Universidad de Valladolid.
- Peset, J. L. (1983). *Ciencia y marginación: sobre negros, locos y criminales*. (2a ed.). Madrid: Crítica.
- Peset, J. L. (2005). Melancólicos e inocentes: la enfermedad mental ente el Renacimiento y el Barroco. En J. M. Sánchez Ron (Ed.), *La ciencia y el Quijote* (1a ed., pp. 181–188). Barcelona: Crítica-FECCYT.

- Phelan Leddy, J. (1980). *El pueblo y el Rey* (1a ed.). Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Phelan Leddy, J. (1995). *El reino de Quito en el siglo XVII. La política burocrática en el imperio español*. (1a ed.). Quito: Banco Central del Ecuador.
- Polanco Alcántara, T. (1992). *Las Reales Audiencias en las provincias Americanas de España*. Madrid: MAPFRE.
- Ponce Leiva, P. (1991). Descripción del gobierno de Maynas y Misiones en él establecidas, en que se satisface a las preguntas que se hacen en la real orden del 31 de enero de 1784. En P. Ponce Leiva (Ed.), *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX). Tomo II* (2a ed., pp. 658–700). Quito: MARKA; ABYA YALA.
- Postel, J., & Quétel, C. (2000). *Nueva Historia de la Psiquiatría*. (J. Postel & C. Quétel, Eds.) (2a ed.). México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado a partir de <https://antipsiquiatriaudg.files.wordpress.com/2014/10/poste-jacques-y-quetel-claude-nueva-historia-de-la-psiquiatria.pdf>
- Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*. (1a ed.). Quito: FLACSO-Ecuador/ Abya Yala.
- Quétel, C. (2000). El problema del encierro de los insanos. En J. Postel & C. Quétel (Eds.), *Nueva Historia de la Psiquiatría* (2a ed., pp. 112–126). México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (1992), 285–327. Recuperado a partir de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Ramírez Martín, S. M. (2004). La Real expedición filantrópica de la vacuna (1803-1810). *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia.*, LXVI(1).
- Ramos Gómez, L. (2001). El trasfondo de un caso de violencia en el Quito de 1731: la actuación de Monteserrín y su grupo contra María Salazar. *Revista Complutense de Historia de América.*, 27, 11–34.
- Ramos Soriano, J. A. (2013). *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*. (1a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia de la Lengua Española. (1726). Diccionario de autoridades Real Academia Española. Recuperado el 22 de febrero de 2016, a partir de <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1996/diccionario-de-autoridades>
- Real Academia de la Lengua Española. (1734). Nuevo diccionario histórico del Español.

- Recuperado a partir de <http://web.frl.es/DA.html>
- Real Academia de la Lengua Española. (1783). *Diccionario de la Lengua Castellana. Compuesto por la Real Academia Española. Reducido a un tomo para su facil uso.* (J. Ibarra, Ed.) (2a ed.). Madrid: Cámara de su Magestad-Real Academia. Recuperado a partir de https://books.google.com.ec/books/about/Diccionario_de_la_lengua_castellana.html?id=_HhaAAAAYAAJ&redir_esc=y
- Real Academia de la Lengua Española. (2014). *Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario.* Recuperado el 10 de mayo de 2016, a partir de <http://dle.rae.es/?w=diccionario>
- Rheinheimer, M. (2009). *Pobres, mendigos y vagabundos. La supervivencia en la necesidad.* Madrid: Siglo XXI editores.
- Rocha Wanderley, M. (2012). Estrategias y movilidad social en el Antiguo Régimen (Ciudad de México Siglo XVII). En V. Salles Reese & C. Fernández-Salvador (Eds.), *Autores y actores del Mundo Colonial. Nuevos enfoques multidisciplinares* (1a ed., pp. 105–123). Quito: Universidad San Francisco de Quito, Georgetown University, Colonial Americas Studies Organization.
- Rodríguez, P. (2011). La vida cotidiana en las ciudades andinas del siglo XVIII. En M. Garrido (Ed.), *Historia de América Andina. Volumen III. El sistema tardío Colonial.* (1a ed., pp. 215–245). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar- Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional.
- Rodríguez Mirabal, A. (2003). Rebelión social y filosofía ilustrada a fines del siglo XVIII: los manuscritos viscardianos y su incidencia en el proceso político venezolano de fines del Siglo XVIII. En D. Soto Arango, M. Á. Puig-Samper, M. Bender, & M. D. González-Ripoll (Eds.), *Recepción y difusión de Textos Ilustrados. Intercambio científico entre Europa y América en la Ilustración.* (1a ed., pp. 13–32). Bogotá: Doce Calles.
- Rodríguez O., J. (2011). Los orígenes de la Revolución de Quito en 1809. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia.*, 2, 199–227.
- Rodríguez Romero, A. (2008). Jeremías contra las Huacas: el Antiguo Testamento y la idolatría en textos e imágenes. En V. Salles Reese & C. Fernández-Salvador (Eds.), *Autores y actores del Mundo Colonial. Nuevos enfoques multidisciplinares* (1a ed., pp. 61–68). Quito: Universidad San Francisco de Quito, Georgetown University, Colonial Americas Studies Organization.
- Rodríguez San Pedro España, J. (1800). *Legislación ultramarina. Tomo VII.* (1a ed.). Madrid: Imprenta de Manuel Minuesa. Recuperado a partir de

- <https://books.google.com/books?id=KC4UAWAAQBAJ&pgis=1>
- Rojas, B. (2010). Orden de gobierno y organización del territorio: Nueva España hacia una nueva territorialidad, 1786-1825. En C. García Ayluardo (Ed.), *Las reformas borbónicas 1750-1808*. (1a ed., pp. 131–163). México: Fondo de Cultura Económica.
- Román, R. (s/f). *San Roque y la Medusa*. Wise.
- Sacristán, M. C. (1992). *Locura e inquisición en Nueva España. 1571-1760*. (1a ed.). Zamora-México: El Colegio de Michoacán/ Fondo de Cultura Económica.
- Sacristán, M. C. (1994). *Locura y disidencia en el México Ilustrado. 1760-1810*. (1a ed.). México: El Colegio de Michoacán/ Instituto Mora.
- Sánchez Arteaga, J. M. (2007). La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 27(2), 388–398. <http://doi.org/10.4321/S0211-57352007000200011>
- Sánchez Bella, I. (s/f). Las Bulas de 1493 en el derecho indiano. *Revista Ciencias Jurídicas UNAM*, 371–388. Recuperado a partir de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/5/est/est14.pdf>
- Silva, R. (2002). *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. (1a ed.). Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT- Banco de la República de Colombia.
- Simonet, J. (2000). Locura y notaciones psicopatológicas en la obra de Santo Tomás de Aquino. En J. Postel & C. Quérel (Eds.), *La Nueva Historia de la Psiquiatría*. (2a ed., pp. 60–68). México: Fondo de Cultura Económica.
- Solís, C. (2011). *La medicina magnética. Del Ungüento Armario al Polvo Simpático de Kenelm Digby*. (1a ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Subrahmanyam, S. (1997). Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*.
- Taussig, M. (2013). *Mi museo de la cocaína* (1a ed.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Taylor, G. (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios: la evangelización en quechua (siglo XVI)*. Fondo Editorial PUCP. Recuperado a partir de <https://books.google.com/books?id=zqJ9QMpCFKYC&pgis=1>
- Téllez Alarcia, D. (2010). *Absolutismo e ilustración en la España del siglo XVIII: el despotismo ilustrado de don Ricardo Wall*. (1a ed.). Madrid: Fundación Española de Historia Moderna.
- Tenenti, A. (2000). *La edad moderna. Siglos del XVI-XVIII* (1a ed.). Barcelona: Crítica.
- Terán Najas, R. (1991). Sinópsis histórica del siglo XVIII. En E. Ayala Mora (Ed.), *Historia*

- del Ecuador. Voúmen 4. Época Colonial II* (2a ed., pp. 261–300). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Terán Najas, R. (1995). Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito. *Quitumbe*, 9, 11–19. Recuperado a partir de <http://www.flacso.org.ec/docs/anthisteran.pdf>
- Terán Najas, R. (1998). *Los proyectos del Imperio Borbónico en la Real Audiencia*. (1a ed.). Cayambe: Abya-Yala.
- Terán Najas, R. (2000). Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito. En J. Nuñez (Ed.), *Antología de Historia* (1a ed., pp. 273–287). FLACSO-Ecuador. Recuperado a partir de <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40929.pdf>
- Terán Najas, R. (2009). La Plebe de Quito a mediados del siglo XVIII. Una mirada a la periferia de la sociedad barroca. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia.*, 30(II semestre).
- Tercer Concilio Limense. (1584). Exhortación para ayudar al Bien Morir. Tercer Concilio Limense. Recuperado el 23 de septiembre de 2015, a partir de http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1eraEvangAL/documentos1EvaAL/Exhortacion_al_bien_morirCLIII.htm
- Terradas Saborit, I. (2002). Legitimaciones históricas de la violencia. En S. Redondo (Ed.), *Delincuencia sexual y sociedad* (1a ed., pp. 86–105). Barcelona: Ariel.
- Terradas Saborit, I. (2015). Derecho y Antropología Social en pie de igualdad Una introducción. *Revista de Antropología Social*, 24(2005), 9–33,472. Recuperado a partir de http://search.proquest.com/docview/1737423296?accountid=17252%5Cnhttp://217.13.120.161:9004/uc3m?url_ver=Z39.88-2004&rft_val_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:journal&genre=unknown&sid=ProQ:ProQ%3Asocscijournals&atitle=Derecho+y+Antropología+Social+en+pie+de+igu
- Thompson, E. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. (1a ed.). Barcelona: Capitan Swing.
- Tilly, C. (1984). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes* (1a ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. (2a ed.). Mexico: Siglo XXI editores.
- Torras i Ribé, J. (1981). Los mecanismos del poder en el Municipio Catalán durante el siglo XVIII. *Predalbes, revista de historia moderna*, 1, 307–316.
- Trazegnies, F. de. (1981). *Ciriaco de Urtecho. Litigante por Amor*. (1a ed.). Lima: Fondo Editorial PUCP. Recuperado a partir de

- <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.acuedi.org%2Fddata%2F3336.pdf>
- Twinam, A. (2009). *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. (1a ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Valencia Llano, A. (1992). *Élites, burocracia, clero y sectores populares en la Independencia Quiteña [1809-1812] (Estudios)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, Taller de Estudios Históricos. Recuperado a partir de <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/670>
- Van Daal, J. (2012). *Bello como una prisión en llamas*. (1a ed.). Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Varela, J., & Álvarez-Uría, F. (1989). *Sujetos frágiles. Ensayos de la sociología de la desviación*. (1a ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Vasquez Hann, M. A. (2007). "Para la felicidad pública"... El barón de Carondelet y el establecimiento del presidio urbano en Quito. En C. Larrea (Ed.), *Carondelet, una autoridad Colonial al servicio de Quito* (pp. 261–301). Quito: FONSAL.
- Velasco, J. de. (1844). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional, volumen 1*.
- Velázquez Castro, M. (2013). *La Mirada de los Gallinaños. Cuerpo, fiesta y mercancía en el imaginario sobre Lima (1640-1895)*. (1a ed.). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Villegas, J. S. (1975). *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica. 1564-1600*. (1ra.). Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay.
- Viqueira Albán, J. P. (2005). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. (3a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Vives, J. (1957). Informe del Obispo Climent sobre beneficencia. *Analecta sacra Tarraconesia*, XXX(1), 159–182. Recuperado a partir de http://www.icatm.net/bibliotecabalmes/sites/default/files/public/analecta/AST_30.1/AST_30_1.pdf
- Vives, J. L. (1781). *Tratado del socorro de los pobres*. (s/n). Valencia: Imprenta de Benito Monfort.
- Zárate Toscano, V. (2008). Los privilegios del Nombre. Los nobles novohispanos a fines de la época colonial. En P. Gonzalbo Aispuru (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México*. (1a ed., pp. 325–356). México: Fondo de Cultura Económica.
- Zarzoso, A. (1996). Protomedicato y boticarios en la Barcelona del siglo XVIII. *Dynamis (Granada, Spain)*, 16, 151–171.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento* (1a ed.). Madrid: sextopiso.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807

Ana María Carrillo Rosero

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
AL CUIDADO DEL SOBERANO. DES/ORDEN, CUIDADO Y VASALLAJE. REAL AUDIENCIA DE QUITO 1780-1807
Ana María Carrillo Rosero

