

EL PODER DEL DISCURSO O EL DISCURSO DEL PODER: EL CRIOLLISMO QUITEÑO EN EL SIGLO XVII

Pilar Ponce Leiva*

La participación de los criollos en la administración colonial o, en última instancia, en la gestión política de su territorio, llegó a ser una de las reivindicaciones más persistentes de cuantas defendió ese colectivo a lo largo del tiempo. A través de los argumentos esgrimidos en la lucha por esa prerrogativa puede observarse una evolución en el discurso criollo; discurso que, pese a sus modificaciones formales, ofrece una clara continuidad a lo largo del tiempo al ir agregándosele, en los siglos XVII y XVIII, nuevos argumentos, nuevas razones a las ya mantenidas durante el XVI. Adoptando una perspectiva de larga duración puede observarse cómo el discurso criollo, lejos de ofrecer cambios de rumbo en su línea argumental presenta, en gran medida, un carácter acumulativo, en el que las pervivencias conviven sin tensión aparente con las innovaciones. Si contrastamos los múltiples testimonios recogidos por Lavallé relativos a los s. XVI y XVII y los cotejamos con las obras americanas escritas en el s. XVIII analizadas por Gerbi,¹ esa continuidad en el discurso, aunque con matices, resulta evidente.

Desde el punto de vista metodológico, el análisis del discurso como instrumento de aproximación al estudio de un colectivo ha recibido en los últimos años incondicionales apoyos y críticas profundas. Al llamamiento hecho por Lawrence Stone "en favor de la vuelta a una historia que se ocupe de los acontecimientos y la conducta, operando sobre la base de textos contemporáneos y con la finalidad de explicar los cambios acaecidos a los hombres",² se

* Universidad Complutense de Madrid, España.

1. Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience creole dans la vice-royaume du Pérou: l'antagonisme hispano-creole dans les ordres religieux (XVI-XVII)*, 2 vols., Univ. de Lille III, Burdeos, 1982; y Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica. 1750-1900*, FCE, México, 1982.

2. Lawrence Stone, "History and post-modernism", en *Past and Present*, No. 131, 1991. Cit. en Josep Fontana, *La Historia después del fin de la Historia*, Crítica Editorial, Barcelona, 1992, p. 87.

une la advertencia realizada por Fontana en el sentido de que “una invasión de análisis del discurso amenaza con reemplazar el de la realidad”.³

Partiendo del hecho, reconocido por el mismo Fontana, que “una cosa es el uso y otra el abuso de esta preocupación por el discurso” y de que, la “construcción o reconstrucción del pasado que efectuamos constantemente no se realiza, ni mucho menos, tan solo con textos”,⁴ el análisis del discurso quiteño que se esboza a continuación se justifica por la convicción de que, si bien es cierto que la ideología de un grupo no se expresa exclusivamente (o esencialmente) en su discurso sino en la totalidad de sus comportamientos,⁵ también lo es que éstos no explican por sí mismos las causas profundas de una actuación. A través de los mecanismos empleados por las elites locales a la hora de consolidar su posición de privilegio, como pueden ser la absorción de aquellos individuos que pudieran resultarles útiles o la eficaz utilización de sus propios recursos económicos, podemos observar cómo fue superándose esa marginación o discriminación largamente denunciada por los criollos hasta alcanzar una posición no solo de “elite” sino de “elite de poder”: a través del discurso ofrecido en obras y memoriales, cuya fiabilidad no es ni mayor ni menor que la de cualquier otra fuente histórica, podemos rescatar el respaldo teórico que sustentó ese modo de actuación.

El exhaustivo seguimiento que Bernard Lavallé llevó a cabo tanto de las reivindicaciones criollas como de los argumentos utilizados en su defensa, abarcando en su estudio todo el virreinato peruano, hace innecesaria una nueva relación de los temas planteados, ya que su validez para el caso quiteño haría de ella una tarea reiterativa. En las páginas siguientes nos limitaremos, por lo tanto, a realizar un seguimiento a través de las fuentes locales que expresan esos puntos de conflicto, señalando su paralelismo con las obras escritas en otras regiones de América así como sus discrepancias y contradicciones internas. La intención será sumamente modesta: se pretende ante todo detectar los puntos de conflicto y ver cómo fueron planteados y debatidos en su momento, evitando, en la medida de lo posible, hacer un discurso propio a través de los textos seleccionados. Nada tiene que ver este criterio metodológico con la imposible asepsia y objetividad defendida por el sector más tradicional de la escuela positivista sino que obedece, más bien, a la convicción personal de que buena parte de las interpretaciones más novedosas realizadas en los últimos tiempos hablan más de la creatividad de sus autores que de la realidad concreta en que vivieron los hombres y mujeres del pasado; dicho sea esto, por supuesto, sin menospreciar el valor que tiene la creatividad de cada autor y respetando plenamente la libre interpretación personal de las fuentes.

3. Josep Fontana, op. cit., p. 94.

4. *Ibid.*, p. 96.

5. Bernard Lavallé, *Recherches*, p. 1230.

Desde mediados del s. XVI en múltiples obras e informes escritos por peninsulares, tanto desde América como en España, aparecen descalificaciones hacia el criollo. Se dudaba de su lealtad al Rey, de su pureza de sangre, de su rectitud moral, pero se dudaba sobre todo de su capacidad intelectual y moral para ejercer responsabilidades de mando, tanto en la esfera seglar como eclesiástica. Esas acusaciones, y muchas más que fueron retomadas y vigorizadas en el s. XVIII por ilustrados europeos, se convirtieron en el motor de un discurso tendiente no solo a refutar todas y cada una de las teorías manejadas por los europeos, sino a exaltar las virtudes y los valores de los nacidos en América. Esa imperiosa necesidad de hacer frente a las descalificaciones imprimió a la producción intelectual americana un carácter mucho más defensivo que creativo; es decir, el tono, los argumentos y sobre todo la temática sobre la que giró ese discurso criollo estuvo en gran medida determinado, sujeto, prisionero, de factores externos procedentes de Europa, no siendo, por lo tanto, un producto de la libre y espontánea creatividad del hombre americano. Aceptar ese condicionamiento intelectual no implica, necesariamente, negar originalidad al discurso criollo; junto a la defensa, o tras ella, vino el contraataque que se manifestó esencialmente en la "elaboración de un autorretrato a partir del cual el criollo fundó su propia dignidad".⁶ Ahí radica la originalidad del discurso criollo: en la capacidad para crear una imagen nueva desde una producción importada o, si quiere, impuesta.

Entre la pléyade de obras escritas para defender la reputación y capacitación de los criollos llama la atención la actividad desplegada por destacados miembros de la Iglesia y las ordenes religiosas. De hecho, será en obras de aparente contenido religioso donde con más nitidez podamos apreciar el tono y los objetivos del discurso criollo a mediados del XVII. Cuenta la historiografía ecuatoriana con claros exponentes de ese criollismo eclesiástico volcado en la reivindicación de la calidad moral de sus compatriotas: desde el siglo XVI al XVIII se suceden en la literatura quiteña los nombres de Bedón, Villarroel, Rodríguez Docampo, Rodríguez Fernández, Velasco... cuyo elemento de unión fue su condición de clérigos o regulares y, sobre todo, su labor vindicativa de cuanto tuviera algo de americano, y si ese algo eran los criollos, mejor.

El primer argumento utilizado en la defensa de sus reivindicaciones por quienes se sentían o llamaban americanos fue la deuda moral que la Corona mantenía con ellos. Así, desde cualquier región de América y a lo largo de todo el período colonial se recordó al Rey quiénes habían conquistado los nuevos territorios y quiénes habían invertido en la empresa su fortuna y, en muchos casos, su vida. Claramente se lo expuso el Cabildo de Quito al Rey en el conflictivo año de 1592 al decir:

6. *Ibid.*, p. 909.

Vuestra Alteza para ganarse estos reinos y conquistarlos no puso ningún caudal de su patrimonio antes, como es notorio, lo gastaron y conquistaron nuestros antepasados a su costa y minisión y lo dieron a Vuestra Alteza como leales vasallos y para sustentarlos en quietud y paz, ninguna costa ha tenido ni tiene Vuestra Alteza (...) Nos defendemos de nuestros enemigos y guardamos las fronteras y puertos de estos reinos y tenemos refrenados a los naturales de él como leales vasallos...⁷

Tras recordar la deuda, el paso siguiente era obvio: la única forma de saldarla, por lo menos en parte, era transformar en concesiones materiales lo que se consideraba una obligación moral. Así lo entendió y expresó Fray Gaspar de Villarroel cuando escribía en 1656:

A estos criollos deben los gloriosos Reyes de España el haber dilatado su señoría a un Mundo Nuevo. Y es justo para la prelación en los oficios prestar atención a los naturales. Muchas razones hay de justicia: pero esta que diré mira a una santa razón de Estado, que es la entera conservación del país...⁸

De las palabras de Villarroel no solo se desprende su afinidad con quienes defendían esa deuda moral del Rey ante los conquistadores y sus descendientes; dando un paso hacia adelante, invoca una "razón de Estado", cual es la "conservación del país", asunto estrechamente vinculado a la concesión de cargos y prebendas a los criollos. ¿Por qué debía el Rey hacer esas concesiones? ¿Por agradecimiento? ¿Porque los americanos conocían y querían más a su tierra? Ambos argumentos fueron importantes, pero no suficientes. Si la conservación del país en la obediencia al Rey dependía de la prelación criolla en los oficios, por un razonamiento inverso obtendríamos que, de no producirse esa prelación, el país se perdía: o mejor dicho, que el Rey perdía el país. Con esta "razón de Estado" Villarroel retomaba, a mediados del s. XVII, una advertencia que ya hicieron los conquistadores del s. XVI al defender la perpetuidad de sus encomiendas; advertencia que en su momento no pasó desapercibida y, por motivos obvios, fue severamente juzgada en el Consejo de Indias.⁹

Esa observación la hacía Villarroel en 1656, cinco años después de haber dejado constancia de su desolación y tristeza al comprobar cómo, pese a los servicios prestados, "*no las felicidades de la Monarquía, sino sus penalidades*

7. Carta del cabildo de Quito al Rey. 2-IV-1592. AGI Esc. Cam. 912-A. Citado por Bernard Lavallé, "La rebelión de las Alcabalas en Quito", en *Revista de Indias*, vol. CLXXIII, CSIC, Madrid, 1984, p. 185.

8. Gaspar de Villarroel, "Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos Pontificio y Regio" (1656). Cit. en Gonzalo Zaldumbide, *Fray Gaspar de Villarroel, s. XVII*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla, 1960, p. 51.

9. Véase Bernard Lavallé, "Del 'espíritu colonial' a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano", en *Revista Histórica*, vol. II, No. 1, Lima, 1978.

mayores tocan a los Indianos".¹⁰ Consciente de que algunas de esas afirmaciones podían ser, y de hecho fueron, interpretadas como una clara confirmación de la escasa lealtad hacia el Rey atribuida al criollo por parte de determinadas autoridades peninsulares, el obispo respondía a esas acusaciones diciendo:

Sin embargo, todo ha de perecer primero, antes que en aquel país falte la fidelidad. Ninguno de los rebeldes nació allá, embarcada pasó a Indias la ponzoña.¹¹ Nuestros reyes –continúa Villarroel– no tienen más finos vasallos que los criollos. No entran siempre en Palacio nuestras finezas, y como vienen de tan lejos, expiran a los umbrales (...). No somos tan ceremoniáticos, pero somos más finos. No somos con los Príncipes lisonjeros, pero somos muy enamorados. No pedimos a voces que alarguen los suyos con nuestros años: pero daremos por ellos nuestras vidas. No sé si lo he traducido bien: véalo allá el lector. Ea!, que cuando no sean bien vistos los criollos, no importa, si se considera que en la Cruz los estuvo mirando con gran atención su Dios.¹²

En éste y en otros muchos párrafos que Villarroel escribió defendiendo la lealtad que por encima de todo unía al americano con su Rey, pone de manifiesto dos de las tendencias más representativas del discurso criollo en el siglo XVII: la primera atañe a la evolución que presenta el lenguaje barroco americano "que jugó ambigüamente con las formas del ocultamiento y la manifestación",¹³ y la segunda enlaza directamente con lo que podríamos considerar una de las obsesiones de la literatura eclesiástica americana, es decir, el énfasis hasta sus más altas cotas de la "virtud" (en el sentido religioso y ético) de muchos criollos. Frente a las agresiones, descalificaciones e injusticias padecidas, solo la virtud les salvará, acercándoles a Dios, única fuente de justicia, bienestar y felicidad; lo que parecía importar al criollo, ante todo, era el reconociendo de su trabajo por y para Dios, y eso lo conseguiría gracias a su virtud.

La oscilación del lenguaje barroco entre la manifestación y el ocultamiento, que caracteriza lo que Roig llamó "el humanismo ambigüo"¹⁴ en el contexto

10. Gaspar de Villarroel, "I parte de los comentarios, dificultades y discursos literales, morales y místicos sobre los evangelios de los domingos del adviento y todos los del año" (1651), Ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid, 1661.

11. Alude el autor a las rebeliones de Pizarro, Girón, Aguirre y tantos otros peninsulares que se levantaron contra el orden establecido.

12. Gaspar de Villarroel, "I parte de los comentarios...". Cit. en Gonzalo Zaldumbide, *Fray Gaspar...*, p. 53.

13. Arturo Andrés Roig, *Humanismo en la Segunda Mitad del s. XVIII*, t. I, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, vol. 18, CEN-BCE, Quito, 1984, p. 35.

14. Según Roig, Villarroel sería un ejemplo típico del llamado "*humanismo renacentista*", caracterizado por su defensa del indígena bajo actitudes netamente paternalistas. Creo, sin embargo, que al obispo quiteño le interesaba más bien poco la población indígena, siendo su objetivo prioritario demarcar las relaciones de poder entre Iglesia y Estado. Véase especialmente Gaspar de Villarroel, "Gobierno eclesiástico...", 1656.

americano, “ese juego permanente entre el decir y el no decir, condujo a ejercer la voluntad de significación a través de un lujo exacerbado de lo simbólico, generando todas las formas posibles de lenguaje indirecto y renunciando de modo expresivo al literalismo renacentista”; es ahí donde cabe hallar la relación entre la obra reivindicativa, combativa y a la vez ambigua que une al quiteño Villarroel con autores limeños como Bustamante y Salinas, entre otros. En esas obras, y desde luego en la del quiteño, cada reivindicación criolla aparece infiltrada, enmarañada, en un laberinto de citas bíblicas y clásicas a través de las cuales, bajo un afán aparentemente religioso, se va construyendo un discurso esencialmente político.

No es coincidencia la adopción de ese nuevo lenguaje y los cambios sociales, económicos, culturales y políticos que a lo largo del siglo XVII se fueron produciendo en las regiones nucleares de América y que quedaron reflejados en la consolidación de un nuevo sujeto histórico, que primero de modo tímido y ambiguo y luego de manera franca, comenzó a asumir el liderazgo: en el caso quiteño, ese núcleo, ese sujeto histórico, fue el sector terrateniente, obrajero y comerciante.¹⁵

Los portavoces de ese grupo social, por entonces firmemente asentado en su mundo gracias a sólidos patrimonios y eficaces alianzas de familia, necesitaban ante todo avalar su discurso con un lenguaje y unos argumentos acordes con el nivel europeo, que no dejaran duda alguna sobre su propia capacitación intelectual; necesitaban, en definitiva, demostrar ante el amplio mundo su sabiduría.

A esta tarea dedicó Villarroel una de las líneas maestras de su obra literaria donde encontramos afirmaciones tales como: “Hoy un cortesano cualquiera, sin otros cursos que los de la calle Mayor quiere atrasar los ilustres estudios de un criollo”.¹⁶ Invirtiendo las quejas criollas contra los advenedizos peninsulares en beneficio de sus intereses y a través de su propia experiencia (no hay que olvidar que el quiteño vivió 10 años en la Corte madrileña), en tono indignado, que incluso podría considerarse arrogante, escribía en 1651:

¡Oh, esto de forastero que achacoso! ¡Cómo crece la envidia de los naturales (peninsulares) al paso que se descuellan los advenedizos (criollos). Los naturales no quieren que en presencia del Rey luzcan más los extranjeros. ¿Han de parecerle al Rey mejor los naturales? Pues dispóngase que no los escuche el Rey... ¿Qué diremos de esto, doctos de Indias? Cuando hacen junta de doctos, los olvidan. Es dibujar ahí, que, para los favores, solo hay letras en Salamanca para los trances todos peligrosos

15. Arturo Andrés Roig, *Humanismo*, t. I, p. 35.

16. Gaspar de Villarroel, “I parte de los comentarios...”. Comentario XVIII sobre el VI Domingo de Post-Pentecostés. Discurso VI.

en servicio del rey, del evangelio. ¿Letrados ultramarinos? Para agregarnos a los que alcanzan favores, ¿hemos de ser ignorantes?.¹⁷

Al margen de las contracciones que presenta Villarroel en el tema de los forasteros, a quienes en otro lugar llamó “enemigos paliados”,¹⁸ lo cierto es que la reivindicación de la sabiduría, como compendio de todas las virtudes, aparece entonces como un nuevo frente de combate; como una nueva reivindicación del criollo culto, orgulloso del nivel intelectual alcanzado pese a las dificultades. Encontramos aquí un nuevo punto de confluencia entre Villarroel y esos autores que dedicaron buena porción de páginas a vindicar y reivindicar la alta cualificación y la sabiduría de los americanos.¹⁹

Mal se compaginaba esa vocación de estudio y reflexión con la desidia, el despilfarro, las costumbres licenciosas y la supuesta decadencia que toda forma de vida sufría en América. En su feroz crítica al “infernial nacionalismo” que enfrentaba a criollos y peninsulares, Rodríguez Fernández en 1696 no dejó lugar a la duda sobre la inexistencia de esa “decadencia vital” americana²⁰ que los ilustrados europeos se limitaron a reformular, ya que con otros términos venía propagándose desde el XVI.

Si los que pasan de allá, (afirma este autor), no vinieran tan católicos y rubios (por escoger mejor, pues para todo vienen), como nuestros abuelos conquistadores, vaya. Si los que acá les nacemos, no saliéramos tan blancos, capaces y generosos como aquellos, pase: pudieran en lo adulterado extrañar la planta o desconocer el fruto; pero siempre en idioma, vasallaje, color, fisonomía, ciencias, artes, cultura, política, trajes y demás prendas naturales y adquiridas nos vemos tan emparentados y tan unos, que a mí me juzga europeo el que no me pregunta por mi patria, y al de España indiano el que no lo vio nacer allá; ¿qué infame torpedad es esta que nos desune?; ¿qué injustísimo Caín (fiera de hombres) el que en este Paraíso sembró en sangre por la tierra este escándalo entre *hermanos*?²¹

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*, “I y II parte y Semana Santa de los comentarios, dificultades y discursos literales y místicos sobre los Evangelios de Cuaresma y Semana Santa”, (1631-1634), vol. II, Ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid, 1663, p. 24.

19. Juan Ortiz de Cervantes, “Información en favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias a ser preferidos en las prelacías y otros beneficios seculares de ellas, la presenta a S. M. y al Real Consejo de Indias...”, copia en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, 1619; Fray Buenaventura de Salinas, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Perú: Méritos y Excelencias de la ciudad de Lima, cabeza de sus ricos y extendidos Reinos y el estado en que al presente se halla (1630)*, Varcancel-Cook, Lima, 1957; y Fray Baltasar de Bustamante, “Primicias del Perú en Santidad, Letras, Armas, Gobierno y Nobleza” (1640), en Antonine Tibesar, *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*, Washington D. C., 1953.

20. Véase al respecto A. Gerbi, *La disputa*, 1982.

21. Francisco Rodríguez Fernández, “El Pecado Original; exortación previa a los Reinos de Indias sobre el lamentable estado a que los va reduciendo su culpa original con la serpiente enemiga, por el presbítero...”, Manuscrito en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, 1696, p. 95.

Sea como fuere, lo cierto es que una de las acusaciones que con mayor constancia se lanzaron contra el español americano, y tal vez la más arraigada ya que se mantuvo hasta el s. XVIII siendo reflejada por Juan y Ulloa, fue su “holgazanería”; el desprecio hacia cualquier trabajo productivo, la carencia de iniciativa y el afán de ostentación fueron algunos de los argumentos utilizados por quienes defendían esta teoría, con una constancia que podría estimarse digna de mejor causa.

Semejante batería de descalificaciones y acusaciones de holgazanería contrastan profundamente con un análisis real de la situación. Prescindiendo del hecho de que el desprecio por el trabajo, el afán de ostentación, etc., no fueron tendencias exclusivas del criollo sino elementos propios de una sociedad impregnada de valores aristocráticos (idénticos en España), el hecho comprobado es que los criollos llegaron a formar unas auténticas oligarquías locales capaces de imponer sus propios intereses frente a los perseguidos por la Corona. Resulta incompatible la consideración de los criollos como seres abúlicos, decadentes, despilfarradores, etc., y el hecho real del criollo activo, preocupado como el que más por defender a toda costa sus intereses, capaz de establecer empresas de alta rentabilidad, hábil a la hora de formar grandes latifundios a base de compras o eficaces matrimonios, y siempre preocupado por obtener mayores ingresos, mayor prestigio y mayor poder. Del criollo se podrá decir que miraba ante todo (y a costa de todo) por sus intereses personales, que ignoró por completo el afán de “justicia social” atribuido a la Corona, que sus relaciones con la población indígena carecieron de ética, etc., pero lo que parece difícil negar es su capacidad de iniciativa, su habilidad para aliarse con aquellos que mejor pudieran defender sus intereses y, en definitiva, su éxito en la formación y consolidación de unas elites locales cuyo peso específico se ha dejado sentir en Hispanoamérica hasta épocas bien recientes, y que ni se ajusta ni se explica, necesariamente, con la teoría sobre “la clase ociosa” formulada por Veblen en 1899, aunque no fuera el criollo el sujeto de análisis de este autor.

Dando un momentáneo salto en el tiempo, pero rescatando la anunciada continuidad que presenta el debate criollo-peninsular, americano-europeo, vemos como todos esos elementos, unidos armoniosamente por eruditas plumas, proyectaron una imagen del americano y de América sumamente polémica. Contra las acusaciones de ociosidad, incompetencia y holgazanería vertidas contra sus compatriotas, como lo hicieron tantos otros desde el siglo XVI, se revelaba Merisalde en 1765, pero la tolerancia y el espíritu reivindicativo sobre quienes compartían su patria y su nación se le agotaba nada más mencionar las costumbres licenciosas de la juventud de su época; en el XVIII, y esta vez un criollo, retomaba con ahínco descalificaciones hechas dos siglos atrás sobre la vida libertina y carente de moral que imperaba en determinados círculos de la sociedad colonial.

Ni los hijos respetan a sus padres, ni los padres educan bien a sus hijos, —dice Merisalde—. Ninguno merece el renombre y epíteto de fuerte, si no debe a su fortuna algún sangriento progreso, y se hace vanidad de un delito que afea como bárbaro el natural remordimiento (...); no bien lleno el uso de la razón, cuando ya les llenan la cinta con el cuchillo y les castigan como culpa la timidez y encogimiento. Tan común es esta barbaridad, que ya se ha hecho moda aún para las mujeres, y con ninguna otra gala juzgan adornar mejor su delicado talle, que con este desaliño y escándalo de su sexo.²²

Continúa el corregidor su alarmante descripción sobre la fama de “galanteadores y atrevidos espadachines” que tenían los jóvenes, bien ganada según parece, pero al menos podemos comprobar que las mujeres cuencanas no se quedaban a la zaga frente a los varones.

Ante semejante panorama, terrible, deplorable, anecdótico o quizás jocoso, según se mire, solo la moralidad pública, la templanza, la austeridad, el ascetismo e, incluso, la aspiración a la santidad podían constituir la única tabla de salvación. La exaltación de la virtud se convierte, entonces, en un nuevo frente de lucha del discurso criollo; exaltación que, esta vez, atañe tanto al interior como al exterior de la sociedad colonial.

Testimonios de índole religiosa, cuya carga política ante nuestros ojos rivaliza con el ámbito de lo estrictamente espiritual, con la esfera de lo místico, demuestran cómo América se convirtió ante los propios americanos en un lugar plagado de conflictos internos; espacio privilegiado para el cultivo de milagros y santos, para unos; a fines del XVII es posible constatar la existencia de una corriente de pensamiento mesiánico, apocalíptico, según la cual América se encontraba avocada a la catástrofe, a la destrucción. Así, mientras unos defendían que los hechos excepcionales atribuidos a la divinidad (llámense milagrosos o mágicos, sobrenaturales o míticos), no solo tuvieron amplio campo de cultivo en América sino que, bajo la óptica cristiana, Dios escogió ese lugar del Mundo para manifestar su poder y su benevolencia, haciéndolo a través de sus hijos más humildes y desamparados (entiéndase los santos nacidos en Indias), otros centraron sus esfuerzos en dejar testimonio escrito de cómo en ese “nuevo Paraíso” el hombre se empecinaba en cometer un “nuevo pecado original”. Esas dos tendencias tienen en Quito nombres y apellidos: en la primera reconocemos a Diego Rodríguez Docampo, en la segunda a Francisco Rodríguez Fernández; los dos sacerdotes, los dos quiteños, los dos escribieron en la segunda mitad del siglo XVII.

Muchas cosas tenían en común ambos autores, pero también es posible observar diferencias: mientras Docampo procedía de una familia que había

22. Joaquín Merisalde y Santiesteban, “Relación histórica, política y moral de la ciudad de Cuenca. Población y hermosura de su provincia” (1765), en Pilar Ponce Leiva, edit., *Relaciones Históricas Geográficas de la Audiencia de Quito*, t. II, CSIC, Madrid, 1992, p. 374.

estado presente en las instituciones clave de la administración colonial (la Audiencia, la Real Hacienda y el Cabildo), tenía la suficiente formación intelectual como para proponerse escribir una historia del Reino de Quito²³ y, en el momento de enviar su "Relación..." era Secretario del Deán y del Cabildo de la catedral de Quito; mientras Docampo era, en fin, un miembro de la elite, eso sí muy recatado, poco sabemos de Rodríguez Fernández, salvo que nació en Zaruma (otrora próspera ciudad minera y por aquellos años convertida en lugar de economía precaria) y anduvo peregrinando de una parroquia a otra hasta conseguir un digno acomodo en Quito.²⁴ De ser cierta esta diferencia entre la trayectoria personal y profesional de ambos clérigos, entre un autor y otro, quizás por ese camino pudiéramos hallar la clave de sus opuestas visiones sobre América y los americanos o, si se quiere, sobre la imagen que de ella quisieron proyectar al exterior. Quizás esas diferencias expliquen por qué uno describe minuciosamente la vida de los santos locales, y el otro se preocupe por cuántos pesos llevaba el indio obrajero a su casa tras recibir su paga y saldar las deudas contraídas.²⁵

Sin perder de vista la diferente trayectoria personal de uno y otro conviene, sin embargo, ceñirse a las obras escritas, ya que también en ese tema anduvieron disparejos los dos autores; Diego Rodríguez Docampo escribió la única obra que de él conocemos, respondiendo a un encargo del Consejo de Indias, mientras que Rodríguez Fernández la escribió de "motu proprio", como un simple sermón de misa o, quizás, con una vocación que ahora se nos escapa.²⁶

Cuando en 1650 Rodríguez Docampo escribió su *Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito*, no solo informaba en ella sobre las doctrinas, colegios, capellanías, cargos y demás aspectos suscitados por el cuestionario de 1648 que dio origen a su obra (o informe, según se calibre la tarea), sino que buena parte de ella está dedicada a resaltar los valores morales de las figuras más destacadas del clero quiteño. Frente a las acusaciones de corrupción, negligencia, libertinaje e indisciplina que venían lanzándose sobre el clero americano (sobre todo por parte de los frailes

23. "Relación de lo que era el Reino de Quito al tiempo de la conquista y de su estado presente". Obra citada por Pablo Herrera, *Ensayo sobre la Historia de la Literatura Ecuatoriana*, Quito, 1860 y Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias*, (1897. III. 5), de la que desconozco tanto el original como su eventual edición.

24. Los únicos datos que conocemos sobre Rodríguez Fernández los aporta Juan Pérez de Tudela, "Ideario de Don Francisco Rodríguez Fernández. Párroco criollo en los Andes (1696)", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XVII, Sevilla, 1960.

25. F. Rodríguez Fernández, "El Pecado...", pp. 13 y ss.

26. Si Rodríguez Docampo escribió su "Relación..." en 1650 y no fue publicada hasta 1897 por Jiménez de la Espada, no existe hasta el momento, que sepamos, edición alguna de las voluminosas reflexiones de Rodríguez Fernández, salvo la presentación que de ellas hizo Pérez de Tudela en 1960.

peninsulares),²⁷ Rodríguez Docampo ensalza claramente la virtud, sabiduría y competencia de los religiosos criollos en un tono netamente reivindicativo, aunque no de forma explícita; frente al Consejo de Indias, Docampo recurrió ante todo a la humildad, al recato, a la fortaleza frente a la tentación como símbolos de los valores esenciales que ponían de manifiesto la templanza del clero americano. El detenimiento con que describe las obras y vidas de quienes eran considerados los hombres más virtuosos y santos de cuantos habían nacido en Quito, la minuciosidad con que relata sus padecimientos, su lucha contra el mal encarnado por el diablo... nada tienen de inocentes; en realidad, hablan más del carácter reivindicativo de su obra que sobre una aparente inclinación del autor hacia la superstición y la anécdota.

La idea central que da coherencia a la obra de Francisco Rodríguez es tan reivindicativa como apocalíptica; si por un lado no cabía la menor duda de que Dios situó en América el “nuevo Paraíso”, plagado de bienes, generoso en su abundancia y en el extremo opuesto al concepto de “decadencia vital”, una nueva serpiente había aparecido para tentar y condenar a “los nuevos Adanes”: la manzana que ofrecía esa serpiente no era otra que la riqueza del Nuevo Mundo. Por ella, y solo debido a ella, el hombre estaba a punto de cometer, si no lo había cometido ya, un nuevo “Pecado Original”,²⁸ cual era la avaricia, el afán desmedido de lucro y la pasión desenfadada por el enriquecimiento. Por eso, en el capítulo titulado, significativamente, “Que son unos pobres los ricos de Indias”, Rodríguez Fernández describe al “nuevo Adán” como un ser “apocado, temeroso, corrido del estado a que lo tiene reducido su codicia y ambición...”.²⁹

Haciendo gala de una visión aparentemente más cosmopolita, aunque no exenta de espíritu reivindicativo como criollo “de pro”, Villarroel se situó astutamente en esa posición intermedia que parece armonizar unas tendencias con otras y siempre resulta convincente a los ojos de quienes se declaran moderados.

“¿Por ventura, solo en una región hay cristiandad? ¿Y si el ser forastero hace que en otro país sea mal visto, por que no le honran en el suyo? Si no lo desmerece la virtud, ¿por qué lo han de desautorizar?”, se pregunta Villarroel.³⁰

De la vindicación de la virtud criolla pasa el obispo sin ruptura a uno de sus objetivos últimos: la reivindicación de los cargos para los criollos. Así, la “*virtud*” se alía, se imbrica con otro concepto clave en el discurso criollo, cual es el patriotismo.

27. Véase, por ejemplo, A. Tibesar, “The Alternativa: A study in spanish-creole relations in 17th century Peru”, en *The Americas*, vol. XI, No. 3, Washington, 1955 y Bernard Lavallé, *Recherche*, 1982.

28. Es significativo el título de la obra escrita por Rodríguez Fernández en 1696; *llámese El Pecado Original; exhortación previa a los Reinos de la Indias sobre el lamentable estado a que los va reduciendo su culpa original con la serpiente enemiga, por el presbítero...*

29. *Ibid.*, pp. 4 y ss.

30. Gaspar de Villarroel, “I parte de los comentarios...”, p. 363.

En un momento en que la capital del virreinato contaba ya con su beata propia, Santa Rosa de Lima (nacida en 1589, muerta en 1617, beatificada en 1670 y canonizada en 1672), la religiosa ciudad de Quito necesitaba hacer públicos los méritos de sus más virtuosos hijos, tarea en la que participó activamente el cabildo.³¹ Así se explica las gestiones realizadas por esta institución en aras a la canonización de Mariana de Jesús (1618-1645).

En 1670, es decir el mismo año que beatifican a la futura Santa Rosa de Lima, el cabildo de Quito pide que se averigüe la vida y costumbres de Mariana de Jesús "(...) para que constase cuan agradables le habían sido (a Dios) sus virtudes que, según se tiene noticia las tuvo en sumo grado: que *por ser tan en honor de esta ciudad* se pida su averiguación para que con el tiempo no se oculte y sobre ello haga todos los pedimentos que convenga hasta que tenga efecto".³²

La reivindicación de la santidad de Mariana de Jesús se hace, a tenor de las palabras del cabildo, en función del lustre que este hecho podía dar a la ciudad de Quito, hecho que guarda estrecha relación con la consolidación del "patriotismo" como nuevo estandarte en el discurso criollo. También en ese tema encontraremos contradicciones, o diferentes puntos de vista, en las fuentes consultadas; en primer lugar porque no es lo mismo hablar de "patria" que de "nación", y en segundo lugar porque, según se consulte a unos u otros autores, ni un concepto ni otro alcanzan la misma categoría.

Frente a la connotación territorial que actualmente presenta el concepto de patria, y que convierte al "patriotismo" en la exaltación del lugar donde se ha nacido o al que uno se siente vinculado, entendemos que el término "nación" afecta básicamente al ámbito cultural; el "nacionalismo" será, en consecuencia, la afinidad entre aquellos que tienen una misma lengua, unas costumbres semejantes y, especialmente en el caso americano, una raza común.

Esta diferencia entre patria y nación no aparece explícitamente en los autores consultados (Villarreal, Rodríguez Fernández, Rodríguez Docampo, Merisalde, etc...), quienes emplean ambos términos como sinónimos, pero sí implícitamente, por lo que solo el contexto de la frase nos permite distinguir a qué concepto se están refiriendo. La utilización de ambos términos como una misma cosa aparece claramente en Villarreal cuando afirma, citando a San Gregorio: "Ni perjudica a la virtud, ni acrecienta el vicio la nación. ¿Qué importa que el otro nazca en Caldea o en Egipto, para que no se piense que es hombre virtuoso?".³³ Nación equivaldría en este caso a patria, cosa que no resulta tan

31. Sobre la rivalidad entre Lima y Quito a propósito de sus santas más conocidas, véase Rosemarie Terán Najas, "La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el s. XVII", en Eduardo Kingman Garcés (coord.), *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*, Quito, 1992, pp. 163 y ss.

32. Cit. en Hernán Rodríguez Castelo, *Literatura Ecuatoriana*, Otavalo, 1980, p. 47.

33. Gaspar de Villarreal, "I parte de los comentarios...", p. 363.

evidente en Rodríguez Fernández cuando habla una y otra vez de la “nación indiana”.³⁴

Sumamente ambiguo es, así mismo, el límite, el contenido territorial que se da en los textos a la patria. Si en el caso de los peruanos Bustamante, Salinas y Solórzano Velasco resulta evidente que para ellos su patria era básicamente Lima,³⁵ si Fuentes Guzmán consideró Guatemala como su patria, y lo mismo hizo con México Cisneros,³⁶ el carácter cosmopolita que Villarroel quiso dar a su obra confiere a este concepto unos límites muy difusos. Si por un lado corrobora el significado de patria como aquel territorio al que uno se siente vinculado, no precisa en absoluto si se está refiriendo a una ciudad, una comarca, una región o, incluso, un continente. A lo largo de sus obras Villarroel da la impresión de estar permanentemente haciendo una defensa de “los nacidos en Indias”, pero nunca de los nacidos en Quito o en Lima.

Esta visión extensa, laxa, de la patria, entra en conflicto con el fuerte regionalismo que enfrentaba a unas áreas frente otras. Dado el carácter esencialmente “exclusivista que presenta el criollismo, y que se manifiesta en todos los campos y a todos los niveles”,³⁷ el enfrentamiento criollo-peninsular queda englobado en una confrontación mucho más amplia, cual sería la existente entre el forastero y el nativo o radicado. Así, la oposición de los quiteños a ser gobernados, visitados o controlados por gente ajena a su ámbito, incluía sin duda alguna a los limeños o a los neogranadinos. Por eso, aunque la atención se haya centrado en el enfrentamiento criollo-peninsular, por ser el más evidente, se distinguen a nivel interno distintos frentes de lucha que ponen de manifiesto la existencia de diferentes niveles de identificación; por eso fueron diferentes los argumentos utilizados en caso de que el oponente fuera peninsular o criollo de otra región: en el primero se esgrime el derecho de prelación de los nacidos en Indias, en el segundo, el mayor y mejor conocimiento que un nativo tenía de su patria, lo que le haría gobernarla con más tiento, mesura y corrección. Por eso, en fin, entendemos que el conflicto entre americanos y europeos existió, pero siempre enmarcado por las múltiples líneas de fractura que presenta el mundo americano a lo largo de su historia.

34. Por ejemplo, Rodríguez Fernández, “El Pecado...”, p. 94. No precisa este autor quiénes integran esa “nación indiana”, es decir si en ella estaban también incluidos los indios, pero, en el contexto de la obra, el término parece involucrar, cuanto menos a mestizos y criollos.

35. “Sea pues mi discurso, sin faltar al decoro, fundar con sumisión a la mejor censura la más importante defensa de los nacidos en mi Patria, Lima...” Solórzano Velasco, 1652, p. 29.

36. Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida. Discurso historial, natural militar y político del Reyno de Goathemala*. (Fines del s. XVII), Biblioteca Goathemala, vols. VI-VIII, Guatemala, 1932 y Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, México, 1621.

37. Bernard Lavallé, *Recherches*, p. 311.

Sea cual fuere el contenido dado a los conceptos de patria y nación, lo que resulta evidente es el tono laudatorio que se utiliza al referirse a ambos y sobre todo al primero. “Patria, ¡lo que tira! Amor dulce el del propio suelo; arrastrase tal vez (ante ella) la más calificada virtud”, decía Villarroel.³⁸ Quizás la cima del patriotismo fuera considerar al propio suelo como una reproducción del Paraíso, como lo hicieron León Pinelo y Rodríguez Fernández.³⁹

Tras la constatación de ese enraizado patriotismo americano, el paso siguiente será analizar el porqué de él. Sus causas, como veremos más tarde, fueron múltiples, pero una destaca sobre las demás: la reivindicación de los cargos y prebendas para los nacidos en Indias. Entre los múltiples autores que dedicaron sus esfuerzos a esta causa,⁴⁰ nos centraremos fundamentalmente en dos: en el peruano Solórzano Velasco y en el ya conocido Gaspar de Villarroel.

En el “*Coloquio oficioso entre el Hijo y su madre la Patria*”,⁴¹ Solórzano desmonta uno tras otro los argumentos que reforzaban la permanente oposición de la Corona a que los nativos ejercieran como oidores en su tierra, en su lugar de origen. Así, al rechazar una R.C de 1609 “sobre que no se propongan para una Audiencia los naturales de ella”,⁴² Solórzano, demostrando cuan aventajado alumno de la Universidad de San Marcos había sido, se remonta tanto en sus críticas como en sus alegatos a la doctrina de Santo Tomás, a las Siete Partidas y a múltiples autores clásicos, todo ello para concluir:

1. que “en igualdad de balanzas, inclinarnos a la pía afección de la sangre, nada tiene de reprehensible”; 2. que “más parece que asiste el amor para los ‘concives’ en favorecerlos, que pasión desordenada en desayudarlos” y, 3. que “apenas quiere el natural en su patria gozar del panal (...) que a fuerza de tantos afanes y sudores conquistaron los suyos, cuando de raíz se les quita de la boca con color de que extendió las manos (aunque sea a sólo lo forzoso), tal es la envidia (...) que procura despeñar al que solicita la honra del ascenso y puesto en su patria”.⁴³

Tras el repetido alegato en favor de la competencia y derecho de sus compatriotas a desempeñar las más altas funciones en su propio territorio, para Solórzano era el amor a la patria lo que impulsaba al bien y rechazaba el mal.

38. Gaspar de Villarroel, “I y II parte y Semana Santa...”, Índice, voz “Patria”.

39. Antonio de León Pinelo en Porras Barrenechea, edit., *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, 2 vols., Lima, 1943 y Rodríguez Fernández, “El Pecado...”, 1696.

40. Por ejemplo Juan Ortiz de Cervantes, “Información en favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias en ser preferidos en las prelacías y otros beneficios seculares de ellas, la presenta a S. M. y al Real Consejo de Indias...” (1619), copia en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid; Fray Buenaventura de Salinas, *Memorias* (1630); Fray Baltasar de Bustamante, “Primicias...” (1640); Bethancurt y Figueroa, 1637 y Bolívar y de la Rocha, 1667. (Los dos últimos autores se citan como referencia, ya que no han podido ser consultados).

41. Incluido en Solórzano Velasco, 1652.

42. *Ibid.*, p. 29.

43. *Ibid.*, pp. 30-34.

Frente a la claridad con que se expresa Solórzano, contrasta la característica ambigüedad de Villarroel. Coincide el quiteño con el limeño en que el patriotismo hace buenos a los gobernantes, al decir: "No hay ahogo como entristecer un Predicador (a) sus mismos ciudadanos; y en caso tan forzoso, es lance para temer el desabrir su Patria".⁴⁴ Ambos están aparentemente de acuerdo, también, en que es bueno y saludable que cada uno ejerza en su patria, al afirmar Villarroel:

!Que consuelo de una provincia que la gobiernen los suyos!. ...Es un sambenito portátil para una provincia decir que no hay capaces ministros dentro de ella. No hay cosa que a un país pueda avergonzarle más,⁴⁵ ...que se hace sensible al que obedece estar a orden de un extraño.⁴⁶

Ante semejante claridad expositiva, no podía quedarse a la zaga la tendencia a la contradicción. Pasa entonces Villarroel a decir exactamente lo contrario de cuanto había afirmado: "Todos los Derechos están contra los jueces naturales y ha sido tanta disposición de antiguas leyes, que no se den las plazas a los hijos de la tierra".⁴⁷ Tal cambio de criterio solo puede obedecer a dos posibilidades: o que Villarroel evolucionase a lo largo del tiempo hacia una defensa más explícita del derecho de prelación que esgrimía el criollo,⁴⁸ o que defendiese siempre el nombramiento de gobernantes *eclesiásticos* en su propia provincia, pero no de aquellos que tuviesen competencias de justicia y gobierno.

Quien utiliza con más frecuencia los términos de "nación" y "nacionalismo", aplicándolo a la "nación indiana" y a los enfrentamientos surgidos en su seno es Rodríguez Fernández. Este autor no niega las diferencias entre criollos y peninsulares, aunque las reduce a su mínima expresión (pues no los diferencia "más que el suelo y a veces ni la propia sangre");⁴⁹ no niega la existencia del "detestable espíritu nacional" que los enfrenta, aunque los critica hasta la saciedad resaltando su escaso fundamento.⁵⁰ Lo importante es poner de mani-

44. Gaspar de Villarroel, "I y II parte y Semana Santa...", vol. I, p. 232, col. 2.

45. *Ibíd.*, "I parte de los comentarios...", p. 364 (comentario 18 sobre Domingo 6 Post-Pentecostés. Disc. V).

46. *Ibíd.*, "I y II parte y Semana Santa...", vol. II, p. 24.

47. *Ibíd.*, "Gobierno eclesiástico...", p. 416.

48. Téngase en cuenta que los "(...) Comentarios (...) sobre los Evangelios de Cuaresma" aunque siempre aparecen citados como del año 1663, por ser esta la edición manejada, fueron publicados por primera vez en Lisboa entre 1631-1634.

49. Rodríguez Fernández, "El Pecado...", pp. 94-95.

50. "¿Quiéren conocer en breve (...) lo brusco de esta pasión, pues pregunten a aquellos ¿cúyos hijos son estos? y, a estos, ¿quiénes fueron sus padres? (...); pues éstos son hijos de un deudo, de un hermano y tal vez del mismo padre de aquellos, que casó segunda vez acá; y aquellos son sus deudos, son sus hermanos o sus mismos padres, pues los más que pasan acá se quedan casados con las señoras indianas, y éstas y todos tenemos en las Españas nuestro origen. ¡Pues qué tema es este!: ya lo dije, nació aquí mi hijo y no nació allá, vino de allá mi padre y no nació aquí. ¡Bárbaros unos y otros!". Fernández Rodríguez, op. cit., pp. 94-95.

fiesto una y otra vez que todo se debe a la codicia, a la rivalidad ante las prebendas, cargos y mercedes,⁵¹ llegando a afirmar: “¿Si no hubiera conveniencias por esta vía no hubiera nacionalidad?... así parece”.⁵²

La codicia, pues, o en nuestro lenguaje la ambición de cargos y de poder es lo que enfrentaba a unos y otros. En su tono mesiánico Rodríguez Fernández vuelve a situar el punto de conflicto en los intereses puramente materiales; sin embargo, a lo largo de su obra vemos nítidamente reivindicar América como la nueva versión del Paraíso, destacar la igualdad del criollo frente al peninsular, recalcar que “la naturaleza antes mejora los frutos y los sazona trasplantándolos”,⁵³ y condenar el expolio que de ese Paraíso hacían quienes buscaban en él un rápido y aniquilador enriquecimiento.⁵⁴ Vemos, en fin, cómo Rodríguez Fernández está ofreciendo, en un solo ramillete, buena parte de las reivindicaciones que caracterizan el discurso criollo, que no se ciñó, exclusivamente, a la petición de cargos. De ahí la razón que tiene Lavallé cuando expone:

Lejos de nosotros la afirmación de que los intereses creados de unos y otros constituyeran siempre la única frontera entre metropolitanos e hispanoamericanos, pero ellos formaron desde los orígenes el fundamento aun cuando, con el tiempo, las superestructuras vinieran a complicar la apariencia, a enmascarar, a deformar el discurso y hacer aparecer nuevas razones de su desgarro.⁵⁵

51. “(...) así como el pecado original tuvo su tronco en el exitis que hizo extender la mano al fruto vedado, quien más que a fruto supo a ambiciosa codicia, así toda el alma, ser y vida del espíritu nacional en este Paraíso no tiene otro centro, otra raíz, ni otro origen (por más razones con que lo pretexten, colores que los emboce, y congruencias con que las autoricen), que ambiciones por codicia y codicias por ambición. Los seglares ambiciones a gobiernos, plazas, valimientos, comisiones, casamientos de cuenta por las rentas pingües, por los tratos gruesos, por los crecidos salarios, por las dotes cuantiosas, herencias considerables y caminar más en breve a pretensiones de mayores puestos, y sentir (que se desesperan) que haya otros que o se interpongan o se los puedan quitar, digerir, o entrar en parte de lo que sólo quisieran para sí. Nosotros ahora: codicia a puestos de intereses y grandes rentas a manera de mitras, dignidades, prebendas, beneficios, codicias a doctrinas cuantiosas (...)”. *Ibíd.*, p. 98.

52. *Ibíd.*, p. 99.

53. *Ibíd.*, p. 95.

54. “Si para algo sirviera esta ansia común de atesorar en Indias, o este apreciarlas sólo por sus riquezas, parece que debía ser porque servían de mantener sus Reinos, de defender sus plazas, de presidir sus puertos, de reforzar los poderes y de vivir finalmente con más seguridad, descanso y sosiego que en otros reinos de menos poder y fuerzas; así debía ser, según racional política y buen gobierno. Mas como esto se reduce todo a guerras y poderes particulares y a caudales pasajeros de aquello de: paso a Indias, entro, busco, guardo, atesoro sálgame y vuélvome con cuanto más sea posible: nada medra la tierra, sino destruirla; nada sus reinos sino oprimirlos y desustanciarlos; nada los puertos sino de ser gargantas (así los nombran) por donde entrando tantas manos violentas, se desentrañen a arcadas gruesas sus cuerpos. Pues, ¿cómo no se han postrar, ni cómo o por quiénes quieren que se defiendan?”. *Ibíd.*, p. 68.

55. B. Lavallé, *Recherches*, p. 898.

Como se ha ido viendo, existieron sin duda puntos de confluencia entre los distintos autores criollos, especialmente entre los quiteños, pero bajo distintas ópticas. No parece casual, por ejemplo, la atención que merecen para Rodríguez Fernández los indios y mestizos de quienes hace pública denuncia ante sus condiciones de vida, en el primer caso, y extensa vindicación de sus posibilidades en el segundo, frente a la escasa presencia, por no decir nula, que ambas “naciones”, que ambos grupos sociales tuvieron en la obra de Villarroel. Poco tenían en común, aparentemente, el culto, cosmopolita y a veces ambiguo Villarroel (quien siempre tuvo sus ojos puestos en España al tomar la pluma), el pausado, poco combativo y a veces inocente Rodríguez Docampo y el mordaz, mesiánico y en ocasiones exaltado Rodríguez Fernández. Sin embargo, todos sirvieron a la misma causa: defender su entorno, su Paraíso, ante la imagen que de él se proyectaba al mundo. Era ese un Paraíso que debía ser regido por y para los “nuevos Adanes”, aunque estuvieran momentáneamente descarriados.

BIBLIOGRAFÍA

- Bustamante, Fray Baltasar de,
1640 “Primicias del Perú en Santidad, Letras, Armas, Gobierno y Nobleza”, en Tibesar, *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*, Washington D. C., 1953.
- Cisneros, Diego,
1621 *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, México.
- Fontana, Joseph,
1992 *La Historia después del fin de la Historia*, Barcelona.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio,
(s.f.) *Recordación Florida. Discurso historial, natural militar y político del Reyno de Goathemala*, (fines del XVII), Biblioteca Goathemala, vols. VI-VIII, Guatemala 1932-1933.
- Gerbi, Antonello,
1982 *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica. 1750-1900*, FCE, México.
- Herrera, Pablo,
1860 *Ensayo sobre la Historia de la Literatura Ecuatoriana*, Quito.
- Jiménez de la Espada, Marcos, edit.,
1881-1897 *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*, Madrid.
- Lavallé, Bernard,
1978 “Del ‘espíritu colonial’ a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano”, *Revista Histórica*, vol. II, No. 1, Lima.
- 1982 *Recherches sur l'apparition de la conscience creole dans la vice-royaute du Perou: l'antagonisme hispano-creole dans les ordres religieux (XVI-XVII)*, 2 vols., Univ. de Lille III, Burdeos.
- 1984 “La rebelión de las Alcabalas en Quito”. *Revista de Indias*, vol. CLXXIII, CSIC, Madrid.
- León Pinelo, Antonio de,
(s.f.) *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Ed. de Porras Barrenechea, 2 vols., Lima, 1943.

- Merisalde y Santiesteban, Joaquín,
1765 "Relación Histórica, política y moral de la ciudad de Cuenca. Población y hermosura de su provincia", en Pilar Ponce Leiva, edit., *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito*, t. II, CSIC, Madrid, 1992.
- Ortiz de Cervantes, Juan,
1619 "Información en favor del derecho que tienen los nacidos en las Indias en ser preferidos en las prelacías y otros beneficios seculares de ellas, la presenta a S. M. y al Real Consejo de Indias...". Copia en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid.
- Pérez de Tudela, Juan,
1960 "Ideario de Don Francisco Rodríguez Fernández. Párroco criollo en los Andes (1696)", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XVII, Sevilla.
- Rodríguez Castelo, Hernán,
1980 *Literatura Ecuatoriana*, Otavalo.
- Rodríguez Fernández, Francisco,
1696 "El Pecado Original; exortación previa a los Reinos de Indias sobre el lamentable estado a que los va reduciendo su culpa original con la serpiente enemiga, por el presbítero...". Manuscrito en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid.
- Roig, Arturo Andrés,
1984 *Humanismo en la Segunda Mitad del s. XVIII*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, vols. 18-19, CEN-BCE, Quito.
- Salinas, Fray Buenaventura de,
1630 *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Perú: Méritos y Excelencias de la ciudad de Lima, cabeza de sus ricos y extendidos Reinos y el estado en que al presente se ballan*, Valcarcel-Cook Editores, Lima, 1957.
- Stone, Lawrence,
1991 "History and post-modernism", *Past and Present*, No. 131.
- Terán Najas, Rosemarie,
1992 "La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el s. XVII", en Eduardo Kingman, coord., *Ciudades de los Andes; visión histórica y contemporánea*, Quito.
- Tibesar, Antonine,
1955 "The Alternativa: A study in spanish-creole relations in 17th century Peru", *The Americas*, vol. XI, No. 3, Washington.
- Villarroel, Gaspar de,
1656 "Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos Pontificio y Regio", Ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- 1661 "I parte de los comentarios, dificultades y discursos literales, morales y místicos sobre los evangelios de los domingos del adviento y todos los del año", (1651). Ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- 1663 "I y II parte y Semana Santa de los comentarios, dificultades y discursos literales y místicos sobre los Evangelios de Cuaresma y Semana Santa" (1631-1634). Ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Zaldumbide, Gonzalo,
1960 *Fray Gaspar de Villarroel, s. XVII*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Puebla.