

PODER PASTORAL, ACOMODO Y TERRITORIALIDAD EN LAS CARTAS ANNUAS JESUITAS DE QUITO

Carlos Espinosa

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador

RESUMEN

Este artículo analiza las *Cartas Annuas* jesuitas entre 1586 y 1660 que hacen referencia a la Audiencia de Quito. Esta fuente poco consultada se utiliza para sondear las estrategias jesuitas de evangelización y el régimen de administración de sacramentos de la orden en Quito. El artículo propone que las estrategias de evangelización jesuita dieron un giro al pasar de un encuentro con la religión nativa que incluyó un interés en mitos prehispánicos y extirpación de idolatría a un enfoque *tabula rasa* que se centraba en la administración de sacramentos. El artículo atribuye este giro a la transferencia del Colegio jesuita de Quito de la provincia jesuita de Perú a la provincia del Nuevo Reino (Nueva Granada). El artículo contextualiza el encuentro jesuita con la cultura nativa y la operación del régimen sacramental con referencia al concepto de las dos evangelizaciones de Juan Carlos Estenssoro, la noción de poder pastoral de Michel Foucault y la idea de la confesionalización perteneciente a la historiografía de la modernidad temprana europea.

PALABRAS CLAVE: estrategias de evangelización, acomodo, régimen sacramental, poder pastoral, confesionalización, territorialidad, historia latinoamericana, historia cultural.

ABSTRACT

The article looks at the *Jesuit Annual Letters* concerning the Audiencia of Quito between 1586 and 1660. This virtually unexplored source is employed to analyze the conversion strategies and sacramental regime of the Jesuits in Quito. The article contends that the Jesuit conversion strategies shifted from an early engagement with native religion that included an interest in native myths, and extirpation of idolatry to a *tabula rasa* approach centered on the administration of sacraments. The article attributes this shift to the transfer of the Colegio de Quito from the Jesuit province of Peru to that of the New Kingdom (New Granada). The article contextualizes the Jesuit engagement with native culture in Quito and the operation of the administration of sacraments with reference to Juan Carlos Estenssoro's notion of the two conversions as well as with reference to Michel

Foucault's category of pastoral power and the concept of confessionalization drawn from early modern European historiography.

KEYWORDS: Conversion Strategies, Accomodation, Sacramental Regime, Pastoral Power Confessionalization, Territoriality, Latin American history, Cultural history.

INTRODUCCIÓN

Las *Cartas Annuas* jesuitas han sido reconocidas en México, Brasil, Perú y Paraguay como una fuente valiosa para comprender la evangelización y el cristianismo colonial. A pesar del peso que tuvo la orden jesuita en Quito con su notable iglesia barroca de la Compañía y sus misiones amazónicas, las *Cartas Annuas* quiteñas han recibido escasa atención. No ha habido un análisis sostenido de esta fuente en la historiografía sobre el Ecuador colonial. Es imperativo llenar esta laguna preguntándose ¿qué aporta esta serie para la historia de la evangelización y en general del cristianismo colonial en la Real Audiencia de Quito?

En lo que sigue, utilizo las *Cartas Annuas* para explorar la relación que la evangelización jesuita guardó con la cultura autóctona en Quito. Propongo que la estrategia evangelizadora jesuita en Quito desechó la opción del acomodo frente a la cultura vernácula y desistió de la extirpación de la idolatría. Esta doble maniobra llevó a un desinterés en la cultura nativa que se puede caracterizar como una evangelización sobre una *tabula rasa*. Tal evangelización fue el resultado de los giros en la territorialidad jesuita en los Andes. El Colegio jesuita de Quito perteneció en un inicio a la Provincia del Perú para luego ser trasladado a la Vice-provincia del Nuevo Reino (de Nueva Granada) y Quito. Al salir del ámbito peruano y ser incorporada al Nuevo Reino, Quito dejó de ser visto por los jesuitas como un espacio con un pasado imperial que condicionaba la evangelización. Los llamados "northern Andes" o Andes del norte, que reúnen a Ecuador y Colombia, y que hoy se han convertido gracias a Joanne Rappaport y Tom Cummins en un concepto geocultural, nacieron precisamente con la creación por los jesuitas de la Provincia de Nuevo Reino y Quito.¹ Al desconocer la cultura autóctona, la evangelización jesuita en Quito se centró en el régimen sacramental prescrito por el Concilio de Trento, el cual se convirtió en el eje central de las *Cartas Annuas* quiteñas.

La trama propuesta aquí se enlaza no solo con la historiografía de la evangelización en los Andes, sino también con otras reflexiones conceptua-

1. Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Beyond The Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes* (Durham y Londres: Duke University Press, 2012). Kindle e-book, 12.

les en las ciencias sociales e historiografía en torno al poder, la disciplina moral y las sociedades escriturales. La dirección espiritual que los jesuitas ejercían sobre los indígenas empata con el concepto de Foucault del poder pastoral, una forma de autoridad que regulaba la subjetividad y moral de los individuos y comunidades. El régimen sacramental montado por los jesuitas, a su vez, resuena con la tesis de la confesionalización perteneciente a la historiografía europea, según la cual la Contra-Reforma se caracterizó por la adhesión explícita a dogmas escritos, la sociedad disciplinaria y la formación del Estado. Asimismo, el rol que la inculcación de la doctrina y la catequesis tuvieron en la evangelización jesuita apunta a una cultura letrada transmitida oralmente e internalizada por poblaciones que no estaban alfabetizadas.²

LAS CARTAS ANNUAS COMO GÉNERO

Las *Cartas Annuas* eran un género de la escritura de la época de la Contra-Reforma que reportaba los logros espirituales en las diversas provincias jesuitas al General Superior de la orden en Roma. Tenían como propósito la “edificación”, es decir, visibilizar los beneficios que generaba el ministerio jesuita con el fin de dinamizar su militancia.³ Las *Cartas Annuas*, como dijo el jesuita Anello Oliva, “animaban el espíritu y desechaban la tibieza” de quienes las leían.⁴ Frecuentemente eran leídas en voz alta en comunidades jesuitas en Europa donde las noticias de las lejanas misiones inspiraban a miembros de la orden a solicitar su traslado al Nuevo Mundo o Asia.⁵ La función de edificación infundía a las cartas con una fuerte dimensión retórica, ya que se trataba de relatos que giraban en torno a la metáfora de la “cosecha de la mies”, que se refería a la salvación de las almas por los “operarios jesuitas”. Los circuitos por los que fluían las *Cartas Annuas* eran las redes transatlánticas y globales jesuitas que abarcaban movimientos de personas, ideas, manuscritos e impresos entre los cinco continentes⁶ en lo que Serge Gruzinski calificó como la primera globalización. En total se com-

2. *Ibíd.*

3. Aliocha Maldavsky, “Cartas anuas y misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII”, en *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Mario Polia Meconi, ed. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999), 59.

4. Giovanni Anello Oliva, *Historia del Reino y Provincias del Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), 19.

5. Maldavsky, “Cartas anuas...”, 60.

6. Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Nueva York: Cambridge University Press, 2008), Kindle e-book, 195.

pusieron 18 *Cartas Annuas* entre 1586 y 1660 que recogían información sobre el Colegio jesuita de Quito. Estas iban firmadas por los provinciales de turno de la provincia jesuita de Perú o del Nuevo Reino y estaban dirigidas a los sucesivos Generales Superiores en Roma. Las *Cartas Annuas* relacionadas con el Colegio jesuita de Quito reposan en el archivo jesuita en Roma, Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI) y en el archivo de la provincia jesuita de Toledo, en España. Para esta investigación se consultó una transcripción de las *Cartas Annuas* quiteñas realizada en 2008 por el padre jesuita Piñas Rubio, como las originales en el ARSI y copias de las originales que se encuentran en Toledo.

La presencia jesuita en Quito se inició en 1586 cuando el Colegio jesuita de Quito, San Luis Rey de Francia, fue fundado e incorporado a la Provincia jesuita del Perú.⁷ A partir de 1604 se estableció la Vice-provincia del Nuevo Reino y Quito, aunque Quito volvió a incorporarse de manera directa en la Provincia del Perú en 1609.⁸ En 1617, Quito se integró nuevamente a la Vice-Provincia del Nuevo Reino y Quito.⁹ Esta se convirtió en 1639 en la Provincia de Nuevo Reino y Quito. Finalmente Quito se autonomizó y se constituyó como Provincia jesuita en 1695.¹⁰

Las *Cartas Annuas* de Quito tratan sobre las actividades de los jesuitas en los centros urbanos y sus alrededores, y en menor grado en las misiones amazónicas de Quijos, Napo y Marañón. En este artículo nos focalizaremos en las *Cartas Annuas* centradas en los centros urbanos y sus alrededores, dejando a un lado aquellas que aluden a la periferia amazónica. Esto porque lo que nos interesa es el régimen de evangelización y sacramental en las zonas densamente pobladas y sujetas al Estado colonial.

EVANGELIZACIÓN TRIDENTINA

La evangelización andina en los siglos XVI y XVII ha motivado, como sabemos, una extensa historiografía.¹¹ Para entender la evangelización jesuita

7. José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1774*. Tomo I *La Vicepresidencia de Quito 1570-1696* (Quito: Editorial Ecuatoriana Plaza de San Francisco, 1943), 53.

8. *Ibíd.*, 94.

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 297.

11. Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (New Jersey: Princeton University Press, 1991); Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750* (Lima:

en Quito es necesario examinar esta literatura. El *locus classicus* de las interpretaciones de la evangelización en los Andes es el gran libro de Juan Carlos Estenssoro *Del paganismo a la santidad*.¹² Estenssoro ha planteado dos ciclos de la evangelización en los Andes que resultan pertinentes para comprender la labor de los padres jesuitas en Quito. En un primer momento, entre 1533 y 1583, la evangelización buscó insertar el cristianismo en el seno del contexto cultural indígena.¹³ Era, por tanto, acomodaticia frente a la cultura autóctona. Se aceptaban ciertas prácticas y creencias indígenas, incluyendo los *taquis* (bailes y danzas), como vehículos para la cristianización, y se priorizaba el bautizo como medio eficaz para lograr la salvación.¹⁴ Estaba ausente, en cambio, la Iglesia como realidad institucional; así la evangelización era operada por una red poco jerarquizada de órdenes religiosas, caciques y encomenderos con responsabilidades soteriológicas. A nivel teológico, se movilizaban las figuras de la razón natural, la inocencia primigenia o el apostolado previo, para justificar el reconocimiento y legitimización de ciertos derechos, costumbres y conceptos andinos. Ya que los indígenas se habían aproximado al Dios cristiano mediante la razón natural, un supuesto apostolado ocurrido cientos de años antes de la Conquista española a manos de los apóstoles Tomás o Bartolomé o el desconocimiento del pecado por su inocencia, sus prácticas y creencias eran vistas como congruentes con el cristianismo.

La primera evangelización fue cediendo hacia la década de 1570, y su partida de defunción fue el Tercer Concilio Limense de 1583.¹⁵ Entonces el acomodo frente a la cultura autóctona fue desplazado por una severa estigmatización del mundo indígena y por un cristianismo depurado, libre de la “contaminación” de las prácticas y creencias indígenas que se le habían adjuntado. Al mismo tiempo, el rol de los sacramentos aumentó como también se incrementó la importancia de la adhesión, a través de la doctrina y catequesis, a dogmas escritos.¹⁶ Una de las razones de este giro fue la traslación de las normas del Concilio de Trento que introdujo un cristianismo letrado que buscaba implantar una fe consistente en la adhesión explícita a dogmas escriturales y a un intenso régimen sacramental administrado por una iglesia institucionalizada.

IFEA, 2003); Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru 1550-1650* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

12. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad...*

13. *Ibíd.*, 27.

14. *Ibíd.*, 53.

15. *Ibíd.*, 243.

16. *Ibíd.*, 186.

El Tercer Concilio de Lima, según Estenssoro, codificó el giro hacia esta segunda evangelización.¹⁷ Depuró los catecismos para eliminar el uso de quechua o aymara en la expresión de conceptos medulares del cristianismo.¹⁸ Deslegitimó las costumbres andinas, incluyendo los *taquis* y los cantos como vehículos idóneos para la evangelización.¹⁹ Reemplazó el énfasis en el bautizo como mecanismo de vía rápida a la cristianización al implantar un severo régimen sacramental centrado en la confesión individualizada y la eucaristía.²⁰ Y definió a la religión autóctona como sujeta al implacable yugo del demonio que insistía en librar una batalla de retaguardia en contra del triunfo del cristianismo, perennizando así la idolatría indígena. La extirpación de la idolatría, aunque demoró algunos años en cobrar fuerza, estaba ligada a la satanización de las costumbres indígenas. Los jesuitas al ser portadores de la Contra-Reforma y al competir con las órdenes religiosas previamente establecidas (dominicos, franciscanos y agustinos) contribuyeron a implantar el impositivo régimen de la segunda evangelización.

La segunda evangelización o evangelización tridentina explica elementos clave del ministerio jesuita en Quito. Da cuenta del peso de la administración de sacramentos y la catequesis y doctrina escriturales y al mismo tiempo de la negación del acomodo frente a la religión autóctona. Pero el ministerio jesuita frente a los indios no se agotaba en la evangelización tridentina, ni en Perú ni en Quito. Las estrategias de evangelización jesuitas, si bien estaban enmarcadas en las normas del Concilio de Trento, dependían de una tipología civilizatoria que fue elaborada por el padre José de Acosta. Esta tipología contemplaba grados distintos de reconocimiento de las autoridades precristianas, costumbres y creencias provenientes del pasado pagano, dependiendo del nivel civilizatorio de los pueblos a evangelizar. Por tanto, no se rechazaba el acomodo totalmente, aun en el contexto tridentino, sino que el acomodo siguió siendo una opción que se ajustaba tal como la conducta moral en el probabilismo a las circunstancias.

Para Asia, por ejemplo, José de Acosta recomendaba una modalidad de evangelización que insertaba el cristianismo en el contexto cultural de los neófitos, además de pactar con las autoridades nativas que occidente no podía derrotar militarmente.²¹ La práctica de evangelización jesuita en China y Japón era muy cercana a lo planteado por Acosta.²² Los jesuitas en China

17. *Ibíd.*, 186.

18. *Ibíd.*, 251.

19. *Ibíd.*, 301.

20. *Ibíd.*, 207.

21. José de Acosta, *Predicación del evangelio de las Indias* (Madrid: Corpus Hispanorum de Pace, 1577), Kindle e-book, proemio.

22. M. Antoni Ücerler, "The Jesuit Enterprise in Sixteenth- and Seventeenth- Cen-

tuvieron que adoptar los modos de los mandarines chinos y en Japón adecuaron el cristianismo al código de honor de la sociedad guerrera nipona. En el caso de los pueblos americanos, el padre Acosta también sugería distintas estrategias según el grado civilizatorio. Para Perú y México recomendaba el reconocimiento de los bienes, aunque no del poder, de las dinastías regias prehispánicas y una validación limitada de las costumbres autóctonas.²³ Los jesuitas pusieron en práctica la recomendación de Acosta en Perú. Reconocieron a los prominentes descendientes de los incas, como se ve en el matrimonio entre Martín Oñez de Loyola y Beatriz Clara Coya. Además recopilaron los mitos de Huarochirí con el propósito de perpetuar su memoria.²⁴ En el caso de los pueblos nómadas, supuestamente privados de policía, en cambio, Acosta prescribía el uso de la fuerza para la evangelización y la reorganización total de su vida sociopolítica, lo que significaba la negación absoluta de la legitimidad de sus costumbres.

ACOMODO, EXTIRPACIÓN Y TABULA RASA

Las *Cartas Annuas* quiteñas muestran la influencia tanto de la evangelización tridentina como de la tipología de Acosta. ¿En qué nivel civilizatorio colocaban los jesuitas a los pueblos indígenas de Quito y qué implicaciones tenía su estadio para su evangelización? No hay referencias explícitas en las *Cartas Annuas* quiteñas a la tipología de Acosta. No obstante, Quito pertenecía para los jesuitas al Perú. Anello Oliva, por ejemplo, consideraba que Quito formaba parte del Perú propiamente dicho y no solo del vasto espacio administrativo del virreinato peruano. Quito había estado dentro del imperio inca.²⁵ Asimismo, los jesuitas en Quito insistieron en el uso de la lengua general del Perú (el quechua) en su evangelización, lo que indica que pensaron en Quito como una prolongación del Perú. De ser así se esperaría encontrar en los documentos de evangelización jesuita en Quito un interés en la alianza con autoridades indígenas, y una valoración positiva de algunas costumbres y mitos autóctonos que se podrían conservar. Esto, conjuntamente con la extirpación de la idolatría asociada a la segunda evangelización, hubiera configurado una evangelización jesuita como la del

tury Japan”, en *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Thomas Worcester, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), Kindle e-book; Nicolas Standaert, “Jesuits in China”, en *The Cambridge Companion...*

23. De Acosta, *Predicación del Evangelio...*, proemio.

24. Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Lima: IFEA / Banco Central de Reserva del Perú / Universidad Ricardo Palma, 1999), 3.

25. Anello Oliva, *Historia del Reino...*, 27.

Perú en que el referente de la cultura autóctona tenía un peso específico. En efecto, la evangelización jesuita en Quito siguió el modelo que se había definido en Perú pero solo hasta 1617, cuando el Colegio jesuita de Quito pasó a la órbita del Nuevo Reino al ser incorporado a la vice-provincia del Nuevo Reino y Quito. Con la gravitación hacia el Nuevo Reino, la evangelización jesuita en Quito se convirtió en una evangelización *tabula rasa* en la que ni el acomodo ni la extirpación de la idolatría estaban presentes. Revisemos estos dos momentos.

Los jesuitas en Quito, como evidencian las *Cartas Annuas* (y otros textos jesuitas), se preocuparon inicialmente por conservar mitos autóctonos. Los jesuitas recopilaron en Quito el extraordinario ciclo de Quitumbe que estaba asociado con la actual costa ecuatoriana entre Bahía de Caráquez y el golfo de Guayaquil. Este ciclo mítico que probablemente era una síntesis de varias tradiciones míticas regionales del Ecuador y Perú fue incorporado a la *Historia del Reino y Provincias del Perú* escrita por el jesuita Giovanni Anello Oliva en Alto Perú en la década de 1620.²⁶ Contaba de un linaje de héroes culturales de la costa ecuatoriana cuya descendencia se extendía a los once incas conocidos. Es probable que quien recopiló y sistematizó este ciclo mítico prehispánico en Quito fuera el jesuita chachapoyano Onofre Esteban. Este religioso era un buen conocedor del quechua y amigo del jesuita mestizo Blas Valera, famoso por sus indagaciones en torno al pasado incaico. Valera estuvo en Quito entre 1593 y 1595, en camino a España, y redactó, en Quito su célebre tratado *Las Costumbres Antiguas del Perú*.²⁷ El contacto con Valera debe haber inspirado a Esteban a realizar averiguaciones similares. Esteban fue el “sacerdote conocedor de la lengua del Perú” que acompañó al obispo Luis López de Solís en su recorrido de diez meses por la diócesis en 1596, itinerario que hubiera sido una oportunidad para recoger informaciones sobre los mitos quiteños.²⁸

Otra oportunidad para un diálogo entre el saber jesuita y los saberes indígenas fueron las múltiples misiones que realizó Onofre Esteban en el territorio de la Audiencia de Quito alrededor de 1600. Se sabe por las *Cartas Annuas* que Onofre Esteban estuvo en misiones internas en Cuenca y Loja en 1602, predicando en la lengua general del inca.²⁹ Asimismo, según el cronista jesuita Juan de Velasco, Esteban recorrió la costa centro y sur ecuatoriana

26. *Ibíd.*

27. Sabine Hyland, *The Jesuit & The Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera*, S. J. (Michigan: University of Michigan Press, 2003), 70.

28. Francisco Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito de 1587 a 1660* (Quito: Compañía de Jesús, 2008), 13; Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús...*, 73.

29. *Ibíd.*, 36.

por seis meses en 1598, donde reclutó a varios niños para formarlos como intérpretes, lo que sugiere su capacidad para comunicarse con los indígenas del litoral.³⁰ En 1613 Esteban regresó a Cara, lo que hoy es Manabí, y pasó varios meses evangelizando a su población.³¹ Hubiera sido en la costa centro y sur ecuatoriana donde el jesuita recogiera información en torno al mito de Quitumbe, ya que los héroes culturales asociados a ese ciclo realizaron sus hazañas en ese espacio. A partir de 1617 Onofre Esteban dejó de ser mediador entre los jesuitas y los indígenas y asumió otro rol como santo taumaturgo en las frecuentes pestes que azotaban a la ciudad. La preocupación jesuita de recopilar mitos prehispánicos no se volvería a manifestar hasta que Juan de Velasco inició su carrera como mitólogo hacia mediados del siglo XVIII.

La otra cara de la moneda de la valoración de ciertos mitos prehispánicos era la extirpación de la idolatría. Esta era congruente con la evangelización tridentina pero también se puede ver como el lado negativo del *engagement* con la sociedad a evangelizar indicado por la tipología de Acosta. Fueron los jesuitas en Perú que entre 1610 y 1650 lideraron los esfuerzos de identificar y extirpar idolatrías.

Al igual que en el caso de la recopilación de mitos solo existe evidencia en las fuentes jesuitas quiteñas, incluyendo las *Cartas Annuas*, de extirpaciones hasta 1617. Y así como en la recopilación de mitos, las extirpaciones jesuitas en Quito estaban vinculadas estrechamente a la figura de Onofre Esteban. La *Carta Annu*a de 1596 atribuía a los sermones de los jesuitas el haber “logrado extirpar los maleficios y los maléficos influjos del demonio a los que antes esta gente estaba sometida y de los que ahora apenas aparecen vestigios”.³² Específicamente, se atribuía a Esteban el haber logrado que un “famoso hechicero” se convirtiera al cristianismo y decidiera entregarle a Esteban “los instrumentos de su mal oficio”.³³ José Jouanen, de su lado, señaló que los indios de los valles interandinos de Quito entregaban sus ídolos a Esteban para que los quemara y que este logró destruir varios adoratorios o guacas.³⁴ Para los años posteriores a 1617 no hay menciones de hechiceros, guacas o adoratorios en las *Cartas Annuas* de Quito. Si bien los jesuitas en Quito creían que los indígenas habían estado sometidos al demonio y a la idolatría en el pasado, no los veían como aún sujetos a la idolatría en el presente. El demonio, según los jesuitas quiteños posteriores a 1617, instigaba

30. Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Tomo III y parte III (Quito: El Comercio, 1946), 146.

31. *Ibíd.*, 154.

32. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 12.

33. *Ibíd.*, 36.

34. Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús...*, 111.

a los indígenas a los pecados comunes y corrientes, veniales o mortales, en lugar de ser el promotor de la religión antigua.

Es posible que los jesuitas en Quito no detectaran en este espacio, a diferencia de Perú, una religión indígena con especialistas religiosos a quienes cabía calificar y perseguir como “dogmatizadores”.³⁵ El rasgo de la religión autóctona que quizás estuviera ausente en la religión nativa quiteña y que de existir habría permitido montar el aparataje de las extirpaciones eran los *camayos* de las *huacas*. De hecho la etnohistoria señala que eran los caciques quienes habían ocupado el rol de chamanes en la religión prehispánica de Quito y que habían perdido este papel al ser incorporados al sistema colonial como intermediarios. Esto hubiera dejado un vacío en cuanto a especialistas religiosos nativos. Pero dada la importancia que tuvieron los *mitimaes* del Perú, fueran estos collas, o chachapoyas, en la demografía del Quito colonial temprano, sí existieron ciertas similitudes entre las prácticas religiosas indígenas en Perú y lo que hoy es Ecuador. De hecho las Relaciones Geográficas de Quito del siglo XVI señalaban la colocación de ofrendas en las nieves de los Iliniza y el Chimborazo, prácticas típicas de la religiosidad centro-andina.³⁶ Si los jesuitas hubieran buscado guacas, penates, y ritos antiguos, o incluso especialistas tipo huaca camayos, los hubieran encontrado. El Sínodo de 1570, por ejemplo, desglosa en varios de sus artículos prácticas religiosas de la religión autóctona en Quito.³⁷ El punto es que no parecen haberlas buscado, por lo menos no después de 1617. La razón es que en el momento en que Quito fue vinculado al Nuevo Reino se optó por otra estrategia de evangelización que asumía una evangelización sobre una *tabula rasa* en un nuevo reino.

Si bien hubo inicialmente cierto interés en recopilar mitos y en extirpar cultos andinos, los jesuitas no asumieron la opción de aliarse con autoridades indígenas. Antes de la llegada de los jesuitas en 1586, los franciscanos ya habían congregado alrededor de su Colegio San Andrés fundado en 1555 a los descendientes de Atahualpa y a caciques *mitimaes* y locales que estaban entrelazados por matrimonio con los mismos.³⁸ Esta alianza era demasiado firme cuando llegaron los jesuitas en 1586 para que la desafiaran. Al per-

35. Comunicación con Frank Salomon, junio, 2013.

36. Pilar Ponce, *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito siglo XVI-XIX*. Tomo II. S. XVII-XIX (Quito: MARKA / Instituto de Historia y Antropología Andina / Abya-Yala, 1991), 65.

37. Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana, *Los Sínodos de Quito del Siglo XVI* Nos. 3 y 4 (Quito: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978).

38. Carlos Espinosa, *Historia del Ecuador, en contexto regional y global* (Quito: Lexus, 2010), 274.

catarse de que ese espacio estaba ocupado, los jesuitas se aliaron más bien con los indios ladinos de la ciudad de Quito para quienes establecieron una vigorosa congregación, la de Nuestra Señora de la Presentación. Así, no se encuentran en las *Cartas Annuas* referencias al clan de Francisco Atabalipa, hijo de Atahualpa, clan que en esa época enterraba a sus muertos en la capilla de San Catrina en el Convento franciscano de Quito. Una vez que Quito vino a formar parte de la Vice-provincia del Nuevo Reino y más tarde la provincia del Nuevo Reino y Quito, el reconocimiento de los descendientes de los incas dejó de ser una opción.

Es posible establecer algunas comparaciones sistemáticas entre las *Cartas Annuas* quiteñas y peruanas en cuanto a la relación evangelización y cultura autóctona. La recopilación de mitos prehispánicos en Quito por parte de los jesuitas tuvo un breve momento de auge hacia fines del siglo XVI con la presencia de Blas Valera y las misiones de su compatriota chachapoyano Onofre Esteban. Después de 1617 no existe ningún indicio en las *Cartas Annuas* u otras fuentes jesuitas quiteñas de un interés en mitologías autóctonas hasta la crónica de Juan de Velasco, escrita a fines del siglo XVIII. Sintomáticamente, la *Historia del Reino de Quito* de Velasco no retoma la tradición de Quitumbe cuya recopilación hemos atribuido a Esteban y que fue incorporada a la *Historia del Reino y Provincias del Perú* de Oliva. El hecho de que los shyris de Velasco no guardaran relación alguna con los héroes culturales de la línea de Quitumbe indica que hubo un largo paréntesis en el interés jesuita en mitos quiteños. Velasco tuvo que empezar de nuevo en la recopilación y sistematización de mitos locales en lugar de seguir la pista a Esteban. A la inversa, el redescubrimiento del pasado prehispánico quiteño por el padre Velasco tuvo como condición de posibilidad la separación de Quito de la Provincia del Nuevo Reino y Quito y el establecimiento en 1695 de Quito como Provincia jesuita.

En Perú, en cambio, abundaban las referencias jesuitas a mitos autóctonos en múltiples contextos que iban desde la historiografía a la extirpación de idolatrías, a la búsqueda de afinidades con el cristianismo que se pudieran explotar para la prédica a los indígenas. Mario Polia, historiador italiano, ha realizado un minucioso desglose de, aproximadamente, doce mitos nativos recogidos en las *Cartas Annuas* jesuitas peruanas.³⁹ Estos abarcan desde los mitos de Thunupa, asociado al apóstol Tomás, a varios héroes culturales de poblaciones agrícolas y pastoriles como Tumayricapa y Tumayhanampa, y a mitos directamente asociados a ídolos, como el ídolo de Hamuna en Huarochirí.⁴⁰

39. Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999), 84-99.

40. *Ibíd.*

En cuanto a la identificación y extirpación de idolatrías, el cuadro comparativo es casi idéntico a lo que ocurre con los mitos. Nuevamente, la obra de Polia es ilustrativa. Polia ha registrado no solo los mitos, sino todo un catálogo de cultos idolátricos que las *Cartas Annuas* peruanas atribuyeron a los indígenas peruanos. Pormenoriza los especialistas religiosos, los ritos de iniciación y de pasaje, los sacrificios de animales, el culto a los muertos y a los cerros, la magia y plantas medicinales.⁴¹ En fin, las *Cartas Annuas* peruanas, como ha demostrado Polia, abundaban en referencias a la idolatría supuestamente inspirada por el demonio. Las *Cartas Annuas* quiteñas, en cambio, encierran una sola referencia directa a la idolatría: a un hechicero famoso en la zona de Cuenca o Loja, referencia que data del momento en que Quito formaba parte de la Provincia del Perú.⁴²

El contraste entre los textos jesuitas peruanos y quiteños también se manifiesta en el tratamiento del pasado dinástico incaico. Sabine Hyland ha estudiado las averiguaciones del jesuita mestizo Blas Valera en torno a la memoria incaica y su relación pastoral y política con los descendientes de los incas.⁴³ Valera no solo recogió y sistematizó información sobre los tempranos monarcas peruanos, sino que fue el guía espiritual de la cofradía de los descendientes incas en Cuzco, el Nombre de Jesús, y trató con ellos las afinidades entre las religiones incaica y cristiana.⁴⁴ Incluso después de que la evangelización tridentina deslegitimara una buena parte del pasado prehispánico y proscribiera el debate sobre los justos títulos, los jesuitas en Perú siguieron viendo a los descendientes de los incas como aliados. Juan Carlos Estenssoro, por ejemplo, ha señalado que los jesuitas incluyeron en su repertorio para-litúrgico, a partir de 1610, la representación del pasado incaico. Esta era considerada admisible porque trataba sobre una época superada y se refería a la autoridad dinástica de los incas y no a la religión pagana.⁴⁵ Asimismo, Carolyn Dean ha vinculado el establecimiento del Colegio de San Borja en Cuzco en 1621, administrado por los jesuitas y destinado a descendientes de los incas, a la elaboración de un complejo imaginario visual enfocado en la celebración de la nobleza incaica post-conquista.⁴⁶

En Quito, en cambio, como mencionamos, los jesuitas no se aliaron con los descendientes de Atahualpa ni tampoco representaron en sus fiestas religiosas el pasado incaico. Fueron los franciscanos quienes fundaron el

41. *Ibíd.*, 100-137.

42. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 36.

43. Hyland, *The Jesuit & The Incas...*, 54.

44. *Ibíd.*

45. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad...*, 309.

46. Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Durham: Duke University Press, 1999), 112.

Colegio de San Andrés para los descendientes de los incas y otros nobles indígenas en 1565. De hecho, una propuesta del obispo López de Solís de crear un colegio a cargo de los jesuitas para formar a hijos de caciques no prosperó.⁴⁷ Los jesuitas terminaron aliándose con los indios ladinos; así la cofradía para los indígenas principales en Quito, la de Nuestra Señora de la Presentación, reunía no a los descendientes incaicos y otros nobles indígenas sino a aquellos. Las pocas representaciones teatrales del pasado incaico en Quito, como aquella que se realizó en los festejos por el nacimiento de Baltasar Carlos en 1631, no contaron con el auspicio jesuita.⁴⁸ Más bien fueron una iniciativa de los descendientes de Atahualpa, especialmente Carlos Inca, quien en esos años figuraba como alcalde de los naturales de Quito, cargo honorífico asociado a la participación en fiestas públicas.⁴⁹ Cuando se presentó en la Audiencia de Quito un incidente de *revival* incaico, con la llegada de un descendiente de Huáscar a Ibarra en 1667, llamado Alonso Florencia Inca, fueron los franciscanos y no los jesuitas quienes estuvieron involucrados. Los franciscanos participaron tanto en la exaltación del pretendiente incaico que se presentaba como “rey de los indios” como también como extirpadores que advirtieron sobre los peligros de sus pretensiones dinásticas.

El referente dinástico no estuvo del todo ausente del repertorio de las fiestas que organizaban los jesuitas en Quito, pero eran los reyes del Viejo Testamento que se representaban. En la fiesta de la Virgen de Loreto de 1609 hubo un carro alegórico en el que figuraba la casa de la Virgen de Loreto, la cual iba acompañada por los patriarcas judíos “vestidos a lo antiguo conforme a la historia del libro de la generación de Jesucristo” y estos eran seguidos por “tantos Reyes y Reinas con muy ricos vestidos y coronas con cetros en las manos conforme a la misma descendencia”.⁵⁰ Es cierto que hubo referencias en la relación de esta fiesta a las costumbres particulares de los indios, pero estas aludían no al incario, sino a los indios de Nueva Granada: “iban muchas danzas de indios grandes y pequeños y no faltaron indios Moscas que danzaron al modo del nuevo reino”.⁵¹

47. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 15.

48. Carlos Espinosa, “El retorno del Inca: los movimientos neo-incas en el contexto de la intercultural barroca”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia* No. 18 (2002): 21.

49. *Ibíd.*

50. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 72.

51. *Ibíd.*, 73.

RÉGIMEN SACRAMENTAL, PODER PASTORAL Y CONFESIONALIZACIÓN

Hasta este punto se ha tratado el grado de acomodo de la evangelización jesuita frente a la cultura autóctona en Quito. Ahora quisiera explorar el funcionamiento del modelo tridentino no solo en su relación con el acomodo frente a la cultura autóctona, sino en relación al régimen de administración de los sacramentos. ¿Cómo en los valles interandinos quiteños y especialmente en la ciudad de Quito, se aplicaba el modelo tridentino tanto para la evangelización como para el cristianismo normalizado? La administración de los sacramentos nos lleva a invocar los conceptos historiográficos o teóricos de confesionalización y poder pastoral.

El paradigma de la confesionalización desde los años 1960 considera a la Contra-Reforma en la Europa católica como un intento de imponer una religión letrada y basada en la adherencia explícita a un conjunto de enunciados canónicos como también sobre la implantación de una disciplina social.⁵² Esto implicaba una modernización sustentada en la formación del Estado, individuación y alfabetismo. El concepto de Foucault de poder pastoral es muy parecido a la constelación conceptual de la historiografía sobre la confesionalización en cuanto plantea la existencia en la Contra-Reforma de una dirección espiritual administrada por los clérigos que formaba y disciplinaba a sujetos individualizados a través de la práctica de la confesión.⁵³ Esta contrastaba con el poder del rey en el imperio español de los Habsburgo que, como sabemos, se limitaba a administrar la justicia y a dirimir las disputas entre las corporaciones.⁵⁴

La historiografía europea de la confesionalización resuena con la evangelización tridentina y en general con el régimen sacramental que los jesuitas impusieron en la ciudad de Quito. En las *Cartas Annuas*, Quito aparece como un campamento regimentado en el que todos los estratos, desde españoles a indígenas, se dedicaban a la práctica disciplinada de los sacramentos. Eran bautizados, se comulgaban, se casaban, hacían penitencia, recibían extremaunción y sobre todo se confesaban. Los jesuitas a su vez registraban

52. Ute Lotz-Heumann, "Confessionalization", en *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Alexandra Bamji, Geertz H. Janssen y Mary Laven, eds. (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2013), Kindle e-book.

53. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 157.

54. Alejandro Cañeque, *The King's Living Image: the Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico* (Nueva York: Routledge, 2004), Introduction.

meticulosamente el cumplimiento de las obligaciones sacramentales en las *Cartas Annuas*. El catecismo y la doctrina aparecen bajo esta óptica como la inculcación de una religión letrada que exigía una lealtad explícita, a través de la doctrina y catequesis, una suerte de juramento, y no solo como rito de iniciación al cristianismo entre neófitos.

La evangelización tridentina estaba codificada en los Sínodos de Quito de 1594 y de Loja de 1596 en cuya promulgación los jesuitas tuvieron un papel protagónico al ser los principales aliados del obispo agustino López de Solís. Al igual que en Perú la evangelización tridentina desplazó a las prácticas y creencias de la primera evangelización. En Quito, la primera evangelización había sido liderada por los franciscanos, como el flamenco Jodoko Ricke, quienes creían firmemente en la inocencia de los indígenas y en la eficacia soteriológica del bautismo.⁵⁵ La idea de las Indias como un paraíso edénico, vale señalar, es un motivo clave en el programa iconográfico de la Iglesia de San Francisco en Quito que se empezó a construir en la segunda mitad del siglo XVI.⁵⁶ La indiscutible centralidad del convento de San Francisco en la evangelización temprana, como centro de adoctrinamiento y de misiones móviles dirigidas hacia el campo contrasta con el sistema de doctrinas y parroquias rurales fijadas subordinadas al obispo que se implantó con la segunda evangelización. Asimismo, la importancia que cobraron ciertos mediadores mestizos de origen noble incaico, como Diego Lobato Sosa Yurucpalla,⁵⁷ en la primera evangelización, apuntaba a un rol clave para las élites nativas en el proyecto evangelizador, rol que luego se revirtió.

Empezando con el Sínodo de 1570 y con mayor fuerza con los Sínodos de 1594 y 1596 se implantaron los múltiples pilares de la evangelización tridentina. El régimen sacramental, la subordinación de parroquias y doctrinas a la férrea autoridad del obispo, y la centralidad de la doctrina y catequesis se impusieron sin mayor resistencia. Dentro de este régimen los jesuitas ocuparon un rol clave no solo como formadores de los cuadros eclesiásticos para la Contra-Reforma, a través del Colegio San Luis Rey de Francia, sino también como los ordenadores de la vida espiritual y moral de los habitantes de la ciudad.

Se pueden identificar varias temáticas de las *Cartas Annuas* que eran al mismo tiempo los ejes del ministerio de los jesuitas en Quito. Estos ejes incluían la administración de los sacramentos, las visiones, el adoctrinamiento, los sermones, las congregaciones o cofradías y las llamadas misiones internas. La Compañía “empeñada en la salvación de los indios”⁵⁸ la operaba

55. Espinosa, *Historia del Ecuador...*, 274.

56. *Ibíd.*

57. Hyland, *The Jesuit & The Incas...*, 103.

58. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 10.

mediante el régimen de los sacramentos: bautizo, comunión, penitencia, confirmación, matrimonio y extremaunción. La administración de los sacramentos se aplicaba a su vez a toda la población multiétnica que guiaban los jesuitas en la ciudad de Quito a lo largo del siglo XVII.

La confesión/penitencia era sin duda el sacramento que mayor atención recibía en las *Cartas Annuas* quiteñas y en la evangelización jesuita, ambas influenciadas por la Contra-Reforma. Las *Cartas Annuas* hacían hincapié en que después de los sermones que predicaban los jesuitas los domingos, los días de adviento y de cuaresma en su propia iglesia, muchos feligreses se confesaban en la Compañía.⁵⁹ Los jesuitas no se daban abasto en confesar a los fieles individualmente, ya que se confesaban sujetos de todos los estratos socioétnicos, a saber, españoles, mestizos, nobles... De hecho, una de las formas en que las *Cartas Annuas* servían como medio de edificación era mostrando los éxitos que los jesuitas obtenían en la labor de la confesión. La *Carta Annuas* de 1596, por ejemplo, señaló con claro propósito edificador que el "numero de penitentes por ese tiempo que acudió a nuestro templo fue ciertamente inmenso",⁶⁰ al mismo tiempo que subrayaba que los hombres "son tan aficionados a la confesión que no habiendo un número de sacerdotes que pueda satisfacer a la multitud de penitentes ha sido necesario fijar a cada uno cuantas veces ha de acercarse al sacramento".⁶¹ Hay referencias en las *Cartas Annuas* a confesiones generales⁶² que eran aquellas que se rendían de los pecados cometidos a lo largo de la vida, las cuales requerían una auto-examinación prolija. Estas confesiones estaban ligadas a la primera semana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola que precisamente guiaba al ejercitante en el examen de su conciencia para identificar y evitar los pecados veniales y mortales.⁶³ Los indios, según las *Cartas Annuas*, confesaban amancebamientos, borracheras y, en unos pocos casos, el ser hechiceros.⁶⁴ Es probable que estos fueran los pecados que los confesores buscaban desentrañar entre los indígenas, si bien en las *Cartas Annuas* las confesiones de hechicería solo se reportan en los primeros años de la presencia jesuita.⁶⁵ El anónimo Confesionario de Indios de 1585 ligado al III Concilio Limense exhortaba a los confesores a interrogar a los indios exactamente sobre los pecados de idolatría, amancebamiento y borracheras.

59. *Ibíd.*, 9.

60. *Ibíd.*

61. *Ibíd.*, 11.

62. *Ibíd.*, 86.

63. Antonio T. de Nicolas, *Powers of Imagining. Ignatius de Loyola* (Albany: State University of Nueva York, 1986).

64. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*

65. *Ibíd.*, 36.

Las *Cartas Annuas* insistían que los confesores debían ser flexibles en tratar los casos de conciencia que se presentaban en las confesiones indígenas. Debían ser comprensivos, en otras palabras, de los dilemas morales que los indígenas enfrentaban en elegir el camino correcto. La práctica moral en la visión jesuita no era fácil ya que existían diversas opiniones autorizadas en torno a qué hacer en uno u otro caso y una cierta opacidad en las circunstancias.⁶⁶ Una Escuela de Casos de Conciencia en el Colegio de San Luis reforzaba esta destreza entre los jesuitas y la transmitía a los sacerdotes que se formaban con los jesuitas.⁶⁷

Las confesiones daban lugar a través de la penitencia ordenada por los confesores a actos que “afectan la salud corporal, como son los cilicios y los ayunos [...]”.⁶⁸ Los viernes y en cuaresma los miércoles y los viernes eran los momentos reservados para la penitencia en los alrededores de la Iglesia de la Compañía. Si bien todos los estratos practicaban la penitencia, las *Cartas Annuas* resaltaban la predilección de los indígenas por los cilicios y aún más por el ayuno. Esto evidencia cierto grado de agencia ya que los indígenas seleccionaban las prácticas que más resonaban con sus experiencias.

Un subproducto de las confesiones eran las visiones que los feligreses reportaban a los sacerdotes jesuitas. El vínculo entre las visiones y la confesión eran los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, una práctica devocional muy difundida. La primera semana de los mismos incluía la meditación sobre el infierno que llamaba al ejercitante a imaginarse las dimensiones del infierno y el incalculable sufrimiento de las almas condenadas.⁶⁹ Esta meditación surtía el efecto de alejar al ejercitante del pecado al infundir el temor de Dios. En este caso, como en otros aspectos, los Ejercicios Espirituales actuaban como un productivo modelo cultural que marcaba otras prácticas devocionales. Las similitudes entre la meditación sobre el infierno y las visiones que experimentaban los fieles en relación a la confesión incluían experiencias que involucraban a todos los sentidos. El sujeto veía la enormidad del infierno y los incendios que envolvían a las almas, oía los llantos de los condenados y olía el hedor insufrible. Las visiones del infierno que experimentaban los fieles a base del modelo de los ejercicios espirituales constituían una fuerte advertencia divina a los fieles que incurrían en pecados y que no buscaban el “remedio de la confesión”. Tras sufrir sus visiones infernales los fieles optaban por hacer la confesión general y enmendar sus vidas. Las visiones, a su vez, eran reportadas en las *Cartas Annuas* como

66. Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008).

67. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 8.

68. *Ibíd.*, 11.

69. De Nicolas, *Powers of Imagining...*, 119.

medio de edificación al subrayar los beneficios de la confesión y el terrible peligro de eludirla.

Una de las visiones más emblemáticas fue la de una india llamada Francisca que, al estar enferma, entró en paroxismo por tres días y al despertar contó a un padre jesuita su visión. Francisca relató que había sido conducida al purgatorio por tres ángeles y que allí había oído a varias personas pidiendo misericordia a Dios y mostrando deseo de ser ayudadas por misas y oraciones de los vivos. Luego fue transportada al infierno, el cual tenía la forma de un “campo o vega” con grandes incendios, los cuales salían de la boca de un demonio que debió ser Lucifer. Solo el hedor era un gran tormento para las personas que ahí vio, que eran notables de Quito, cada uno de los cuales había cometido un pecado grave. En lo “profundo de aquel lugar” observó a muchos indios que habían “vivido mal”. El ángel que la acompañaba le dijo: “que aquel lugar (el infierno) era el que ella merecía por no haber hecho lo que los padres de la Compañía le enseñaban que de allí adelante los obedeciese y se confesase con ellos”.⁷⁰ Esta aterradora visión mostraba no solo las consecuencias del pecado sino, además, la de no acudir a la confesión con los padres jesuitas. El mensaje que transmitían las *Cartas Annuas* era que sin la confesión con los jesuitas, no había salvación.

Tales visiones que eran recurrentes en las *Cartas Annuas* no mostraban mayor variación entre personas de uno u otro grupo étnico o social, lo que sugiere la existencia de una cultura compartida o intercultural. El imaginario al que se remitían era el de los ejercicios espirituales y el de las pinturas religiosas. De hecho, con frecuencia los redactores de las *Cartas Annuas* se referían a que el visionario había “pintado” una u otra escena, en lugar de simplemente relatarla, en alusión no solo al arte devoto sino también a la “composición del lugar” de los ejercicios espirituales ignacianos.⁷¹ Las visiones, por tanto, no muestran una diferencia cultural, es decir, referentes culturales autóctonos, sino la diferenciación jerarquizada de estamentos y castas en que los jesuitas insistían. Así los indios ocupaban en el infierno un lugar distinto al que ocupaban los notables, al igual que las cofradías estaban divididas de acuerdo a la estratificación socioétnica, pero compartían el concepto del infierno y el dualismo del bien y del mal.

El sacramento de la eucaristía también formaba parte del régimen sacramental tridentino al tiempo que figuraba en los debates jesuitas en torno a la evangelización indígena. Los jesuitas lucharon en contra de la tesis generalizada durante la primera evangelización, de que había que negar a los indígenas la comunión porque eran neófitos que no estaban preparados para ser

70. Piñas Rubio S. J., *Cartas Annuas...*, 23.

71. *Ibíd.*

partícipes de la eucaristía. Parecería contradictorio que la primera evangelización esgrimiera esta tesis ya que, supuestamente, tuvo una visión optimista de las capacidades de los indígenas para acceder a la salvación. La contradicción se resuelve si es que tomamos en cuenta el concepto muy difundido en la primera evangelización de que a los indígenas bastaba la ley mosaica o el bautismo ya que eran virtualmente cristianos o por su origen judío, su inocencia o la pre-evangelización de los apóstoles Tomás o Bartolomé. Por ello, para salvarse no requerían del espectro completo de los sacramentos, sino que bastaban las prefiguraciones del cristianismo que poseían. En las *Cartas Annuas* quiteñas existen referencias sutiles y abiertas a este debate. Se rechaza la opinión corriente según la cual los indios eran “muy tiernos y nuevos en la fe” para comulgar, citando elogiosamente la opinión contraria del pontífice Gregorio XII que los indios debían comulgar porque esto les daría fuerza y haría que la fe se asentara en ellos.⁷² En vista de esta polémica, los jesuitas quiteños hacían hincapié tanto en su práctica evangelizadora como en la retórica de las *Cartas Annuas* en su administración de la eucaristía a los indígenas y los frutos espirituales que derivaban de la misma.

Otro eje de las *Cartas Annuas* y de la evangelización y prácticas devocionales jesuitas eran las cofradías o congregaciones. La orden organizó hacia 1600 siete cofradías correspondientes a los distintos estamentos o castas étnicas. Como afirma la *Carta Annuas* de 1596: “se han formado gremios o congregaciones con sus prefectos y jefes de grupos y clases de toda la ciudadanía, tanto de la más modesta como de la más alta”.⁷³ Estas correspondían a los siguientes estamentos: “el eclesiástico, el secular, los estudiantes, mestizos, morenos, indios ladinos y los que no lo son tanto”.⁷⁴ La función de las cofradías era involucrar a los fieles en la práctica religiosa y exigirles, a cambio del estatus que otorgaba el formar parte de una cofradía, una piedad ejemplar que podía inspirar a los que no eran miembros. Al mismo tiempo, ayudaban a construir el orden social al que los jesuitas aspiraban: un cuerpo social diferenciado pero al mismo tiempo unitario y bajo su guía moral y espiritual. Es posible concebir a las cofradías como una respuesta a la insistencia protestante de una “iglesia de todos los fieles”, ya que en las cofradías católicas se permitía la activa participación de los laicos, pero subordinada a las órdenes religiosas o a las parroquias.

Para la organización de sus cofradías, los jesuitas distinguían entre indios ladinos y los “no tan ladinos”. Los anteriores eran definidos por los jesuitas como “los cuales de ordinario son oficiales de la ciudad, que todos los

72. *Ibíd.*, 31.

73. *Ibíd.*, 9.

74. *Ibíd.*, 31.

oficios de ella aprenden y ejercitan y por ser tan ladinos tratan más con los españoles".⁷⁵ La cofradía de los indios ladinos era la de Presentación de Nuestra Señora,⁷⁶ una de las devociones clave de la orden jesuita. Se juntaban en su capilla los viernes unos ciento cincuenta cofrades para escuchar ejemplos de las vidas de santos, rezar el rosario y hacer disciplinas.⁷⁷ En su fiesta en 1600 demostraron tanto su bilingüismo como su especificidad dentro del espacio de diferencias que construían las cofradías. Escenificaron un coloquio en dos lenguas estando vestidos en hábito de indios, lo que seguramente se refería a su traje prehispánico.⁷⁸ Era considerado un privilegio pertenecer a esta cofradía y los miembros desplegaban un régimen de vigilancia para asegurarse de que los cofrades estaban a la altura de los estándares morales y de devoción de la cofradía. Se controlaba si cumplían con la confesión y que no practicasen el amancebamiento. Había, según las *Cartas Annuas*, castigos divinos para quienes fueran expulsados de la cofradía y milagros a favor de los cofrades leales.

El resto de indios tenían como cofradía la del Niño Jesús. Los mestizos, en cambio, estaban reunidos en la cofradía de la Adoración a los Reyes y celebraban su fiesta "con mucho ornato confesando y comulgando todos en nuestra Iglesia".⁷⁹ La cofradía de los estudiantes del Colegio San Luis, a su vez, se distinguía por una devoción con rasgos eruditos como eran epigramas y ejercicios literarios; al tiempo que la cofradía de los negros, aparte de las confesiones que practicaban sus miembros, se caracterizaba por su participación en la fiesta de carnaval, donde primaban las expresiones musicales.⁸⁰ La diferenciación social y devocional como parte de la estrategia pastoral jesuita no podía ser más clara.

CONCLUSIÓN

Hemos analizado la evangelización y el régimen sacramental jesuita en Quito. Se ha demostrado cómo, en un primer momento, los jesuitas optaron por el acomodo frente a la cultura autóctona mientras aquel territorio formaba parte de la Provincia jesuita del Perú. Al incorporarse al Nuevo Reino, en 1617, el Colegio jesuita de Quito optó por una estrategia que podemos calificar como de *tabula rasa*, que hacía caso omiso de la cultura autóctona

75. *Ibíd.*, 44.

76. *Ibíd.*, 21.

77. *Ibíd.*, 45.

78. *Ibíd.*, 21.

79. *Ibíd.*, 70.

80. *Ibíd.*

y se dedicaba a la operación del régimen sacramental tridentino. Por tanto resulta clave, para entender las estrategias de evangelización de los jesuitas, comprender como estos imaginaban a los territorios bajo su tutela. El régimen sacramental, a su vez, resuena con lo que Michel Foucault denominó poder pastoral: la dirección espiritual por parte de una autoridad religiosa del individuo y la colectividad; y más aun con el concepto de confesionalización que se refiere a cómo la Contra-Reforma exigía la adhesión a dogmas escritos a través de la doctrina y catequesis, e imponía disciplina social mediante la vigilancia clerical y la práctica sacramental.

Fecha de recepción: 25 de julio de 2013

Fecha de aprobación: 31 de octubre de 2013



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José. *Predicación del evangelio de las Indias*. Madrid: Corpus Hispanorum de Pace, 1984.
- Anello Oliva, Giovanni. *Historia del Reino y Provincias del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: the Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004.
- Cushner, Nicholas P. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.
- De Nicolas, Antonio T. *Powers of Imagining. Ignatius de Loyola*. Albany: State University of New York, 1986.
- De Velasco, Juan. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Tomo III y parte III. Quito: Editorial El Comercio, 1946.
- Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Durston, Alan. *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México D. F.: Era, 2011.
- Espinosa, Carlos. "El Retorno del Inca: los movimientos neo-incas en el contexto de la intercultural barroca". *Procesos: revista ecuatoriana de historia* No. 18 (2000): 3-29.
- _____. "Entre Santa Elena y Manco Cápac: los tiempos y espacios del cronista Anello Oliva". *Revista Andina* No. 35 (2003): 83-106.
- _____. *Historia del Ecuador, en contexto regional y global*. Quito: Lexus, 2010.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA, 2003.

- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Hyland, Sabine. *The Jesuit & The Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S. J.* Michigan: University of Michigan Press, 2003.
- Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana. *Los Síndodos de Quito del Siglo XVI* Nos. 3 y 4 (1978).
- Jouanen, José. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1774*. Tomo I. La Vicepresidencia de Quito 1570-1696. Quito: Editorial Ecuatoriana Plaza de San Francisco, 1943.
- Lotz-Heumann, Ute. "Confessionalization". En Alexandra Bamji, Geertz H. Janssen y Mary Laven, editores, *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Kindle e-book. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2013.
- Luke, Clossey. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Nueva York: Cambridge University Press, 2008.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Maryks, Robert Aleksander. *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008.
- Piñas Rubio, Francisco S. J. *Cartas Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito de 1587 a 1660*. Quito: Compañía de Jesús, 2008.
- Polia Meconi, Mario. *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Ponce, Pilar. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito Siglo XVI-XIX*. Tomo II. S. XVII-XIX. Quito: MARKA / Instituto de Historia y Antropología Andina / Abya-Yala, 1994.
- Standaert, Nicolas. "Jesuits in China". En Thomas Worcester, editor, *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA / Banco Central de Reserva del Perú / Universidad Ricardo Palma, 1999.
- Ücerler, M. Antoni. "The Jesuit Enterprise in sixteenth- and seventeenth- century Japan". En Thomas Worcester, editor, *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Proemio. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.